تراث الإسلام

دار الطليعة – بيروت

تراث الإسلام

أحمد محب الدين حسن الجلالي

تراث الإسلام

تأليفُ جمهرةٍ من المستشرقين
بإشرافِ سير توماس أرنولد

عرّبه وعلّق حواشيه
جرجيس فتح الله
المحامي

دار الطليعة للطباعة والنشر

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة — ص. ب ١٨٠٣
بيروت

الطبعة الثانية
تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٧٢

مقدمة للطبعة الثانية

صدرت الطبعة الاولى لهذه الترجمة الكاملة لتراث الإسلام في ربيع العام ١٩٥٤ . ونفدت بوقت وجيز جداً داخل القطر العراقي دون ان يتاح لها تخطي حدوده فادركت الحاجة إلى طبعة ثانية في حينه الا ان ظروف معربه الخاصة ، حالت دون ذلك وإن اشتد الطلب عليه ، واعيد طبع اصله الانكليزي خمس مرات منذ صدور الترجمة العربية فضلاً عن الطبعات الأخرى التي صدرت منه قبل هذا التاريخ .

ولم يكن تراث الإسلام يحتاج إلى مقدمة او تعريف ، بعد أن اخذ مكانته المرجعيّة بين امهات الكتب التي بحثت في الحضارة الاسلامية وما خلفته من مآثر ومكتشفات في العلوم العامة التي دفعت مدنية العالم إلى الامام حتى عصرنا . ولذلك سأقصر الاسطر القليلة التالية على ما يجب ان يعرفه القارىء عن الترجمة لتكون اقرب متناولاً .

لقد حرصت على ايراد النصوص العربيّة التي استشهد بها المؤلفون كما وردت في مضانها . لأن أترجمها حرصاً مني على أمانة التعريب مع أن بعض تلك المصادر ما زال مخطوطاً واغلبه مدفون في خزائن مكتبات المتاحف في اوروبا . كما إني حرصت على شرح بعض التعابير والمصطلحات حيثما شعرت ان فهمها قد يتعسر على القارىء وعرّفت بمائتين ونيف من الكتاب والمؤلفين والشخصيّات السياسيّة والتاريخية الذين ورد ذكرهم استطراداً في متون الكتاب ولم يجد المؤلفون داعياً للتعريف بهم ، وكان

هدفي في هذا ، استكمال الفائدة من المعلومات . وحثّ القارىء العربي على تعقيب اعمـــال بعض هؤلاء المؤلفين والكتاب وكذلك قمت باضافة ملاحق ارتأيت انهـــا نافعة لاجلاء بعض الفِكرَ المركّزة ، او لتحريض القارىء على مزيد من التتبع لمواضيع الكتاب ولوضع صورة مقارنـــة للعصر واحواله . وقد وضعت هذه الملاحق (حيثما وجدتْ) في آخر كل باب من ابواب الكتاب فكلّ ملحق في الكتاب هو من وضعي . ولاجـــل ان أكون مسؤولاً عن تعليقاتي وملاحقي وشروحي ، فمـــا كان للمؤلف من الحواشي ذيلتـــه بكلمة (المؤلف) ومـــا كان من قلمي ذيلتـــه بكلمة (المعرب) .

وكانت الطبعة الاولى عاطلـــة عن فهرست للأعلام لمـــا رافقها من عجلة وقد استدركت ذلك هنـــا فعملت فهرساً وهو ممـــا لا غنى عنه في اي كتابٍ مرجعيّ . واعدتُ ترتيب الفصول بموجب التنظيم المتبع في الكتاب الأصلي . وكنت قد صنفتهـــا في الطبعـــة الأولى على أساس تناولي إيّاها بالنقـــل والتعليق . . ولذلك سيجد القارىء أن التعريف باسماء الكتاب المستشهد بهم قد يرد أحيانـــاً متأخراً . او في فصل آخر فان مرّ اسم أمامه دون تعريف فليعـــد إلى الفهرست حالاً ، وسيكون على يقين ان التعريف به وارد في موضع آخر . ولأجـــل ضمان اللفظ الصحيح لاسمـــاء الأعلام الاجنبيـــة حرصت على وضع الاسم باحرفـــه اللاتينيـــة امام تعريبـــه كذلك اوردت اسمـــاء الكتب والمراجع التي اعتمدها المؤلفون بعناوينها الأصلية إلى جانب ترجمتهـــا وكذلك فعلت في ايراد النصوص الاجنبيـــة او التعابير التي اقتبسهـــا المؤلف من مراجع غير عربية او اسلاميـــة توخيـــاً للأمانة في التعريب وتسهيـــلاً للقارىء إذا اراد الرجوع اليهـــا .

هذا كلّ مـــا عنّ لي اثباته . وارجو العذر في ما لا يمكن تداركه .

بيروت

جرجيس فتح الله المحامي

تمهيد

كتاب تراث الاسلام هو حلقة من سلسلة كتب : تراث اليونان وتراث روما وتراث القرون الوسطى الخ ... والغرض منه ، كشف النقاب عن العناصر المقتبسة من العالم الاسلامي ، التي تشربت بها حضارة اوربا . وإن شئت تفصيلاً ، فتراث كل من روما واثينا هو تراث توأم ، تراث ثقافتين متحدتي الاصل انبعث كل واحدة من مركز جغرافي معين . أما تراث القرون الوسطى فهو تراث فترة من فترات تطور الحضارة الاوربية الغربية .

لكن علينا ان نتفهم (تراث الاسلام) من ناحية اخرى غير ما فصّلناه . هذا العنوان عنوان مثير ، ربما وصلنا إلى معناه الوافي بقراءة هذا الكتاب .

إن تراث الاسلام لا يعالج تراث دين محمد (ﷺ) بوصفه ديناً . وسيستخلص القارىء من الكتاب — وكله عجب — إن تركة الدين الاسلامي الاروبية والشرقية في الحضارة الغربية ، ما بها الكثير من العناصر الاسلامية البحتة . بالعكس كانت زهيدة تافهة في الأمكنة التي مارس السلطان الديني أقوى النفوذ . والأمر يصدق على الشريعة نفسها . لكن الاسلام كان عاملاً جوهرياً لايجاد التراث ورفع شأنه . ففي حماية الامبراطورية الاسلامية ازدهرت العلوم والفنون الموصوفة في هذا الكتاب .

كانت جزيرة العرب مهبط الرسالة المحمدية ، وكانت اللغة العربية هي

السبب فيمـــا حواه كتابنـــا هذا . وكثيراً ما استعملت لفظتا (الاسلام) و (العرب) احداهمـــا محل الاخرى كمرادفين . وكانت اللغـــة والديانة في أيـــام الخلافة الاسلامية العظمى ، وحدة غير قابلة للانفصام ! فالعربية هي (يونانية) العـــالم الاسلامي . ولحظ الاسلام نزلت رسالته في وقت نضوج اللغة التام وكانت الآرامية مجدبة ومملقة إذا قورنت بالعربية . حتى العبرية القديمة في ذروة مجدها فإنها لم تطال العربية بمرونتها واشتقاقها العجيب . فمن معينها الخالص ، أمكن نحت تعابير واشتقاق مصطلحات في غاية الدقة وفقـــاً لمتطلبات الفنون والعلوم الجديدة .

إن أهم مـــا يميز اللغات السامية هو فعلها المجرَّد عن أحرف الزيادة الذي لا يتألف ممـــا يزيد على ثلاثة أحرف إلا ما شذّ عن هذه القاعدة وهو نادر قليل في تلك اللغات لا يستحق الذكر . فاستتبع ذلك حتمـــاً ان ظلّت الكلمات المركبة تركيباً مزجياً للدلالة على أفكار أكثر تعقيداً غير معروفة في اللغة العربية . أفلم يكن من أعجب العجائب أن تستوعب لغة كهذه كل علوم العالم الاغريقي وفنونه . بدون أن تقوم شبهة ما على قصور لها أو جهد تحملته مصادرها في سبيل النهوض بتلك التبعـــة ؟

صلح اللسان العربي للتعبير عن العلاقات ، بإيجاز أكثر من اللغات الآرية لمرونته وقابليته الاشتقاقية الفائقة في الاسم والفعل . فخاطرات (الكَسْر) أو (السَّحْق) و (التسبب في الكسر) و (السماح بالكسر) و (تكسير الواحد الآخر) و (سؤال أحدهم ان ينكسر) و (التظاهر بالانكسار) لهي من مشتقات كثيرة تحصل عليهـــا من أصل الفعل (كَسَّرَ) وهذا يتمّ بتغيير وضع الحروف الصائتة في الفعل ، او باضافة الأحرف الصامتة من غير اللجوء إلى أفعال مساعدة او ضمائر [١] ممـــا نضطرّ إلى الاستعانة به في اللغة

---

(١) وهي على التوالي : كسر ، كسّر « بتشديد السين » ، اكتسر ، إنكسر ، تكسّر ، كاسر ، استكسر ، تكاسر .

الانكليزية . وللاسم أيضاً أوزان وهيئات مختلفة للدلالة على أشياء متنوعة ، كاسمي الزمان والمكان ، وأحوال الجسم ، والالوان ، والمهن وغيرها . ولنكتفِ بمثال واحد . لنأخذ كلمة (دَ - وْ - رٌ) التي تعني بأبسط حال من حالاتهـا (الفتل ، والبرم) ، ها نحن نجد فيها :

« دَوَّرَ ، أدارَ ، داورَ ، تداوَرَ ، إستدار ، دَوْر ، دَوَرَانٌ ، مَدار ، مُدير ، دَوْرة ، دُوار ، دَوارة ، مُدارة » .

ليست هذه المشتقات عرضية بـل ثابتة المكانة معينة الحدود بالعبقرية التركيبية عند العرب .

ويسهل على المرء ان يدرك مدى استيعاب اللغة العربية واتساعها للتعبير عن جميع المصطلحات العلمية للعالم القديم بكل يسر وسهولة ، بوجود التعدُّد في تغيير دلالة استعمال الفعـل والاسم . العرب أمة قوية الملاحظة . فإن كان الجدل التحليلي ليس من ميزات لغتهم فقد سدّوا هذا النقص بوضع اسم قائم بذاته لكل حالة من حالات الموصوف . كالجمل المُعَمَّرَ ، والناقة ذات الافلاء الكثر ، والجواد السريع الخبب ، والناقة الحلوب وغير ذلك مما له أسماؤه الخاصة في اللغـة وما يجعل ترجمة الشعر العربي ، ترجمة دقيقة أمراً شاقاً محفوفاً بأهوَل الصعاب .

إن الجذر الثلاثي باشتقاقاته البالغة الألف عداً ، وكل منهـا متّسق اتساقاً صوتياً مع شبيهه شكلاً من أي جـذر آخر ، يصدر ايقاعاً طبيعياً لا سبيل إلى أن تخطئه الأذن . نحن (الانكليز) عندما ننطق بفكرة مجردة ، لا نفكر بالمعنى الاصلي للكلمة التي استخدمناها . فكلمة Association تبدو منقطعة الصلة بـ Socius ، وهي الاصل . فنحن لا نملك هذه اللفظة ولا لفظة Ad [1] . لكن أصل الكلمة بالعربية لا يمكن يستتر ويستدق على

---

(١) من اجتماعهما تتألف لفظة *Association* ، كما هو واضح ، وتختفي الدال مدغمة لسهولة النطق . (المعرب)

المرء عند تجريد الكلمة المزيدة حتى يضيع تماماً . فوجود الاصل يظل بيّناً محسوساً على الدوام . وما يعد في الانكليزية محسنات بديعية لا طائل تحتها ، هو بلاغة غريزية عند العربي الذي يدرك في الحال جمال التفسير في عبارة « مِنا مِنا تَقيل ، أوْ فرُسين » التي وردت في سفر دانيال (اصحاح ٢٠) يصعب القول ان عبرانية الكتاب المقدس [١] خلت من الاشتقاقات المصنوعة التي هي — كما يدلُّ ظاهر الحال — محاولات مقصودة لايجاد معوّض متطرف عن الاسماء التي ضاعت أصولها الاولى ، لكني لا أعرف أمثالاً فيها كثير تنطّع من قبيل ما يُرى في التفسير الساذج الذي جاء به كاتب عربي لاسم شيخ قبيلة قديم هو (مُزَيْقية) فقال : إنه الرجل الصغير الذي كان (يمزق) ثيابه كل مساء !

والايمان بسمو اللغة العربية المطلق ، هو من الدين عند المسلمين ؛ كذلك امتلاك ناصية البيان في الدوائر المثقفة هو العلامة التي تميز الرجل المهذب . ومع ذلك فمن الطريف أن نذكر أن أحد خلفاء الامويين قبل نهاية القرن الاول الهجري عجز عن تفهيم غرضه لأعراب أقحاح قدموا من الصحراء . والواقع أن لغة جزيرة العرب الاولى الفصحى لن نجدها إلا عند أدباء ما قبل الاسلام وما بعده بقليل . هذا الواقع كان بعيداً كل البعد من ان يثبط المحاولات التي بُذلت لامتلاك ناصيتها فأغرت الباحثين المسلمين من جميع الاقطار على بذل جهود مضنية لمدارسة قواعدها النحوية والبيانية . ولم تبؤ هذه الجهود بالخسران . إذا كان مفيداً لأوربا المثقفة ان تقلّد عصر شيشرون [٢] ، فكذلك هو مفيد للشرق أن يكتسب ذوقاً رفيعاً ، ليلتذ

(١) يقصد بالكتاب المقدس في هذه المقدمة مجموعة التوراة والانجيل واعمال الرسل .(المعرب)

(٢) *Cicero* (١٠٦ — ٤٣ق.م.) خطيب روماني وسياسي وفقيه في اللغة اللاتينية أشهر من أن يعرف . (المعرب)

بآداب لغته الكلاسية [1] .

والسحر الذي لم تتلكأ لغة العرب وآدابهم عن إشاعتهـا في أنفس المنقطعين اليهمـا ، يكمن في وضوحهـا وبيانها الساحر ، في حبّهـا للكلام المستقيم المباشر . وستجد في أمكنة أخرى من هذا الكتاب أمثلة لما قدمه اللسان العربي إلى لغات أوروبا . ستجد كم عاش من الكلمات العربية ليطلع عليها ذلك اليوم الذي قتلتها فيه يد الرينسانس الاوربية ؟ اللغويون وحدهم يعرفون ذلك . ماذا فعـل الاطباء مثلاً ، بلفظة (Soda) التي كانت عنواناً لأول مبحث من الكتاب الثالث في (قانون) ابن سينـا ؟ تلك الرسالة التي تُعتبر (رسالة عالميـة في الصـداع Sermo Universalis de Soda) . ان هذا التحريف البربري لكلمة (صُداع) أي وجع الرأس قد جاء رأساً من مادة الفعـل (صَدَعَ) أي شق وفلق .

نحن ندين للغة العرب بجانب هذا — بدَين كبير في حقل دراسات الكتاب المقدس . إذ مـا اصبحت اللغة العربية لغة عالمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثقى بالعبرية . فقلّدوا العرب او بالأحرى المسلمين غير العرب — في القرن الثالث الهجري ، وأخضعوا لغتهم إلى قواعـد النحو العربي . وكتاب النحو العبري لواضعه (رابي قمحي ت ١٢٣٥ م) الذي كان له تأثـير عميق في دراسة العبرانية بين المسيحيين في اوربا استمدّ مـا لا يُحصى من المصادر العربيـة . وشروحه للكتاب المقدّس التي بناها على هذه القواعد النحوية ، كثيراً مـا يمكن ان تتلمّس آثارهـا في الترجمة المعتمدة لنسخ الكتاب المقدّس القديمـة .

ومنذ بدايـة القرن التاسع والاستمداد من معين اللسان العربي لا ينقطع

---

(١) ان كتاب الاستاذ نيكلسون « مترجمات من الشعر والنثر الشرقيين » ط كمبردج ١٩٢٢ ، ذو قيمة لا تقدر ، فهو يقوم دليلا على فرط المتعة والفائدة اللتين يجنيهما المرء من قراءة الآداب الاسلامية . (المؤلف)

في تفسير الكلمات النادرة والتعابير الغريبة في العبرية . حيث أن العربية وإن صغر سنهـا عن العبرية بألف عـام بوصفها لغة آداب ، فهي اكبر سناً من ناحية البلاغة وفقه اللغة بقرون لا تعد ولا تحصى وكثيراً مـا يُستدلّ على معاني التعابير المحيّرة غير المفهومة في هذه اللغـة – بوصفها تعابير منفردة مندثرة الاصول – من أشباه عربية لهـا شائعة الاستعمال الآن ! فما أسهـل ما تجد للكلمات والمصطلحات التي ضاعت مدلولاتهـا الدقيقة ، تفسيراً وافياً متهيئـاً في المصدر العربي . والواقع انه ليتعذّر على باحث جاد في الكتاب المقدّس ان يستغني عن معرفة مباشرة باللغـة العربية . إن صحائف كل شروح معتبرة على الكتـاب المقدّس ، تجدهـا مزدانة بصورة من الدَّيْن الذي يدين به شُرّاحه للغة العرب ، وتراثها الذي لمّا يزل باقي الأثر حتى الآن .

عندما توقف يوليوس فلهاوزن [1] عن الكتابة في المسائـل العربية ، وهو المستشرق الذي مـا زال لكتاباته سلطانهـا العظيم على دراسة الكتاب المقدّس ، حُرمت دراسة العربية والمعاهـد الاسلامية خدمات عبقري . ولكن الحظ رزقهـا بمن سدّ هذا الفراغ . وأعني به إغناص غولدتسيهر [2] الذي انصرف عن العبرية إلى العربية . ونحن نرى في كتابـات روبرتسن سمث[3] مثالاً بارزاً لمـا يمكن للعادل المنصف أن يفعـل . فكتابه « ديانة الساميين » لم يكن الا مصنّفاً رائعـاً محكماً لتراث العرب وقدماء الكنعانيين .

---

(١) *Julius Wellhausen* : ١٨٤٤ – ١٩١٨ » استاذ مدرسة غوتنغن . له من الكتب المشهورة تاريخ اليهود وتاريخ الدولة الاموية وكتاب في أديان عرب الجاهلية . (المعرب)

(٢) *Ignaz Goldseiher* « ١٨٥٠ – ١٩٢١ » من أعاظم المستشرقين – ولد في هنغاريا وتضلع في العربية على يد شيخ الازهر . وله كتب عديدة في الحركات الفكرية الاسلامية بعد تحوله عن دراسة العبرية . وله أبحاث قيمة في الفرق الاسلامية والعقائد . (المعرب)

(٣) *Robertson Smith* « ١٨٤٦ – ١٨٩٤ » اسكتلندي درس العربية في ابردين ودرسها قام برحلات في الجزيرة العربية . (المعرب)

من العسير علينـــا الكتابة بهدوء ، عن الخسارة التي حاقت بكتابنا هذا ، بموت رصيفي في التأليف سر توماس أرنولد موتـــاً مفاجئاً . كان الطيب الذكر ، صديقـــاً شخصياً لكـــل مساهم في تأليفه ، وكان موته خسارة لا تعوّض في ميدان الدراسات الشرقيـــة ، فضلاً عن انه أحدث في قلوب أصدقائه جرحـــاً لا يندمل إلا بكرور الزمن . ترك موضوعه — وهو تراث التصوير الاسلامي — ناقصاً . ومعلوماتـــه فيه فريدة من نوعهـــا في انكلترا كلهـــا . فرجحتُ ان يبقى مقاله كمـــا تركه ، وجعلته ملحقـــاً للفصل الخاص بالفنون الزخرفية خيراً من إضافة شيء اليه [1] . واضطلعتُ انـــا وسر توماس ارنولد بتبويب الكتاب ، حيث ان الحياة امتدّت به إلى قراءة أغلب فصوله الموضوعة . ومنذ أن اخترمته يـــد المنون والاستاذ نيكلسون يتكرّم عليّ بقراءة كـــل فصل معي حتى الطبع ، وفضلاً عن ادلائه بعدة مقترحات قيمـــة ، فقد سمح لي أن اشاوره في كل ما يساورني به شك .

أمـــا عن ترتيب رسوم الكتاب فأنـــا مدين لمستر نورنكتن A.L.P. Norrington من مطبعة كلارندن . عدا فصلي الفنون الزخرفية ، وفن العمارة اللذين هيـــأ كاتباهما رسومهما .

وقد ارتأينـــا ان نقصر فحوى هذا الكتاب على آثـــار الماضي . ففي وقتنا الحاضر اعترضتْ حركةُ التجديد حركةَ الاصلاح ، في العالم الاسلامي الدّين . وفي الوقت الذي صارت (المادية) تكتسح بالايـــام والساعات أفكار الشرق وآدابه قد يكون من أكبر الرعونة أن نحـــاول التنبوء بمـــا ستنكشف عنه الاحداث الآتية . فمن جهة ينكشف لنا تاريخ الماضي لعلوم العرب والاسلام عن حيويتهـــا الدافقة والفائقـــة رغم انف الهجمات المنصبّة عليهـــا من الداخل والخـــارج . ومن جهـــة اخرى تجد مبتدعات واسعة جداً توصلت اليهـــا الاقطار الاسلامية خلال السنوات القلائـــل الماضية : وربمـــا ساعد

(١) يرد هذا الرأي الذي ارتأيناه بقول المؤلف نفسه أن تأثير التصوير الاسلامي عـــلى التصوير الأوروبي لا يعتد به (المؤلف) .

هذا الكتابُ المطّلعَ الباحثَ على تحديد أهميـــة تلك التغييرات وتتبعهـــا من مصادرها بعطف واهتمـــام .

أمـــا النظام الذي اتبعناه في كتابة الاسمـــاء العربية ، فوفقـــاً لمـــا صدّقته الجمعيـــة الآسيوية الملكية . هذا النظام قد يتسامح في تغييرات معينـــة يمكن أن تجدها بين آن وآخر في مختلف الفصول (يشرح كاتب المقدمة هنـــا ، الطرق المتبعـــة لكتابة الاحرف العربية باللاتينيـــة) . في كتاب من هذا النوع ، حيث كـــل فصل فيه وحدة قائمة بذاتهـــا تجد المواضيع وسيَر الكُتّاب تتكرر اكثر من مرة فلم يكن لنـــا بـــدّ من التنويه وإعادة التنويه . وقد يجـــد القارىء في مواضع ان مؤلفي الكتاب يختلفون في تحديـــد ميراث بعض المظاهر المألوفة في الشرق والغرب ، تباين في الرأي كهـــذا ، آثرنا تركه كـــا هو لتمكين القاريء من الاطلاع على وجهات النظر وتكوين رأيه الخـــاص .

الفريد غيّوم
ام. أي. اكسفورد . عميد كلية كلهام
استاذ سابق باللغات الشرقية في جامعة درهام

اسبانيا والبرتغال

بقلم

جون براند ترند John, Brande Trend (١٨٨٧ – ١٩٥٨)

رائد من رواد تاريخ اسبانيا . استاذ في جامعة كمبردج . شارك في الحرب العالمية الاولى . قام بعدة رحلات في اسبانيا والبرتغال ومراكش ومكسيكو واشتغل في معهد الدراسات الشرقية بلندن . قلد عدة أوسمة في اسبانيا وفنزويلا . من كتبه صورة لاسبانيا الحديثة – ١٩٢١ ، موسيقى تاريخ اسبانيا – ١٩٢٥ ، لغة اسبانيا وتاريخها – ١٩٥٣ وكثير من الكتب الأخرى مما يدور في هذا الفلك .

ان المدرسة الحديثة الاسبانية للمؤرخين العالميين الجدد لا تقر البتة بفضل لتراث الاسلام . منذ مائة سنة خلت، كان الآراء تسرف وتبالغ كثيراً في تقدير أهمية العرب في اسبانيا . ولكن الموضوع صار اليوم غير ذي أهمية في عيون بعض الباحثين لا بل صار يرمقه أذكياء القارئين والمتتبعين بعين الاحتقار . ربما يكون هذا الموقف مؤسفاً باعثاً للأسى . الا أن ثم عوامل تبرر وجوده ليس كلهـا معقولا . فسوء التحقيق في كتاب كونديه Condé [1] الموسوم « تاريخ حكم العرب في اسبانيا » والنتائج الخاطئة المؤسفة التي تورط فيهـا « دوزي Dozy » [2] عن (السيد Cid) تلك النتائج التي اثبتت الابحاث الاخيرة انهـا وهم في وهم ، زد على ذلك الميـل الشديد لنسبة كـل ما يمكن نسبته إلى اصول لاتينية (بتأثير جامعات فرنسا وامريكا) . كان من شأنه أن يؤدي برواد تاريخ اسبانيا Hispantists إلى أن يدفعوا بالدراسات الشرقية إلى وهـدة من التشكك وعدم الثقـة ، لم تفلح في انتشالها الابحاث القيمة التي كتبهـا رجال مشهود لهم بالكفـاءة امثـال « آسين وربـيرا » .

---

(١) جوزيه انطونيو كونديه ١٧٦٦ – ١٨٢٠ مستشرق ولد في بيرالجيا ، وكتابه هذا *Historia de la Deminacion los Arabes en Espana* طبع في ١٨٢١ ونقل الى الالمانية والفرنسية والانكليزية . (المعرب)

(٢) رينهارت بيتر آن دوزي ١٨٢٠ – ١٨٨٤ امام المستشرقين الهولنديين في الامور العربية، عرف بكتابه « تاريخ المسلمين لاسبانيا حتى فتح المرابطين لاندلسيا ٧١٦ – ١١٠١ » ابحاثه ألقت على تاريخ المغاربة نوراً ساطعاً وأوضحت نقاطاً غامضة . درس العربية في لايدن وأنفس ما خلفه هو ملحق ومستدرك القواميس العربية ذكر فيه الألفاظ العربية التي لم ترد في سائر المعجمات.(المعرب)

وكان ثم تأثيرات اخرى تعمـل عملهـا كنتيجة لاحوال اسبانيا الاجتماعية والسياسية الحديثة . وبرزت فكرة لاقت تحبيذاً واسعاً مؤداها : أن الدراسات الشرقية والحلول الاسلامية لمشاكل التاريخ الاسباني وعلم اصول اللغة والفن الاسبانيين قامت كلها على الفكرة التقليديـة الخيالية المشؤومـة التي انتهت في القرن التاسع عشر بالصدام الاسباني الاميركي في العـام ١٨٩٨ بعد غزوات وحروب اهلية وقلاقل . بدأت حركة الازدهار والاصلاح بظهور جيل جديد في السنة ١٨٩٨ . وشجعتهـا والهمتها التعاليم المستقاة من حياة فرانشسكو جنير Francisco Giner [٣] النقيـة الخالصة . أدى هـذا إلى نمو ذلك الاتجـاه العلمي الدقيق الذي يفصح عن نفسه بكـل جلاء في آثـار الاستاذ منيديث بيدال Menedez Pidal [٤] القلمية على الاخص . ولكن من المؤسف كثيراً أن (بيدال) هذا يجد أنى توجه بناظريه (من الملاحم الغابرة ، إلى اشعار « السيد » إلى اصول اللغـة الاسبانية) فروضاً واهيـة الأسس تتعلق بوجود جذور عربية فيهـا : أوهاماً رأى الواجب يقضي عليـه بتقويضهـا وازاحتها عن السبيل قبـل أن يحقق لآرائه شيئاً من النجاح . كان « منيديث » يبذّ كـل قرنائه ومعاصريه عـدة وتموينا . حتى ساد يقين بـأن عالمـاً لغوياً رومانسياً لهو أهـل للثقة والاعتماد في اسبانيا اكثر من أي مستشرق . وان ايضاحاً رومانسيـاً لأي ظاهرة في اللغـة الاسبانية أو الفن الاسباني لهو أحسن وقعـاً من حلول تستند إلى دراسات شرقية . ومهما يكن « فبيدال » نفسه لم يكن قد داخله اي شك في جدوى دراسة الجذور اللغويـة للعربية والاسبانية وضرورتهـا . فقد كان المقـال الافتتـاحي

٣) فرانشسكو جنير دي لوس ريوس ١٨٤٠ — ١٩١٥ قانوني وباحث اسباني ولد في رنده وتعلم في غرناطة ، عرف بشدة اهتمامه بالثقافة الاسبانية والدراسات الفلسفية وتطبيقهـا على أساليب التعليم الحديث (المعرب).

٤) سيرد ذكر هذا الكاتب الاسباني في المتون والحواشي القادمة (المعرب).

لأول عدد من مجلة « فقه اللغــة الاسبانية » التي اسسهــا في العام ١٩١٤ بقلم الاستاذ ميكيل آسين بالاشيوس [٥] .

أثر الاسلام في التاريخ السياسي والاقتصادي

هناك سبيل آخر لنكران الاسبان تراث الاسلام وهو أن المسلمين كانوا العلــة المباشرة او غير المباشرة لكل النكبات التي انصبت على رأس البلاد فيما بعد . وقد كتب واحد من خيرة المؤرخين الاسبان الشباب للقرون الوسيطة مــا نصه « لولا الاسلام لسلكت اسبانيــا الطريق الذي اختارته فرنسا والمانيا وايطاليا وانكلترا . ولو اننا اخذنا بنظر الاعتبــار ما تم فعلا خــلال القرون المتعاقبة فلربمــا كنا نجد اسبانيا في طليعة تلك البلاد . ولكن ذلك لم يكن مقدراً لهــا فقد استولى الاسلام على شبه الجزيرة بأجمعها وبدل مصير ايبريا وكتب لهــا على لوح القدر نصيباً مختلفاً من المأساة الهزلية في التاريخ . كتب لها دور التضحية واليقظة ، دور الحارس والمعلم ، دوراً عظيم الخطر في حياة اوربا ولكنه — كما اتضح بعدئذ — كلف اسبانيا افدح الأثمــان » [٦] .

وكانت اولى نتائج الفتح الاسلامي في العام ٧١١ م هو أن العنصريـــة الإيبرية انتفضت فجأة وعادت تفيض بالحياة . فعلى طول سلاسل الجبال التي تحد اسبانيا الشمالية ؛ من المحيط الاطلنطي حتى البحر المتوسط ؛

---

٥) *Prof. Miguel Asin Palacios* مستشرق اسبــاني في الامــور العربيــة نشر وأحيــا كتبــاً عربية في غاية النفاسة منهــا كتاب « المدخل إلى صناعة المنطق لابن طلموس » ومنهــا رسالات ابن باجة (الوداع ، في النبات ، اتصال العقل بالانسان) فضلا عن القاموس النفيس الذي نشره في مجلة الاندلس ج ٩ السنة ١٩٤٤ في الكلمات العربية الدخيلة على اللغة الاسبانيـــة الحديثة .

٦) سي. سانشيز البورنوث *C. Sanchez Albornoz* من مقالــه « اسبانيا والاسلام *Espana y el Islam* » في مجلة الغرب *Revista de Occidente* مجلد (٧) عدد —

ندّت بؤراتُ مقاومةٍ للغزاة المسلمين . هذه البؤرات تمخضت على مر الزمن بممالك استرياز [٧] (اشتورية) والنافار والبروفانس في البرانس : بقيت هذه الممالك الجديدة تعيش في نجوة بعضها عن بعض زهاء ثمانية قرون لا يربطها الا الدين ورابطة أخرى وهي أن اللهجات المختلفة التي يتكلم بها سكانها كانت يومـاً ما شكلاً من اشكال اللاتينية العامية . بدأت هذه الدول وهي عبارة عن مراكز مقاومة للمسيحيين كدول البلقان — وظلت كذلك وبعد أن مر زمن طويل بدأ الوهن يدب في صفوف الاسلام فلم يعد ذلك الجار المرهوب الجانب ، اخذت كل دولة من هذه الدويلات المسيحية ترسل انظارها المنهومة إلى جهة من الجهات وصارت تطاحن بعضها بعضا في حروب سجال مرة بعد أخرى . وخلقت كل واحدة منها — ايام عزلتها — تقاليد متباينة ولهجات متغايرة . وكانت مملكة كاستيـل (قشتالة) اعظم هذه الممالك وانشطها طراً . على انهـا بقيت — مع ذلك — متخلفة زهاء ثلاثة قرون عن ركاب التقدم الذي حصل في الانظمة التي دفعت باوربا القرون الوسطى إلى الامام بسبب صلتهـا الطويلة بالاسلام . وفي الوقت نفسه أخذت حركة استرداد الاقطار المحتلة تمتد إلى الجنوب . وزادت موارد الملوك النصارى باحتلالهم بقاعاً مترامية الاطراف يقطنهـا مزارعون مسلمون . بينمـا صار رعاياهم النصارى طبقة كادت تكون مهنتهـا الحروب فقط . كانت النتائج الاقتصادية التي تمخضت بهـا عملية استرداد الاقطار الاسبانية تبعث على اليأس . وهذا لا يعني ان أثر الاسلام كان ضاراً بصورة مباشرة . لكن من الثابت انه عرقـل التقدم الاقتصادي للدول النصرانية . بقيت اسبانيا النصرانية تدور طوال خمسة قرون على المحور الاقتصادي

= (٧٠) ص (١٤) نيسان ١٩٢٩ . ان الاصل العربي في اسم اسرة الكاتب (البورنوث— البرنسي : الرجل ذو البرنس) لا تخطئه الملاحظة . (المؤلف)

٧) مقاطعة في اسبانيا الشمالية اوجدها « حنـا الاول » ملك ليون وكاستيـل في ١٣٨٨ وأعطاهـا لابنه الاكبر هنري عندما تزوج بابنـة دوق لانكاستر الانكليزية . (المعرب)

للجنوب المسلم . كان المسلمون واليهود محتكري التجارة . وظلت ممالك المسيحية في اسبانيا زهـاء اربعة قرون يتداول سكانها عملة عربية أو فرنسية . وامتد الاجل بملوك كاستيل مئتي سنة اخرى ولا عملـة ذهبية مضروبة باسمائهم . ولم يكن لدى « المسيحيين الاولين » اي ميل إلى النشاط الاقتصادي لأن استعادة الاراضي المفتوحة (سواء أهو هدف وجداني أم غير وجداني) أدت إلى تجنيد كل الرجال القادرين على حمل السلاح وتعبئتهم لهذه المظاهرة العسكرية . وعندما توقفت عملية الاسترداد الحربي فعلا فيما بين منتصف القرن الثالث عشر والخامس عشر ، أدت روح الطموح بارغونة Aragon إلى التماس سبيل السيطرة في ايطاليا وفي الشرق ، ودفعت بالبرتغال إلى ارتياد مجاهل افريقيا والاطلنطي . بينما حصرت دولة كاستيل جميع ضروب نشاطها في نزاع أسري داخلي وحروب (بارونية) . إذ لم يكن لديها منفذ بحري يدفع بنشاطها إلى الخارج .

أدى اتحاد دولتي اراغون وكاستيل بشخصي فرديناد وايزابللا إلى استسلام غرناطة في العام ١٤٩٢ ونهاية حرب الاستعادة . الحدث الذي صاحبه اكتشاف امريكا . وبهذا الكشف الجغرافي انصرفت انظار أنشط فئة من سكان اسبانيا إلى القيام بأعظم مغامرة في التاريخ . ولم تكن عمليـة تصفية اليهود واخراجهم في السنة نفسهـا أمراً مكروهاً في عيون « المسيحيين الاولين » . ولكن طرد الموريسكيين (وهم الاسبان المسلمون الذين تنصروا لعدة اسباب) لم يكن له الوقع الحسن في نفوس غالبية السكان المسيحيين . إذ وجدت البلاد نفسها فجـأة في مفتتح القرن السابع عشر مجردة تماماً من جميع صناعها الماهرين وبضع مئين الالوف من المزارعين لهذا السبب صار الانهيار الاسباني محتوماً .

ومع ذلك فالعيش في تماس مستمر بالشعب الاسلامي كان يستبطن على الاقل فائدة واحدة . فقد خلق في اقلية ذات قسط ضئيـل من الثقافة — تقطن الممالك المسيحية — روحاً من التسامح عزّ مثيلها في اوربا القرون

الوسطى . فالصليبيون الفرنسيون الذين أعانوا الفونسو الثامن [٨] على كسب معركة « لاس نافاس دي طولوزا Las Navas de Tolosa » في العام ١٢١٢ تولوا عنه ساخطين لما رأوا من مبلغ لينه وتسامحه في معاملة المسلمين المغلوبين . بينمـــا مات (بدور) [٩] الثاني ملك ارغونة وهو يحارب في صفوف الالبيجيين الهراطقة . واحاط عدة ملوك من كاستيل واراغون انفسهم بعلمـــاء مسلمين ويهود واستخدموا معمارين مسلمين واستمعوا إلى موسيقيين مسلمين وتمتعوا ببدائع مـــا انتجته الثقافة الاسلامية . على أن وجود الحرب المقدسة المتواصلة ضد المسلمين في الوقت نفسه ـ ولدت على ممر الزمن مرارة وقسوة في العاطفة الدينيـــة . ولم يبلغ اكليروس اسبانيا من القوة والسؤدد حتى قدر لهذه البلاد أن تحكمهـــا اقلية اكليروسية كانت مصالح اسبانيا الحقيقية لديهم تحتـــل المنزلة الثانية . حتى قيل « ضحت اسبانيا بحريتها الروحية وعظمتهـــا كموطن ، على مذبح الكاثوليكية » .

كان القضاء على الاسلام في الاندلس قد انتهى بتسميم اسبانيا ومـــا لبث أن ذهب ضحيتـــه فرديناند وايزابللا اللذان مزجا جرعة السم لمملكتيهما بأيدٍ طاهرة نقيـــة . لقد نبذا بالدرجـــة الاولى روح التسامح الدينيـــة التقليدية في اسرتي كاستيـــل واراغون وسمحا لنفسيهما أن يخضعا لاراء وروحية الاقليـــة الاكليروسية وحاولا تحقيق صهر مملكتيهما المفككتي العرى بقالب الوحدة الوطنية وجعلهما وحدة طابعها ديني اكثر مما هو

---

٨) ملك كاستيـــل الملقب بالطيب (١١٥٨ – ١٢١٤) ورئيس الاتحاد المسيحي الذي كسر شوكة المغاربة . (المعرب)

٩) احد ابطال معركة لاس نافاز دي تولوزا التي تعتبر بحق اعظم المعـــارك الحاسمة بين الموحدين وبين الاتحـــاد الحربي المسيحي المقدس الذي أعلنـــه البابا انوسنت الثاني على الكفار ومنهم ملك النافـــار وانضم اليهم بعض الاخويات العسكريـــة من الاسبتارية والتمبلرية ووقعت المعركة في سهـــل طولوزا وكان النصر فيهـــا للموحدين اول الامر ثم انتهت بنصر حاسم للممالك المسيحية جعلها مسيطرة على شبه الجزيرة ، ومات بدرو الثاني في الحرب الالبيجية . (المعرب)

سياسي . وسار فيليب الثاني قدماً تحدوه الآراء التي ركزتها الاقلية الكنسية في ذهنه . واشتط إلى درجة التعصب والرقاعة منحرفاً عن طبيعة السياسة التي التزمها فرديناند وايزابللا . وانتهج خلفاء فيليب هذا السبيل فما مرت بضع سلالات بشرية حتى قضي القضاء المبرم على تلك الزهرة الفينانة للفكر الاسباني . وهو التراث الجيد الوحيد الذي تركه العرب في اسبانيا (١٠) .

الاجناس واللغات في اسبانيا المسلمة

هذه هي شكوى مؤرخي الاسبان في العصر الحديث . ومع ذلك فالشيء الذي لا يمكن نكرانه هو أن عرب اسبانيا خلقوا مدينة زاهرة واتقنوا تنظيم الحياة الاقتصادية في الوقت الذي كانت تنوء اغلب اصقاع اوربا تحت نير الشقاء والاغلال مادية كانت أم روحية . اجل فقد لعب عرب اسبانيا دوراً خطيراً في تقدم الفن والفلسفة والشعر حتى ارتفع تأثيرها إلى اعلى قنن الفكر المسيحي في القرن الثالث عشر بظهور توما الاكويني ودانتي .

هكذا كانت اسبانيا — وإن لآخر مرة — نبراساً لاوربا ومشعلا . ولكن من هم اولاء حاملو المشعل ؟ كانت الألسن قد درجت على تسميتهم (بالمغاربة moors) أو العرب : لكن هذه التسمية جوازية إلى حد جد كبير . « فطارق » قائد اول حملة ناجحة في اسبانيا لم يكن عربياً بل من بلاد البربر . كذلك كان القسم الكبير من رجاله الغزاة . والارقام الحقيقية تظهر لنا أن العرب منهم ، لا يزيدون على الثلاثمائة . اما البربر فأكثر من سبعة آلاف . اما القوات التي نزلت في السنة التالية (٨١٢ م) بقيادة موسى بن نصير فقد كانت خليطاً من عرب مختلف انحاء شبه جزيرة العرب ، ومن سوريين واقباط وبربر . وإننا لنتوصل بدراسة الوثائق التاريخية العتيقة واسماء الجديد من الامكنة في اسبانيا (ولا سيما ما هو في مملكة بلنسية) إلى

---

١٠) *Revista de Ocidente* : ج ٧ عدد ٧٠ ص ٢٨ نيسان ، ١٩٢٩ . (المؤلف)

توزيع القبائل العربية في اسبانيا عقيب الغزو المباشر ثم بعد ذلك بصورة تقريبية . وقد نقل الغزاة معهم خصوماتهم القبلية فضلا عن كنى قبائلهم وصاروا يختصمون بسببها في اسبانيا بأشد وأعنف مما كانوا يختصمون وهم في موطنهم الاصلي . ودخل حضيرة الدين الاسلامي كثير من الأسر المسيحية، وترك أكثرها — مع بعض من بقي على دينه — اسماءه المسيحية واتخذ اسماء عربية مع نسبتها العائلية « بنو ... أو بني الـ ... » وحصل تزاوج كثير جداً بين المسلمين والنصارى كأنْ بَنِى أبنُ موسى بن نصير وغيره من قادة الحملة ، بنساء من أسرة وِتزا [١١] آخر ملوك اسبانيا الفيزغوطية [١٢] واصبحت جميع امهات الجيل التالي — مسلمات ام مسيحيات اسبانيات في جميع انحاء البلاد . أما مسلمو الجيل التالي ، فقد فضلوا أن تكون امهات اولادهن من أولئك الشقراوات الاماء اللاتي يبتعن من شمال اسبانيا على أن يكن بنات جلدتهن ، فضلا عن اقترانهن بغربيات في الوقت نفسه . وقد درس الاستاذ ريبرا [١٣] سجلات سوق النخاسة القرطبي لفترات زمنية مختلفة فتوصل إلى أن ابتياع الرقيق لم يكن كما يبدو بالصفقة البسيطة ، إذ كان يجب ان تعقد بحضور الكاتب العدل . ويؤخذ بنظر الاعتبار بكل دقة الاغراض التي تستوجب شراء الجارية

---

١١) أوغيطشه كما يسميه العرب ، لم تكن اسرة الفيزقوط آخر من حكم اسبانيا فقوضها العرب . حيث ان وتزا وهو آخر ملك منهم اسقطه (رودريك : لذريق) عن العرش . فما كان من الملك المعزول الا ان تحالف مع العرب ضد خصمه . ان ابنة وتزا التي تزوجها عبد العزيز بن موسى بن نصير كانت تعرف بام عاصم . (المعرب)

١٢) الفيزقوط *Visigoth* هم قبيلة من قبائل القوط . استوطنوا شمال الدانوب ثم عندما هاجمتهم قبائل الهون البرابرة دخلوا التخوم الرومانية وعبروا الألب واستوطنوا فرنسا واسبانيا . (المعرب)

١٣) خوليان ريبرا في كتابه ابحاث ومقالات *Disertaciones y opúsculos* مجلد ١ ص ١٧ — ٢٥ مدريد ١٩٢٨ (المؤلف) . توفي هذا المستشرق في ١٩٣٤ ، وكان استاذاً للعربية في سرقسطة . (المعرب)

وملكاتهـا ومواهبهـا واسلوب المعاملة الذي يجب اتباعه معهـا . وقد نعمت النساء بحرية ورعاية في حكم امويي اسبانيا تفوق ما كان يتمتع به مثيلاتهن في حكم « عباسيي بغداد » وكما يظهر كذلك انه كان من المناسب جداً لأولئك اللاتي قدر لهن ان يصرن امهات لاطفال اسر عريقة ، أن يكن بيضاوات البشرة وإن أمكن فمن الغاليسيات [١٤] (الجليقيات) فكانت النتيجة ان صار الدم العربي يتناقص في عروق السكان باطراد تمازجه المتتابع على دوام تقادم الاجيال البشرية . وان ظلت أنسال العرب عربية تحمل اسماء اسلافهم الذكور ، فكلما زاد عدد الاسماء العربية اللاصقة باسم الرجل كلمـا قلت نسبة الدم العربي الذي يجري في عروقه تبعاً لذلك . فمن الخطأ اذن ألقول بأن كل مسلمي اسبانيا هم عرب ، وان كـل النصارى هم رومانيون أو قوطيون ، وإن كل هؤلاء الأخيرين لجأوا إلى الشمال هرباً من الفتح الاسلامي . ومن الخطأ القول ان حرب الاستعادة التي استعرت طوال قرون ثمانية قد نشبت بين القوط اللاتين في الشمال وبين عرب الاندلس في الجـنوب.

صـار أغلب المسلمين الاسبان يتكلمون بلغتين منذ ولادة الجيل الثالث أو الرابع بعد الفتح . سواء في هذا ذوو الاصـل العربي الخالص (وكانوا اقلية ضئيلة آنذاك) او ذوو الاصل المسيحي الاسباني . واستخدموا — فضلا عن اللغة العربية (الرسمية) ، اللغة الرومانسية الدارجة لغة تخاطب المستعربين المسيحيين الذين بقوا يعيشون في ظل الحكم العربي . ويفصل لنا (الخُشَني Aljoxani) في « كتاب القضاة بقرطبة [١٥] » بكـل وضوح انتشار

١٤) غاليسيا مقاطعة فرنسية على حدود اسبانيـا في الزاوية الشمالية الغربية منها . (المعرب)

١٥) « كتاب القضاة بقرطبة » للخشني . (الاصل والترجمـة مع مقدمة) وقف على طبعـه (خوليـان ريبرا) . والخشني هو الحافظ العالم ابو عبد الله محمـد بن حارث الخشني القروي الاندلسي (ياقوت،) صاحب التواريخ .ذكره (الحميدي) قال هو اهل العلم والفضل فقيـه محدث ، مات في حدود ٣٣٠ هـ. = ٩٤١ م. طبع كتابه المذكور بالخط المغربي في مدريـد ١٩١٤ . (المعرب)

اللهجة الرومانسية ومبلغ جريها على الألسن في جميع الطبقات بقرطبة كما يبدو ، حتى في ساحـات القضاء وفي بلاط الملك . والواقع انه كان يوجد اربع لغات اعتـاد مسلمو اسبانيا التكلم بها :

١ ـ العربية الفصحى وهي لـغة المتأدبين والبلغاء .

٢ ـ العربية الدارجة وهي لغة دواوين الحكومة والادارة المدنية .

٣ ـ اللاتينية وهي اللغة التي تستخدمها الكنيسة . لغة التراتيل الدينية يرافقهـا شكل خـاص من الصلوات ولا اكثر .

٤ ـ لهجة رومانسية ؛ واكثرها مشتق من اللاتينية الدارجة لكن قدر لها فيمـا بعد أن تكون ما يدعى (بالرومانسية ـ القشتالية أو بالاسبانية) احدى اللغات العالمية التي تقف في مستوى الانكليزية والعربيـة .

كان أول الأمر ـ يصعب على الاميين من السكان الذين انحدروا بالاصل من شبه الجزيرة ان يتدربوا على الافصاح عمـا يريدون باللغة الغربية ـ بأي شكل كان . وفي القرون الاولى التي عقبت الفتح وجد ثم الكثير ممن ارتضوا الاسلام دينـاً ، يجهلون العربية جهلاً تاماً بحيث تعذر تلقينهم فرائض الدين الاسلامي الاساسية . ولم يكن ليدهشنا ان نرى حتى الى زمن متأخـر امرءً لا يعرف شيئاً من العربية ويعين قاضياً . وكان عبد الرحمن الثالث ورجال الحاشية يتندرون ويرسلون الملح والفكاهات عن اللفظ المحرّف للكلمات العربية والرطانة الدارجة في لغة السكان (١٦) وقد روى الخشني بأنه كان يوجد في قرطبة أيامه رجل مسن يدعى « يانير أو جنير Yanir, Giner » (اسم لايسمعه الملم بتطور اللغة الاسبانية الحديثة الا ادركه الحنين العاطفي كان هذا الرجل المسن لا يتكلم بغير الرومانسية (العجمية) ولكنه مشهور

---

١٦) منيديث بيدال (أصل الاسبانية) *Origenes del Espanol* ص ٤٤٢ ط . مدريد ١٩٢٦ . (المؤلف) .

بالفضل لنبله وصدقه حتى ان شهادته كانت مقبولة دون تزكية في المرافعات الشرعية-والقضائية . كان محبوباً للغاية في قرطبة لمناقبه الحسنة ولفرط تمسكه بالدين الاسلامي الذي يعتنقه . دعـاه صاحب الشرطة يوماً ليدلي بشهادته في قضية ضد احد القضاة فأجاب الشيخ باللغـة العجمية « انني لا اعرفه ولكن سمعت الناس يقولون عنه : « بأنه ... » واستخدم تصغيراً للكلمـة العجمية التي نطقهـا وفق قاعدة التصغير العربية . فلمـا نقل الكلام إلى الامير ــ رحمة الله عليه ــ سرّ كثيراً وقال « لا تصدر مثل هذه الكلمة عن هذا الرجل الصالح الا والوثوق بصدقها واجب » وأمر بعزل القاضي في الحال [١٧] .

المستعربة والثقافة الاسلامية

كان تراث الاسلام يتقدم في اسبانيا باطراد مع وجود الحقيقـة التي لا تنكر وهي ان كثيراً من المسلمين في اسبانيا من اصل اسباني وان اللغة العربية لم تكن اللغة التي يتفاهم بهـا العامة او التي يمكن اتقان التحدث بهـا (حتى ان « المقدسي » السائح القادم من الشرق في القرن التاسع وصف اللغة العربية في اسبانيا فقال انها مستغلقة على الافهـام) . فاذا كانت المستعربة المثقفة تتكلم بلغتين ، فان غالبية السكان من جهة اخرى ، امية . والقليل الذي يعرف القراءة والكتابة منهـا كان يفضل التفاهم بالعربية على اللاتينية . وكانت لغة بربرية غليظة الكتبة إذا قيست بالعربية وكل مـا كان ميسوراً من ادبياتها فهو تافه قليل الأهميـة . لذلك وجدنا اسقفاً في قرطبة لايشتط كثيراً في لوم رعاياه لقلة ايمانهم ، بقدر مـا يشتط في تأنيبهم لتفضيلهم الشعر والنثر العربيين على قصص ابائهم الدينيـة. كذلك ادخل المسلمون الكاغد فصارت الكتب العربية تفوق اللاتينية برخص الثمن وسرعة الانتشار .

---

١٧) خوليان ريبرا المصدر السابق ص ١١٨ والاصل العربي ص ٩٧ . (المؤلف) .

ان قرطبة التي فاقت كل حواضر اوربا مدنية اثناء القرن العاشر كانت في الحقيقة محط اعجاب العالم ودهشته ، كمدنية فينيسيا في أعين دول البلقان . وكان السياح القادمون من الشمال يسمعون بما هو اشبه بالخشوع والرهبة عن تلك المدينة التي تحوي سبعين مكتبة وتسعمائة حمام عمومي . فإن ادركت الحاجة حكام ليون او النافار او برشلونة إلى جراحي او مهندس معماريّ أو خائط ثياب أو موسيقي فلا يتوجهون بمطلبهم إلا إلى قرطبة . ونذكر على سبيل المثال أن (توتة Tota) ملكة النافار جاءت بابنها (سانشو السمين) لمعالجته فيها من مرض البدانة ، فأشير عليها بمراجعة طبيب يهودي مشهور . وكان العلاج ناجعاً حتى أن الحكومة انتدبت هذا الطبيب ليتوسط لها في مفاوضة تلك الملكة وعقد معاهدة هامة .

ولكن الشيء الذي يذهل خاطر الرحالة هو الروايات والاخبار المأثورة عن مقر مدينة الزهراء الصيفي الذي يقع على بعد ثلاثة اميال من قرطبة تقريباً ، تلك الاخبار التي تطالعنا حتى على صفحات المقريّ (١٨) الرزينة التي كتبت بعد ذلك الزمن بوقت طويل . ترينا القصر فهو اشبه بالقصور الخيالية (في حكايات الف ليلة وليلة) لا كمجموعة من أبنية . لم يعثر منقبو العصر على شيء منها اللهم الا مجاري المياه (١٩) .

حاق الدمار بمدينة الزهراء بعد خمسين عاماً من بنائها . لكن سقوط الخلافة كان يعني أن ثقافتها أو بعض ثقافتها ، صارت ميسورة للفاتحين او للملوك

---

١٨) المقري ت ١٠٤١ هـ = ١٦٣١ م هو ابو العباس احمد بن محمد بن احمد المقري المولود في تلمسان مؤلفه « نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب » أتى فيه إلى وصف الاندلس بدقة وهو يقع باربعة أجزاء . ط مصر سنة ١٢٧٩ هـ . ونشر في لندن بمجلدين ١٨٤٠ – ١٨٤٣ . (المعرب)

١٩) فلاثكيث بوسكو *Velazquez Bosco* في « مدينتا الزهراء والمرية » *Medina Azzahra y Almiriya* ط . مدريد ١٩١٢ . (المؤلف) .

الطوائف (بالاسبانية Reyes de Taifas) ومـــع ان اشبيلية لم تكن — وهي تحت حكم بني عباد ومنهم المعتمد الشاعر بأقل ازدهاراً وعظمة من قرطبة كما كانت حالها قبل ذلك بقرن ، فان الدول الاسلامية اصبحت الآن اكثر اقتراباً من مسيحيّي الشمال ، وقد انتشر نفوذهم الثقافي في الوقت الذي كان سلطانهم السياسي يضمحل . إن توسع الثقافة الاســلامية إلى الشمال زاد في تشجيعهـــا هجرة المستعربة خلال فترة الاضطهاد التي حدثت ايـــام حكم البربر والمرابطين والموحدين، وعلى الاخص بين السنوات ١٠٩٠ و١١٤٦ . ولاول مرة يظهر التعصب الاسباني على مسرح التاريخ الاسباني ولــكن من العجيب أن يظهر هذا التعصب لدى كلا المعسكرين في وقت واحد تقريباً . حمـــل لواءه في الجنوب البربر المتزمتون؛وفي الشمال الرهبان الكلونياك (رهبانية متزمتة Cluniac) (٢٠) ، ولقد وجد مستعربة بلنسية ان العيش تحت حكم المرابطين محال . عندما تركت (يمينه) المدينة بعد موت (السيد) في ١١٠٢، نزح جميع المستعربة إلى قشتالة.هذا النزوح الجماعي تبعته عدة هجرات . ولقد ساءت حالة المستعربة تحت حكم المرابطين في ١١٤٣ إذ أمر عبد المؤمن بطرد جميع المسيحيين واليهود الذين يرفضون ان يصيروا مسلمين . ومع ذلك فمن العجيب اننا نجد في هذه الفترة من حكم البربر باسبانيا (من ١٠٥٦ الى ١٢٦٩ على وجه التقريب) اسماء عظيمة تسطع في سماء الثقافة الاسبانية المسلمـــة كالبكري ، والادريسي الجغرافيين ، وابن زهر الجراحي الذي عاش في عصر المرابطين . ونبغ في عصر الدولة التي اعقبتهـــا ، الفلاسفة ابن باجه وابن رشد وابن الطفيل وابن عربي المرسي الصوفي . واليهودي ابن ميمون الحكيم . وابن جُبير السائح .

---

٢٠) نسبة إلى بلده كلوني (شرقي فرنسا) انشئت فيها (٩١٠ م) رهبانية للآباء البندكيتين حملت لواء التعليم المتزمت في القرنين الحـــادي عشر والثاني عشر .(المعرب)

كان المستعربة المهاجرون قد نقلوا اساليب معمارية وأنماطاً من الثياب وبعض العـادات الاسلامية وجملة تعـابير مثل quem Deus salvet, cui sit beata requies que Dios mantenga «من يخلصه الله ، كانت له الراحة السعيدة ، وهو الذي يحفظه الله [21] » ولكن ، مثلمـا نشأ تراث الحضارة الاسلامية العلمية في اسبانيا فقد تم نشره في ارجاء اسبانيا كلهـا على يد الفتح المسيحي — بتوسط اليهود — في النصف الاول من القرن الثالث عشر ؛ هذا الفتح الذي كان السبب في دخول عدد كبير من مهرة الصناع المسلمين تحت الحكم المسيحي وفتح طريق المدارسات الاسلامية على رحبه لكـل اوروبا ؛ فقد اخذ التأثير ينتشر بسرعة عقيب فتح طليطلة (١٠٨٥) وسقوط قرطبة (١٢٣٦) والاستيلاء على اشبيلية (١٢٤٨) . وبعد الظفر بغرناطة (١٤٩٢) ، ربما صح القول ان تراث الاسلام وصل خاتمة المطاف خلا ما يتعلق بصناعة الاواني الخزفية وبعض الصناعات الفنية الصغيرة .

ان النهضة العلمية العربية المسبوقة بنهضة علمية فرنسية اعقبتها حركة احياء العلوم الايطالية وبهذا انتهت فترة التأثير العربي .

الهندسة المعمارية . المستعربة والمدجنون

في فصل آخر من هذا الكتاب بحث عن الهندسة المعمارية الاسلامية . فليراجـع .

ان عهدي الخلافة والامارة يمثلها المسجد الجامع بقرطبة[22] (شكل ٧٧) اما مـا يذكرنا بعصر ملوك الطوائف (وهو واحد من عدد قليـل) فهو

---

٢١) مينيديث بيدال : المصدر السالف . (المؤلف) .

٢٢) عن نفح الطيب باختصار : كان كنيسة قبـل الفتح العربي وشاطرهم عليهـا المسلمون عند الفتح وبدأوا بتوسيعه . وقد تحول إلى كنيسة بعد رجوع الاسبـان . ومـا زال قائماً حتى الآن بنقوشه وزخارفه الاسلامية وكتاباته العربية . (المعرب)

الآثار الباقية من الجعفرية Aljaferia في سرقسطة . اما عصر الموحدين فيمثلـه برج جيرالدا ، واعتق قسم من بناية القصر Alcazar [٢٣] في اشبيلية (patio del y eso) بينما يمثل فن أسرة (بني نصر) في غرناطة « قصر الحمراء » Alhambra [٢٤] (شكل - ١) وواجهة قصر جنة العريف Generalife » . وعلى كل حال فثم اسلوبان آخران جديران بالتأمل كلاهما اسباني الطابع وهمـا (العمار المستعربي . والعمار المدجني) فالعـمار المستعربي هو من بعض النواحي رد فعل اسلامي . لكنه خضع مضطراً لمؤثرات جاره الجنوبي الاقوى والاكثر مدنية . ولما كانت اصوله ترجع إلى الاسلوب الذي ساد اسبانيا قبيل غزو العام ٧١١ ، فقد صار الاسلوب العملي المفضل لممالك الشمال المسيحية خلال تلك الفترة حتى دخول الطرز الرومانسي وكالطليعة البعيدة عن القسم الاكبر من الفن البيزنطي ، فهذا الاسلوب يميط اللثام عن مظاهر معينـة تبدو ايضاً في فن العمارة الاسلامية . كالنوافذ المزدوجة (الشماس Ajimas) والطاق الشبيه بحدوة الحصان . وان تاريخ هذا الطاق العربي هو بحد ذاته قضية طريفة . إذ لم تنفرد مباني المسلمين باستعماله ولكنه وجد في كنائس المستعربة أيضاً وقد زعموا ان المسيحيين الذين هاجروا من قرطبة ، على الاخص الرهبان منهم حملوا معهم نظريات لثقافة اعلى ممـا عرف في الشمال بأسره ، ومنها اساليب جديدة في البناء . ان الكنائس البسيطة التصميم التي يعود تاريخ بنائهـا إلى تلك الحقبة ، تفصح عن تأثير قرطبة في شكـل بناء الطاق وفي نظام حفر السراديب وان كان طابعهـا العام ما يرجع اصله إلى الفن البيزنطي . مثال ذلك كنيسة القديس (ميكيل داسكالادا) التي بناها الرهبان المطرودون من الحاضرة الاسلامية في العام ٩١٣ . وقد عرّفت قرطبة المسيحيين والمسلمين على حد

---

٢٣) ويدعى بالقصر الكبير ، شرع ببنائـه عبد الرحمن الناصر في أواسط القرن الثاني وأتمـه خلفاؤه وهو مؤلف من ٤٣٠ داراً . « نفح الطيب » . (المعرب)

٢٤) بنـاه بنو الأحمـر في أواسط القرن الثامن الهجري . (المعرب)

سواء بالطاق العربي . لكن الفضل في ابتكاره لا يعود لها . فلقد كان موجوداً بكل تأكيد في اسبانيا قبل الغزو العربي وكان ظاهراً أيضاً حتى في احجار القبور الرومانية في عصور متأخرة . وعلى كل حال فان المعماريين الاسبان سرعان ما ادركوا مزاياه البنائية والفنية فتبنوه وشاع عندهم استعماله ، مع فارق بسيط هو توسيعهم طرفي كماشة الطاق ، وتضييقهم فتحته من الوسط . ان تأثير قرطبة المعماري منه الطاق « أي العقادة » الشبيه بحدوة الحصان) يمكن أن نراه في مخطوطات المستعربين المزخرفة بالرسوم الهندسية كشروح بياتوس ليبانا Beatus Liébana . كما عرف ايضاً غير ذلك من المخطوطات اللاتينية وفيهـا فعلا هوامش وملحوظات بالعربية تفسر معاني تلك البصمات العربية . ولكن اهم مـا قدمته قرطبة من مبتكراتها الاصيلة المعمارية هو طريقة عمـل السراديب ذات السقوف المعقودة المرتكزة على اسلوب العقادات المتقاطعة والاضلاع الظاهرة المتشابكة . وهذا اسلوب يعالج مشكلة العمـار من الصميم اعني تسقيف الفسحة بالنظام الذي جرى عليه التسقيف القوطي . هذا النظام الذي اصاب نجاحاً وشاع استعماله بعد ذلك بقرنين من الزمن . نقلت انماط العمارة المتقدمة من قرطبة إلى طليطلة وسرقسطة وتجلت روعتهـا ورواؤها في ابنية قرميدية . ان الكنيسة الرائعة المسماة « كريستا دي لا لوث Crista de la Luz في طليطلة (شكل — ٢) كانت بالاصل كنيسة فيزقوطية ثم حولت إلى مسجد ايـام الاحتلال الاسلامي ورممها معماريّ مسلم في السنة ٩٨٠ كما ذكر في كتابة محفورة على واجهة البناية . نجـد الحيطان من داخلها ، قد ازّينت بصفوف من البواكي المتشابكة المسدودة : صفوف من العقادات الجامدة التي لا تنتهي بشيء ولقد قيل ان ذلك الزمن هو اول استعمال لها . اما النموذج الثاني فيتجلى في كاتدرائيتي دورهـام Durham ١٠٩٣ ونورويـج Norwitch ١١١٩ (شكل — ٣) ولقد صارت الاطواق الزخرفية المتشابكة بدعة محببة عند البنائين المسلمين بعد أن خضعوا لتأثير المسيحيين .

اما الفئة المعروفة باسم « المدجنين » فهم موجدو الطرز الوطني الاسباني الذي ربما كان اهم ميزاته هو ظهور الطابع الاسباني فيه على الفن الاوربي . وما خلفوه من آثـــار يمكن رؤيته في مختلف انحاء اسبانيا . على أن موطن تلكم الآثار الحقيقي هو (طليطلة) فهنالك نجد تلك الابراج الكنسية الجميلة المصنوعـــة من القرميـــد عـــلى اشكـــال مختلفة من العقـــادات المسدودة . اما زخرفتهـــا الرئيسية فتتمثل في عدة طبقات من هذه العقادات مرتبة احداها فوق الاخرى صفاً صفاً . ويختلف شكل نوافذ كل طابق عن زميله (شكل — ٤) والابراج ذات النمط المدجني في (اراغون) منفصلة عن الكنائس كالمـــآذن . وهي احياناً مزينة بزخارف على شكل مربعـــات (قاشانية) ذات الوان لألاءة صارخة ، فضلا عن صناعة التكفيت بالقرميد . ولقـــد بني في مدينة تيروله Terule على قارعة الطريق اربعة ابراج بشكل يدع وسائط النقل تمر من خلال طاق في الاسفل . اما في قلعة ايوب cataloyub فالابراج مثمنة الاوجه [٢٥] . وتعد كذلك المنحنيات القرميدية لكنائس المدجنين في (طليطلة) مثال النماذج الجميلة لعمارة القرميد . بينما يسفر الجدار الشمالي لاقدم كاتدرائيتين (بسرقسطة) عن اروع مثل لهذا الطراز من الزخرف . كان البناؤن المدجنون يستدعون في مختلف انحاء اسبانيا الرائع لقصر انفنتادو Infantado في مدينة وادي الحجـــارة Gaudalagara . ولقد كانت الحاجة إلى فنهم عظيمة وعلى الاخص لنحت شواهد القبور ولبناء كنائس اليهود كما هو مشاهد في المباني الطليطلية المعروفة الآن بـ «الترانسيتو El-Trànsito والقديسة مارية البيضاء santa Maria la Blanca . أما « القصر في اشبيلية فقد شاده البناؤن المدجنون للملك بدرو القاسي [٢٦]

---

٢٥) برنارد بيفان كتابه : ابراج المدجنين في أراغون *Tha Mudijar Towers of Aragon* (مصور) مجلة ابولو ، السنة ٩ العدد ٥٣ أيـــار ١٩٢٩ (المؤلف)

٢٦) صاحب كاستيـــل وليون ١٣٣٤ — ١٣٩٩ . (المعرب)

على طرز اسلامي خالص وما زال احد القصور التي كان يشغلها الملك الاسباني (٢٦) .

النجاريات ، الخزفيات ، الاقمشة ، الموسيقى

مهر المدجنون في الصنائع اليدوية (المنزلية) وبرعوا في النجارة وعمل للفخار والنسيج أكثر من أي شيء آخر . فالسقوف الاسبانية المقفصة بالواح الخشب artesonado يعز نظيرهـا في اوربا . اللهم إذا استثنينـا سقف كنيسة بالاتينا capellapalatina في مدينة بالرمو ، وهي من عمل المسلمين ايضاً فالواحها المطعمة والمكفتة لا تقـل عن إختها الاسبانية جمالا وروعة . وما زالت مصطلحات اسبانيا النجارية حتى هذا اليوم عربية . كذلك مختلف انواع المربعات الفسيفسائية الملونة الثولويوس azulejos المألوفة كثيراً في اسبانيا والبرتغال فهي من آثـار المسلمين كما يظهر من اسمهـا (جدول الكلمات) وبعد حرب الاستعادة حلت الرسوم والمناظر (حتى الصورة الكبيرة المرسومة على الحيطان بطريق التطعيم بقطع القرميد الملون) (شكل ـ ٥ ـ) محل الرسوم الهندسية والنقوش . واستعمل القاشاني (الكاشي) في اشبيلية لرصف المذبح الكنسي والدرابزينات الحجريـة والنافورات (حيث نظم تدفق الماء بحيث ينساح على مهل فوق حواف الحوض ليبقى القاشاني المرصوف تحت النافورة ندياً صقيلا) كذلك استخدم في الحديقة العامة المجانية (بدعة انفردت بها اسبانيا) واستعمـل القاشاني والصور المكفتة بالقاشاني في البرتغال بنطاق اوسع . فثم في اوفيرا (Overa) كنيسة غطيت كل جدرانها الداخلية بالكاشي الابيض والازرق .

---

٢٦) حولته الجمهورية المعلنـة باسبانيا في العام ١٩٣١ إلى متحف . (المعرب)

ووصلت صناعة الفخار البراق العربي – الاسباني اعلى قمة الفن عند المدجنين . هذا الفخار يلي بالنفاسة الفخار (البورسلان) الصيني عند الهواة جمّاعيه . واول ما ورد ذكره في القرن الحادي عشر (طليطلة العام ١٠٦٦ وقرطبه العام ١٠٦٨) كما وصف لنا (الادريسي) طريقة صنعه في قلعة ايوب قبل السنة ١١٥٤ .

وثمّ مكانان آخران متباعدان في اسبانيا نالا شهرة في هذه الصنعة اولهما وأشهرهما (مانيسيس Manises) في مملكة بلنسية وثانيهما مدينة (مالقة) . واقدم ما بقي من آثاره حتى الآن يرجع بنا إلى القرن الرابع عشر وان كان قد عثر على قطع أثرية او لُقى تعود إلى ما قبل ذلك باربعمائة سنة في تنقيبات (مدينة الزهراء) . والنموذج الاصيل للخزف العربي – الاسباني له بريق معدني ذهبي اللون لألاء ، وتختلف الوانه بين الياقوتي وعرق اللؤلؤ الاصيل والاخضر المائل للاصفرار . واعتق انماط الزخرفة هي بيزنطية لكن سرعان ما دخلت الاحرف الكوفية المربعة في صلب الزخرفة . ثم استعمل نقش محبب هو كلمة (العافية : بالاسبانية alafia)ومعناها بهذه اللغة كمعناها بالعربية (الرخاء . النعمة . طيب العيش) . والظن السائد أنّ هذا التعبير اختاره الفخارون ليحل محل لفظ الجلالة (الله) ، حتى إذا انكسر الوعاء والاسم عليها ، لا يبقى مجال لموت صاحبها من جراء هذا الانكسار . لقد وجدت كلمة (العافية) منقوشة على قناني الدواء اكثر من غيرها . ومهما يكن فقد ابتدع فخارو بلنسية نقوشاً مختلفة اخرى شكلها مأخوذ من النبات البري الذي يعرف بالعربية (الغالبة) وبالاسبانية (algalaba) وهو نبات معروف في تلك الجهة . واستعملت كذلك اوراق العنب . واخيراً اشكال البيارق والرايات (شكل - ٦ -) وقد ثبت من كل هذا ان صناعة الفخار العربية – الاسبانية كانت وقفاً على البابوات والكرادلة وزهرة الاسر

العريقة الاسبانية والبرتغالية والايطالية والفرنسية [٢٧] ولقد نوه الكردينال خيمينيز – Ximénez بأولئك المراطقة الصناع قائلا : « ينقصهم ايماننا لكن تنقصنا صناعتهم » .

وما كان الطلب على الحرير العربي – الاسباني بأقل من الرغبة في خزفياته . كان مستودعه البيَع المسيحية على الاخصّ حتى تبين ان جملة الاكياس الحريرية الصغيرة التي عثر عليهـا في كاتدرائية « كانتربري » والتي كانت بمثابة محافظ اختام الوثائق ، مما يرجع تاريخه من ١٢٦٤ حتى ١٣٦٦ ، انما هي مصنوعة من وصلات الحرير الاسباني العتيق . هذه النماذج ، لا يمكن أن يتطرق الشك في تفردها عن غيرها بجمال نسجها وصنعتها التي لا تضارع وفي مبلغ دقتها وتعقيدها . وربما عاد اقدم ما وصلنا منهـا ، إلى نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر . و بمجيء القرن الرابع عشر ، ظهرت نماذج حريرية جديدة فاقت الاولى في دقة صنعها وزخرفتها . ظلت هذه هذه الصبغة قائمة إلى ما بعد ذهاب الحكم الاسلامي عن اسبانيا ، وهي تمثل مظهراً آخر لفن المدجنين في القرنيين السادس عشر والخامس عشر .

وطار صيت قرطبة بسبب الجلود التي تنتجهـا المعروفـة باسم « القرطـبي cordovan أو Cordwain » . وقد تعتبر « شركة القرطبيين Cordwainers Co. » أو يعد اسمهـا هذا على الاقل ، جزءً من تراث الامة العربية بمـا تبع ذلك من زمن انجز فيه مجلدو الكتب المدجنون ادقّ الاعمال واروعها . واصاب الصاغة المسلمون الاسبان ، شهرة ايضاً . أما صناع المعادن الاخرى فلم تكن جهودهم المبذولة بأقل من جهود من ذكرناهم ومن سبقوهم في انواع معينة من الصنعة كنقش قبضات السيوف

---

٢٧) س. فان در بوت *C. Van der Put* في « الفن الاسباني » بمجلـة « برلنكتن مونوغراف *Burlington Magazine Monograph* » ١٩٢٧ ، وبعض الدراسات الاخـرى . (المؤلف) .

وتطعيمها بالمينـــا ، وكبعض الحاجات والادوات المستعملة في الحياة اليومية مثل المفاتيح الحديدية التي اشبهت السنتها المسننة هيئة الأحرف والكلمات المكتوبة بالخط العربي الكوفي المتداخل ، واما التقليد فقد جاء آية في الابداع .

من العسير علينا أن نزجي إلى الفنون الصناعية لاسبانيا المسلمة ما تستأهله من ثناء وحمد . على أن الأمر بعكس ذلك في موضوع الموسيقى ، فربما كان يوجد بعض المبالغة في تقدير اثرها . انّ المماثلة الظاهرة بين الموسيقى الشعبية التي كانت تسمع في جنوب اسبانيا وبين الموسيقى التي سمعت في مراكش وغيرها من الاقطار الاسلامية ، جعلت بعض الناقدين يخبطون خبط عشواء . وإنه وإن كان يوجد بدون شكّ علاقة بين الرقصات والاغاني الراقصة الاسبانية الحديثة وبين نظيراتها في مراكش الحديثة ، ومع أن بعض المقامات التي يعتزّ بهـــا موسيقارو « فاس» قد قيل انها من مخلفات غرناطة ، فالتشابه في اشكال الموسيقى الاخرى ملحوظ في اسلوب الاداء اكثر مما هو ملحوظ في فن الايقاع ، ظاهر في الانماط لا في الموسيقى نفسها . ومما لا شكّ فيه أن قصور ملوك القرون الوسيطة في « كاستيل واراغون » لم تكن خالية من الموسيقيين المسلمين الذين وصلت الينا اسماؤهم كما وصلت الينا اسماء زملاء لهم من انكلترا واسكتلندا ، واسماء غيرهم من ارجاء اوربا ، ولكن فيمـــا تأخر من القرون الوسيطة (اعني في عهد كاهن هيتا الكبير) . وكثيراً ما وصف المغربيون بأنهم راقصون اكثر ممـــا هم ضاربون على الآلات الموسيقية ، وإن كان المسلمون هم الذين ادخلوا تلكم الآلات — في مناسبات كثيرة — إلى اسبانيا ، ومنها إلى اوربا — كالعود والقيثارة ، والرباب (وهي الآلة المحببة عند شوسر [٢٨] Chaucer) هي بالعربية

٢٨) جيوفري شوسر (حوالي ١٣٤٠ — ١٤٠٠) احد أساطين الادب الانكليزي الكلاسي عرفه الادب الانكليزي « بحكايات كانتربري » والفكرة التي بنيت عليها تتلخص : أن جماعة من الحجاج المتواردين من مختلف أنحـــاء انكلترا للحج إلى قبر القديس تومـــا في كانتربري

رباب وبالاسبانية ربيل rabel وبالبرتغالية ربيكا rabeca (وهذا الاخير هو المصطلح الشائع الذي ما زال يستخدمه البرتغاليون للدلالة على الكمنجة) .

وفي جزيرة ايبريا ، آلات اسماؤها مشتقة من العربية مثل : البندير العربي (التامبورين tambourine ، بالاسبانية : بنديرو pandero وبنديراتــا pandereta) وعرفت الصنوج التي تحف باطاره باسم « صُنجاس sonjas جمعُها بالعربية : صنوج ؛ وبالفارسية صَنج » .

أمــا البوق الاسباني القديم المسمى (انافيل anafil) فهو النفير العربي ، بينما القطعة الموسيقية المسماة « فانفير fanfare » والتي تُؤدى بعدة ابواق اشتق اسمها كما يقول الدكتور فارمر [٢٩] من صيغة الجمع للنفير أي أنفار . أما القِرّب الموسيقية الاسبانيـــة المسماة (غيتــا gaita) فهي الآلة الموسيقية العربية المسماة (الغيطة hautboy) المعروفة في غرب افريقيا باسم : الليكاتور alligator وهي اقرب كلمة انكليزية للنطق العربي العامي بهــا . وثمّ ايضاً الآلة الاسبانية العتيقة المعروفة باسمي : البوق albogue والبوقون albogon ، واصلها العربي « البوق » وباللاتينية buiccinum بقيت هذه الآلة زمناً طويلاً سراً مستغلقاً على الباحثين حتى وُصفت مؤخراً وصار بالامكان رسم شكل لهــا باعتبارها من الآلات الشائعة في اقليم الباسك إلى الآن [٣٠] . واخيراً تأتي كلمــتا طروبادور trobadour وطروبار trobar (كمــا ألمعنا إليه في باب آخر من ابواب هــذا

= التأم شملهم في احدى الخانــات « التابارد » فقابلهم المؤلف مع صاحب الخــانة واقترحا عليهم ان يقص كل واحد منهم تزجيــة لساعات الفراغ قصتين : واحدة في طريق الذهاب وأخرى في الاياب ومن تحرز قصته أكبر الا عجاب يدعى مجاناً للعشاء في الخانة . (المعرب)

٢٩) دكتور فارمر : راجع « مختصر تاريخ الموسيقى العربية » . (المؤلف)

٣٠) أنظر « رودني كالوب *Rodney Gallop* » في « كتاب الباسك » ص ١٨٣ ط . ١٩٣٠ (المؤلف)

الكتاب) فهما كلمتان من اصل عربي لا شائبة فيه اشتقتامن فعل(طرّب) أي غنى ، أو من فعل التأدية الموسيقية .

وفي إبان اضطهاد العرب وطردهم التدريجي خلال القرن السادس عشر أخذ معشر الغجّر[٣١] التي حطوا رحالهم اول ما حطوا في برشلونةالعام١٤٤٢ وصاروا – كما عُرف عنهم – يتسربون ويحتلون مكان العرب (الموريسكيين) حتى أن بعضهم استقر في الاحياء المهجورة من غرناطة تاركين عيشة البداوة ، عادة الارتحال ، وهم – وان امتهن بعضهم النحاسة والبيطرة – لم يحققوا أي بروز في فنّ أو صنعة خاصة . فكانوا بذلك شرّ خلف للموريسكيين . على انهم صاروا مغنين شعبيين بالتدريج ؛ يرددون الموسيقى التي التقطتهـا اسماعهم اثناء تجوالهم ويرددونها بحماسة واندفاع اشبه بشعلة نار ، وندر أن بذهم في ذلك أحد . اما طريقة الاداء المعروفة عند المبتدئين زمبرا Zambra فعربيتها (زمر) فضلا عن سلوك السامعين ومقاطعتهم المغني بهتافات (اولي ... اولي ! Olé! Olé!) ومعناها (والله والله) فقد بقيت لتذكيرنا بما كان في عهود المسلمين . يبدأ عازف القيثار بتوقيع انغامه وحده بوصلة افتتاحية تمهيدية طويلة ، فاذا تهيأت نفوس السامعين وطربوا وانسجم خيال العازفين الآخرين واندمجوا تماماً في الجو الموسيقي المتهيء ، دخل المغني او المغنية وشرع أو شرعت بغناء صوت طويل النفس هو عبارة عن مقطع (آي، أو، آه Ay) لتجربة صوته ولاكمال تهيئة الجو أيضاً . وقد يبدأ بنواح مرتفع الطبقة مؤلف من مقطعين هما (ليلي .. ليلي Leli Leli) بقي ترديده شائعاً حتى السنة ١٩٢٢ ، وهو أثر آثار العقيدة الاسلامية او ربما كان اصله النداء العربي « يا ليلي يا ليلي » .

على أنّ ثمّ احتمالاً مهما وهو أنّ نظرية الموسيقى في اوربا ، فقد تأثرت

---

٣١) ويطلق عليهم في العراق اسم كاولية ، وهم النور او الجبسي او الجيتانوس او الجيتانوس او الزيكوينر) قوم رحالة يظن أن أصلهم هندي يحترفون الغناء والرقص والبيطرة (المعرب)

بالكتاب المسلمين [٣٢] شأنها في ذلك شأن كلّ فرع من فروع الدراسات السائدة في القرون الوسطى . ففي موضوع الموسيقى ، تُرجمت ما بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلادي عدة رسائل يونانية إلى اللغة العربية ، والفّ باللغة العربية نفسها رسائل موسيقية أصيلة عظيمة الخطر ، دبجتها أقلام الكندي والفارابي وابن باجة وابن سينا وغيرهم . وعندما بدأ طلاب العلم يفدون من الشمال إلى طليطلة ، انتشرت هذه الكتب العربية بالتدريج في اوربا بتراجم لاتينية . ومن عجيب الصدف ان نجد هذه الفترة (اول نصف من القرن الثاني عشر) قد اقترنت بظهور مبدأ جديد في موسيقي الشمال هو ايجاد قيم زمنية محدودة في الغناء [٣٣] البسيط . وابتكار هذه الموسيقى المقننة يعزى احياناً إلى « فرانكو الكولوني » على أنه هو نفسه كان يتكلم عن الموسيقى المقننة كشيء سبق وجوده والظاهر انه كان معروفاً عند « الخليل » قبل القرن الثامن فضلا عن الفارابي (من القرن العاشر) الذي ترجمت آثاره إلى اللاتينية تحت اسم « الفاربيوس » فاقبل موسيقيو الشمال عليها وعلى مدارستها بنهم وتوقان . اشاد (والترادنكتن) اعظم موسيقي القرن الثالث عشر معجباً باساتذة الفنّ العرب . وثمّ موسيقى انكليزي آخر من ابناء ذلك العصر كتب في نظرية الموسيقى ، بلغ حداً انه صار يطلق على القيم الجديدة للعلامات الموسيقية اسماء عربية ، فهو يتكلم عن الموحيم Elmuahym والمريفة Elmuarifa [٣٤] .

---

٣٢) هنري جورج فارمر (انظر اعلاه) في « الادلة على تأثير الموسيقى العربية في النظرية الاوربية » وهو بحث منشور في المجلة الآسيوية ، كانون الثاني ١٩٢٥ ص ٦١—٨٠ . (المؤلف)

٣٣) انظر (غروف *Grove*) في (معجم الموسيقى والموسيقيين) الطبعة الثالثة ١٩٢٧ مادة فرانكو *Franco* (المؤلف)

٣٤) كوسيكر *Coussemaker* المجلد الاول ص ٣٣٠ من كتابه (كتابات عن موسيقى القرون الوسيطة *Scpriptores de musica medii aevi*) (المؤلف) نقول ربما جاءت اللفظة الاولى من « الموحي » . والثانية من « المرفه » . (المعرب)

لقد عرف من نظرية موسيقى القرون الوسطى وقواعدها الشيء الكثير الآن ، ولكن لم يزح الستر بعد الا عن النزر اليسير من فنها العملي . ويفتح لنا فصل « الميزات الاجتماعية للموسيقي في القرون الوسيطة » من المجلد الاول التمهيديّ لتاريخ اكسفورد ، آفاقاً جديدة . ومع ذلك فقد كانت القيمة العملية لنظام الموسيقى المقننة — جليلة الشأن لانها جعلت الموسيقى فناً يمكن التأليف والكتابة فيه بشكل يسهل لعدة اصوات منطلقة في الغناء معاً إن تؤديه. موسيقى كهذه لم تكن معروفة عند الفارابي وغيره من نظريي الموسيقى المسلمين ولعلهم كانوا يجهلون ان موسيقيي الشمال صاروا يطبقون مبدأ كانوا هم ، اول المبشرين به وان الاغنية المسماة « الصيف قادم[٣٥] Sumer is icumen in » وهو الدور العظيم الذي تنشده ستة اصوات وهو من وضع احد رهبان ريدنك Reading حوالي العام ١٢٤٠ قد بذ كلّ الموسيقى المعاصرة سمواً ورفعة . انما هو من طينة وعالم يختلف تمام الاختلاف عن اغاني الطروبادور واناشيد الملك الاسباني الفونسو الحكيم الموضوعة حوالي ١٢٨٣ وهي التي ربما دان ظهورها إلى تأثير المسلمين المباشر .

الكلمات العربية في اللغتين الاسبانية والبرتغالية

ليس ثمّ شاهد على مقدار ما تدين به اسبانيا للاسلام اعظم واقوى من اللغة

---

٣٥) ان هذه المنظومة اخذت اسمها من مطلعها (الصيف قادم) وهي بالانكليزية الاليزابيتية كما يدل عنوانها . ويظن أنها أول ما استحدث من الشعر الغنائي الانكليزي ، وناظمها غير معروف أما موسيقاها فباقية حتى الآن ، ويتم غناؤها بان ينقسم المغنون الستة إلى فريقين متساويين تبدأ الاصوات الثلاثة الاولى بترديد المقطع الاول فما تنتهي منه حتى تتلقفه الفئة الثانية بينما تكون الفئة الاولى قد بدأت بترديد مقطع ثان جديد ، فاذا انتهت الفئة الثانية من المقطع الاول وتلقفت المقطع الثاني تقوم الفئة الاولى بترديد المقطع الاول في الوقت نفسه ، ثم تنتقل إلى الثالث وهكذا حتى تنتهي المقطوعة باصوات متشابكة منسجمة (المعرب)

الاسبانية نفسها ، لكن علينـــا ان نحذر المبالغة في هذه النقطة بالذات ، علينا ان نحدد مقدار هذا الدين بدقة وأمانة قدر الامكان . ففي ايام الفتح الاسلامي (٧١١) كان ثمّ لهجـــة رومانسية في اسبانيا تسلك سبيلهـــا إلى التكوين . أخذت هذه اللغة من اللاتينية الدارجة التي كانت هي الغالبة على ألسن سكان شبه الجزيرة لفترة من الزمن ولقد اثر عنها شيوعها على افواه المسيحيين الذين ظلوا في حكم المسلمين كمـــا سبق فرأينا ، وتخاطب بها بعض المسلمين انفسهم بعد زمن ، وبذلك شقّ عدد كبير من الكلمات العربية طريقاً له إلى هذه اللغة الرومانسية . والداعي إلى ذلك هو الاستعارة المباشرة من اللغـــة العربية ، ووجود اللهجات الاسبانية في حالة من التذبذب وعـــدم الاستقرار في وقت كانت لغة العرب قد شاعت في الجزيرة .

والكلمات العربية الدخيلة اكثرها من فصيلة الاسماء ، اي من مختلف أنواع الأشياء والعواطف والرغبات التي كان – بعضها وما زال يوجد له اسماء عربية في اللغة الاسبانية الحالية مثال ذلك .

طاحونة : tahona ، فُنْدُق : fonda تَعريف أو تعريفة : tarifa . وقد تبين على كل حال – ان الكلمة العربية تأخذها اللغة الاسبانية هي وأداة تعريفها المتصلة بها ومثال ذلك : الحاجة : الجوهرة [٣٦] = (لا الهاجة la alhaja) الرز = (الـ.... أرز el arroz) الساقيـــة (مدلولها اللغوي بالاسبانية : القنال أو الترعة) = (لا أساقيه la acéquia) النقال مدلولها اللغوي بالاسبانية : صبي الخباز = (الاناقالو el anacalo) وربمـــا لا حاجة لنا إلى القول إن هذه الكلمات الاسبانية لم تكن مشتقة من الادب والكتابة العربية بل من عاميتهـــا الدارجة في جنوب اسبانيا ، واللام

---

٣٦) كان الشكـــل المألوف لهذه الكلمـــة في القرن السادس عشر هو *el alhaja* (المؤلف)

في (أل التعريف) كانت في حالات معينة تُدغم اثناء النطق بالحرف الصامت الذي يليه في الكلمة نفسها : النقال (أنـ ... نقال an-naqqal الرز (أر.. ... رز ar-ruzz) الساقية (أسـ... أساقية as-saqiya) الا في كلمتي الحاجة al haja وكلمة القبة al-qubba وما جرى مجراهـا .

واستعمل بدرو دي الكالا Pedro de Alcala وهو المبشر الذي نشر السنة ١٥٠٥ كتابين يعالجان موضوع اللغة العربية الدارجة في غرناطة ، كلمة (أدار a-dar) قاصداً بها (الدار) وكلمة أجَـمْس a-xems) قاصداً بهـا (الشمس) وكلمة (أسُلطان a-çoltan) قاصداً بهـا (السلطان) وغير ذلك . ولكن يجب الاّ نستنتج بأنّ كلّ كلمة اسبانية غير مألوفة ، هي ذات اصل عربي إذا ما ابتدأت بالالف واللام . فالكلمات الآتية يحوم حول اصلها اللاتينيّ الشك مع انهـا تبتديء بالالف واللام :

« الشارع : alameda » و « اللوز almendra » و « وجبة غذاء almuerzo » و « السلك alambre » بينمـا نجد الكلمات التـاليـة « مشمش : apricot او albérchigo او albaricoque (وهذا احد انواع لا تحصى من ثمر الخوخ) هي كلمات لاتينيـة الاصل مرت خلال اللغة اليونانية ثم العربية قبل أن تستقر في اللغة الاسبانية . وعلى كل فالحقيقة هي هي ، وهي ان الكلمات الاسبانية المستمدة من العربية تتضمن اموراً هي من الزم الاشياء للحياة اليومية :

zaguàn : ثكوان عربيتها أسطوان : وهو المدخل إلى البيت

azotea أثوطية عربيتها السطيحة : وتصغيرها سطح وهو السقف المسطح .

toldo : طُلدو وعربيتها ظله : أي خيمه ، (والكلمة بالاسبانية تعني خيمة

alcoba : الكوبة وعربيتها القبة : وهي غرفة النوم عند الاسبان (٣٧)

---

٣٧) والبغداديون وجنوب العراق يستخدمونها بنفس المدلول. (المعرب)

alacena : الأسنة وعربيتها الخزانة : وهي قمطر الثياب .

anaguel : الناكيل وعربيتها النقال : وهو الحامل .

tarima : تريمة وعربيتها طريمة : وهي المخدة ، المسند مجلس القدمين .

tabique : طبيق وعربيتها طبق : و معناها بالاسبانية فاصل .

alfombra : الفمبرة وعربيتها الخمرة : وهو بساط منسوج من سعف النخل

almohada : المهادة وعربيتها المخدة : (وكذلك معناها بالاسبانية) [٣٨]

alfiler : الفلر وعربيتها الخلال : وهو بالعربية والاسبانية الدبوس

bata : بتة عربيتها بطة : رداء خشن ، بطانة

gabàn : غبان وعربيتها قباء : وهو بالاسبانية المعطف .

albanil : البنيل وعربيتها البناء : وهو كذلك بالاسبانية .

andamio : انداميو عربيتها الدعائم : وهي الصقالة بالاسبانية .

almacén : الماسن عربيتها المخزن : وهو المخزن بالاسبانية .

adoquin : الدكين عربيتها الدكان : ومعناها بالاسبانية .الدكان او المقعد الحجري .

alquitran : القطران عربيتها القطران : وهو كذلك بالاسبانية .

alquiler : الكلر عربيتها الكراء : وهو بالاسبانية الايجار .

averia : أفيريا عربيتها عوار : وهو بالاسبانية عيب أو ضرر .

alcanzar : الكنزار عربيتها الكنز : ومعناها بالاسبانية حيازة الشيء والظفر به .

---

٣٨) ويمكن ان تكون المهادة أو المهاد وهو الفراش ، ونراها أقرب . (المعرب)

baden : بادن عربيتها باطن : ومعناها بالاسبانية أرض مخسوفة .

aduana : أدوانا عربيتها الديوان كذلك معناها بالأسبانية .

taquilla : تقليه عربيتها طاقة : ومعناها بالاسبانية دائرة التذاكر (محطة أو مسرح) .

albacea : البصيه عربيتها الوصيّ : ومعناها بالاسبانية المنفذ أو المشرف .

alcalde : الكلدي عربيتها القاضي : ومعناها بالاسبانية العمدة .

albarán : البران عربيتها البراءة : (أي كتاب البراءة) ومعناها بالاسبانية مذكّرة .

fulano : فلانو عربيتها فُلان : ومعناها بالاسبانية : « ما اسمه ؟ »

hasta : هَسته عربيتها حتى : وهي كذلك بالاسبانية .

هذه الكلمات معروفة كثيرة الاستعمال في الحياة اليومية ولو شئنا التنقيب اكثر من هذا فقد تطول بنا القائمة . ولنا أن نذكر ان كثيراً من الضواحي والقرى والمزارع وما يلحق بها هي ذات اسماء عربية . فالفلاح يكيل بذوره بما يسمى : (الفنيقة fanega) وتساوي بوشلا ونصف بوشل – والفنيقة بالعربية هو الكيس الواسع . ثمّ أن الفلاح يقسم الفنيقة إلى اثني عشر « سليمينس celemines » . (بالعربية الفصحى ، ثماني وبالعامية زماني) وكل سليمينس يعادل غالوناً.ولدى الفلاح الاسباني ايضاً مقياس آخر وهو (الروبة arroba) وعربيتها « الرُّبعة » وهو ربع القنطار الانكليزي hundredwieght للاوزان الصلبة وهو وأربعة غالونات للسوائل . كما أن جميع مصطلحاته الخاصة بالريّ انما هي عربية . وكذلك قل عن اسماء مختلف الازهار والثمار والفاكهة والاشجار والشجيرات . وقد دخلت كلمة « السكر azúcar » إلى الاسبانية والبرتغالية وغيرها من اللغات الاوروبية وهي بالاصل عربية (سكر ثم ، شكر

بالفارسية) ولم تؤخذ من الكلمة اللاتينية saccharum كما يحلو الادعاء للكثير من الاسبان . فالكلمتان العربية منهـا واللاتينية مأخوذتان على وجه التحقيق من الكلمة السنسكريتية الدالة على هذه المادة وان اختلفت سبـل الاشتقاق . كذلك كلمـة (جرابي jarabi) التي كثيراً مـا يجدها السائح في جنوب اسبانيا في ثنايا الاعلانات التجارية وهي بالانكليزية (سيروب syrup) كذلك شربت sharbet وكلمة شراب الروم shrub هي الاخرى مشتقة من كلمة (شراب) العربية . كانت التهجئة السابقة لكلمـة خارابي Jarabe هو (شرابي xarabe) من حيث كان حرف x الاسباني يلفظ (شيناً) حتى القرن السابع عشر : وهو ما زال يلفظ كذلك عند القطلانيين والبرتغاليين . وقد تدركك الدهشة لو علمت أن الناطقين بالاسبانية ما زالوا يستعملون العبارة العربية (انشاء الله) . وهذا هو التفسير الاوحد للتعبير الاسباني المعروف (ojalà) والذي كانت تهجئته (oxalà) ثم صار يلفظ حرف x فيه كما يلفظ حرف الشين sh .

ان الكلمات الاخرى المأخوذة من العربية [٣٩] التي بقيت حية في لغة الادب الاسبانيـة صارت تهجر شيئاً فشيئاً بتأثير الصحافة . فالصحافـة الاسبانية وبالاخص الصحافة الاسبانية في اميركا تأثرت بباريس اعظم تأثير ، وان مـا يدعى بالصحافة اللاتينية prensa latina مـا كانت تميل إلى الكلمات التي لا يمكن التوصل إلى معرفة معناها رأساً في أي دولة من

٣٩) راجع دوزي *R. Dozy* ودبليو أي . اج. انكلمان *W.H. Engelmann* في معجم الكلمات الاسبانيـة والبرتغالية المشتقة من العربيـة طبعة ثانية : ليدن سنة ١٨٦٩ . وراجع د. ل. دي اكويلاث *D. L. de Eguilaz* في المعجم اللغوي للمفردات الاسبانية التي هي من اصل شرقي . طبع غرناطة سنة ١٨٨٦ . راجع : معجم اللغـة الاسبانية وهو من منشورات المجمـع العلمي الاسباني . الطبعة الخامسة عشرة – مدريد سنة ١٩٢٥ . كذلك راجع ك. لوكوتش *K. Lokotsch* في « المعجم اللغوي للكلمات الاوربية ذات الاصول الشرقية » طبعـة هيدلبرغ السنة ١٩٢٧ . (المؤلف)

دول أميركا اللاتينية أمـــا أشهر استثناء حديث العهد لهذه القاعدة فيقوم في شخص خوزيـــه مارتينيث رويث José Martinez Ruiz الـــذي كان يكتب دومـــاً تحت التوقيـــع المستعار (أثورين Azorin) . ليس في اسبانيا كلهـــا متفرنس مغـــال في فرنسيته مثله ومع ذلك ، فانّ حبّه لكتاب اسبانيا الاوائـــل ، وتعلقه بمسقط رأسه الاول (هو بلنسي كالاستاذ ريبرا ، واقليم بلنسية مليء بالمنشآت المغربية ، ذات الاسماء العربية ، تشيع في جوه الالفاظ العربية) أدى بـــه إلى استعمال لغة جزلـــة رشيقة لا تعدلهـــا لغة ، بينما حبّه لداخلية بلاده ودقته واسهابه في وصف الاشياء العادية وفرط سروره باسمائها جعل من اولى مقالاته صكاً تضّمن اعترافه الجليـــل القيمة بفضل التراث العربي على اسبانيا الحديثة .

ان الاسباني الجيد الثقافة ما زال حتّى الآن يطرب لدن يسمع الكلمات ذات الاصل الذي امتزج فيه اللسانان العربي والاسباني ، طربـــاً لا يقل عما يشعر به لدن يسمع الكلمـــات التي اختلط جذراها اللاتينيّ والاسباني ممـــا يمكن ارجاعه إلى عصور المستعربة . وأنشد المغنون الجوالون شعر « سيدي my Cid » والاغاني التي سبقته كقصائد كونثالو دي بركيو Gonzalo de Berceo واناشيد عظيم كهان هيثا ، وكنثر الفونسو الحكيم والدون خوان مانويـــل ، كـــلّ ذلك صور من « صفحة بئر عكرة قشتالية » والتي صارت — باصولها اللاتينية العامية وبالاستعارات العربية — ملكـــاً للشعب الاسباني يتجلى فيه طابعه الخاص . ومجمل القول ان تأثير العقول التي لا ترى الحسن فيمـــا لا يكون مصدره باريس ، يؤدي إلى احلال الاتجـــاه الغاليسي محل الاتجاه العربي . وربما لن تجد رجلااسبانيا دون الاربعين يسره أن يفسر لأجنبي حقيقة اصل صناعة تجليد الكتب المعروفـــة حتّى الآن باسمهـــا الـــبربري تفتليتي (tafilete) أو يشير إلى جباية الضرائب الخاصة بزوجات صيادي السمك في مدينـــة

(كورونا) المفروضة على امتعة المسافرين القادمين من امريكا ، باسمها المعروف « الموخاريفاثغو » وجبايتهـا من ضمن واجبات الكمرك (المقطع العربي من الكلمة هو ـ المُشْرِف ـ يضاف اليهـا المقطع الرومانسي وهو ـ آثكو ـ الذي انحدر من الاضافة اللاتينية aticum ـ .

وما قيل عن الآثار التخريبية التي تخلفها الصحافة اللاتينية العالمية ، ينطبق على الصحافة البرتغالية تماماً فقد اوغل مدد من الكلمات الشرقية في تلك اللغة [٤٠] وكان مجيئهـا من المستعمرات البرتغالية في الهند وسبب دخولها الاحتلال الاسلامي للبرتغال . على أن الغريب جداً هو وجداننـا بعض الكلمات العربية التي بقيت منذ ذلك الحين في هذه اللغة ، امّـا انها اندثرت في اسبانيا او انها لم تندمج ، وتتمثـل اقليمياً هناك على ما يبدو . ويوجد كثير من جذور الكلمات الاسبانية السالفة في اللغة البرتغالية بصيغ وصيغ . مثـال ذلك (حتىّ واسبانيتهـا hasta فهي بالبرتغالية até ؛ كذلك (مخزن) : واسبانيتهـا ألماسن almacén فهي بالبرتغاليـة armazem (ارمازم) وغيرها .

والكلمات التالية هي كلمات برتغالية على كـلّ ـ غير مستعملة في اللغـة الاسبانية الحديثة :

alcatila عربيتها : القطيفة (ومعناها بالبرتغالية : السجـادة) مخمـل أو حرام) .

alfaiate عربيتها الخيّاط : (ومعناها بالبرتغالية : الخياط) .

alfândega عربيتها : الفندق : (ومعناها بالبرتغالية : دار الكمرك) .

---

٤٠) س. ر. دالكادو « معجم الكلمات الشرقية » *S. R. Dalgado: Glosàrio Luso-asiático* مجلدان طبع كويمبرا سنة ١٩١٩ و ١٩٢١ (المؤلف) .

٤١) من رأى ومرأى والمرآة العربية .(المعرب)

algibeira عربيتها : الجيب (معناها بالبرتغالية : الجيب) بالدارج الجبيرة وقد عادت إلى العربية من البرتغالية .

azinhaga عربيتها : الزنقة (ومعناها بالبرتغالية : الممشى الضيق وبالدارج الزناقة)

sàfara عربيتها : صحراء (ومعناها بالبرتغالية : الارض القفراء) .

safra,ceifa,aceifa عربيتها : إصفراً والصيف أو صيّف كذلك (ومعناها بالبرتغالية الحصاد) (نضج الزرع بأن اصفّر . أو أدركه الصيف)

alfaça عربيتها : الخس (كذلك معناها بالبرتغالية :) .

arratel عربيتها : الرطل (كذلك بالبرتغالية :) .

والظاهر أن كلمة (باروك baroque) انما هي من اصل عربي وهي (البرجة) أي الارض المتموجة ، وصلت إلى اوروبا عن طريق كلمة barroco وهي تعبير خاص يستعمله صيادو اللؤلؤ البرتغاليون ومتعاطو التجارة به .

اسماء الامكنة بالعربية
في كل من اسبانيا والبرتغال

بقيت اسماء الاماكن غير متأثرة بالصحافة . والطالب العربي يجد في تقري خريطة اسبانيا والبرتغال لذة واهتمامـاً لا يعد لهما لذة واهتمام وانه وإن كانت تلك الاسماء خليطاً معربـاً عن اللغتين الايبيرية والفينيقية القديمتين وكثير منها ذات اصل واضح المعالم في خليط من العربية والرومانسية فاجتماع هذه الامور كلها في صعيد واحد يؤلف مجموعة عجيبـة للأثر الذي خلفته الشعوب الاسلامية في شبه الجزيرة . فثمّ الجبال والتلول والرؤوس والجزر والسواحل الرملية ، والأنهـار ، والبحيرات ، والينابيع الحارة ، والسهول

والحقول والغابات ، والحدائق والاشجار والازهار ، والكهوف ، والمقالع الحجرية ، والالوان على اختلافهـا ، والآثار البشرية في الطبيعة كالمزارع والقرى والمدن والاسواق والمساجد والطرق المعبدة والجسور والقـلاع والابراج كلها صارت اسماء اعلام جغرافية ، وعليه فلفظة (جبل jabal) تظهر في الاسماء التالية : « مونت جبل كـوث monte jabal cuz ، جبل كون jabalcon جبلويـاس jabloyas ، جبلو كوينتـو jabal quinto ، جفليون javaleon وقمـة وسلسلة جبال جفلمبري pico and sierra de javalambre وسلسلـة جبرالـبين gibralbin وجبراليون gibralion وجبل الفارو (جبل الفأرة) gibralfaro بينما نعت جبل طارق gibraltar باسم القائد البربري « طارق » قائد اولى الحملات العربية المظفـرة في اسبانيا . وتظهر لفظة (الكـدية) al - kudya (أي التل) في تسعة أو عشرة اماكن ، لا تراها تخلو من هذا المقطع alcudia ، كما في « كديا كريمادا » اي التل المحروق gudio cremada الواقع في جزيرة مينورقة . ونجد أيضاً) القور : جمعها القرى وهي التلول الصغيرة (في كلمتي alcor, alcora ونجـد كلمـة المدور : مـن فعل دار) في اسم المدينتين القائمتين على نشز من الارض وهمـا المديفر دل كامبو al-modivar del campo ، والمديفر دل ريو al-modivar del rio » وغيرهما . واخذ اسم مرفأ (المرية : almeria) من لفظ المريّة[٣٨] وهو برج المراقبة . ومن المنارة اشتق اسم المرتفعات المسماة « سيرو دي لا المنارة cerro de la almanara » وسييرا دى المنارة sierra de almenara

امـا الكلمة الاسبانية almena (المينة) ومعناها التحكيم والاستحكام ، فلم تأت من الكلمـة العربية (المنعـة) بل من اللفظ اللاتيني (minae)

(٣٨) من رأى ومرأى والمرآة العربية . (المعرب)

الذي ادخل عليه أداة التعريف العربية . بينما كلمة (المنهر almener) تتعلق بأمور الزراعة . ودخلت كلمة (طرف) على اسم (طرافلكار trafalgar : طرف الغار أي رأس الكهف) ووردت كلمة (الجزيرة) في لفظتي (السيرة alcira والجسيراس algeciras) . ووردت (مرسي القلعة) من كلمة القلعة بشكل مستقل كما في كلمة (كالا cala : بمعنى ساحل) وبشكل غير مستقل كما في (كالا - باركا cala barca) و (كالا بلانكا cala blanka) و (كالا دي سان فيسنتو cala de san vicento) و (وكالا سانتوني cala santony) و (وبونتا دي لا كالا punta de la cala) (وتوري دي لا كالا هوندا torre de la cala honda) و (لا كاليتا la caleta) هذا وإن الشواطيء الرملية على مصب نهر الابرو المعروفة باسم (لوس الفاكوس los alfaques) وبما جاءت من الكلمة العربية (الفك) ويذكرنا لفظ (رملة ramla) وهو قاع النهر الرملي باصل اسم (لارمبلا la rambla) وهو الشارع الرئيس في برشلونة . ولكن الكلمة العربية الاكثر شيوعاً من غيرها في الاسبانية مما يمت بصلة إلى النهر ؛ هي (الوادي) وينطقها الاسبانيون هكذا : (كواد guad) مع أنها ما زالت في كثير من الاحيان تبتديء بحرف الواو ، وعليه نجد كواد الكيفير guadalguivir : وادي الكبير و (وكواد الجارا guadaljara : وادي الحجارة) و (كواد الكزار guadalcazar : وادي القصر) و (وكواد الكُطُن guadalcoton : وادي القطن) و (كواد المدينة guadmadina وادي المدينة) و (كواد الراما guadarrama وادي الرملة) و (كوارمان guarroman : وادي الرمان) وثم اماكن اخرى اتخذت اسماً قديماً لكنه تخفى تحت ثوب عربي ؛ ومثل ذلك (كوادیانا

guadiana : وادي أنس) و (كواديكس guadix : وادي اكسي) و (كواد اللوب guadalupe : وادي اللب يعني « نهر الذئب » من حيث أن لفظـــة lupes هي لاتينية) .

وفي اللغة البرتغالية صارت كلمـــة « الوادي » هكذا : اودي odi أو أودي ode ، مثـــال ذلك : odivllas, odiana, odeleites, ribra de odelova وان البحـــيرات والـــبرك الكبـــيرة في اسبـــانيـــا والبرتغال ظلّ اغلبهـــا حـــافظاً اسمه العربي (اعني البحيرة) فنجـــد مثـــلا البفييري albufiere البـــويرة albuera البهيرة albuhera بنالبوفـــار banalbufar والكلمـــات : البركـــة alberca والفركـــة : alverca ومثيلاتهمـــا تتعلقان باسماء البرك وخزانات المـــاء والاحواض . امـــا الكلمـــة العربية (الجبّ) فمرتبطة بالآبـــار والصهاريج مثل اسم « الجبي algibe » . أما القنوات التي تدل عليهـــا كلمة (الساقية) العربية . فنّراها في لفظة (اساكية acequia) وكل هـــذه الكلمـــات اسماء جغرافية شائعة مألوفة في اسبانيا . وكلمـــة (الخندق) الفارسية يمكن ان يربطهـــا الفكر بأمثـــال الكلمات « لاغوانـــا دلا خوندا lagnna de la junda و « خندولا jandula » و « خنـــدوليلاّ jondulilla » وفي المكـــان الذي يطلق عليه اول هذه الاسماء الثلاثة هلك القسم الاعظم من الجيش الفيزيقوطي في النصر الحاسم الذي ناله « طارق بن زياد » ٧١١ م. وهنالك مكان معروف لنبع مياه حارة اسمه « الهما alhama » وهو من (الحمى) العربيـــة .

إن الغابات والاحراش نجد فيهـــا مقطع (الغاب algab) وهي من كلمـــة (الغاب) العربيـــة . كذلك (الغيد algaida) من (الغيظة) . امـــا المروج فقد ظلت محتفظة باللفظ العربي : المرج . وذلك في كلمـــة

(المرجم almargem ، وهي لشبونية) و (المرجن almargen : وهي مـــا لقية) و (المرشا almarcha : وهي لاَمَنْكية) . وتذكرنا الحدائق بأصل اسمائهـــا العربي (جنة العريف generalife ومعناهـــا حـــديقة المهندس او المراقب) . وتركيب (المينـــا دي دونـــا almina de dona فيه كلمـــة (المينة) وهو سوق الحديقة . أمـــا حقول الشعير (القصيل) فقد اشتق منه اسم (الكاصر داسال) في البرتغـــال . أما زهر دوارالشمس (العُصفر)فقد دخل علىاسم فنتاديلوس الأزوريس venta de los alozores) واشتق مـــن زهر اغصان الطرفـــاء اسم (طرفـــة tarfa) وقـــد ورد عن الزنبق البري (الزُنج) كلمـــات مثل (زمبوجيرا وازمبوجا) وهما برتغاليتان . و (ازمبق) و (بيوترا دل ازمبج) وهو مكان في زفرا zafra . وهناك مصطلح جغرافي كثير الشيوع اخذ من اسم لون هو (البيدا : albaida — البيضاء) . أما القصر الذي كان يعيش فيه ملك بني الاحمر، فهو (الهمبرا — الحمراء) .

وثم اسماء جغرافية شائعة اشتقت من كلمـــة (المعدن) بهذا الشكـــل almaden . ومن الحقـــل (القرية) جاء اسم (الكريه دي كوني alcaria de cune) . وفي البرتغـــال يوجد (الكريـــه رويفي) وفي اسبانيـــا عدة اماكن يطلق عليهـــا اسم (القورية alqueria) . واصبحت كلمة القرية (بمعنى الضيعة alcidia) شائعة في شبه الجزيرة بأسرهـــا . ومن التعابير التاليـــة يظهر نصفها العربي (اي المدينة) بكل وضوح :

مادينادل كامبتو ، مادينادي ريو ثيكو ، مادينادي بومـــار ، مادينادي سيدونيا ، مادينـــا سيلي لاكويادي مارينا .

ويظهر لفظ المسجد (المكسيدو mezquito) في عدة تراكيب ، كمـــا أن لفظ (السوق) (وإن كان (٣٩) يعرف رسمياً بالمركادو elmercado)

---

٣٩) *En el azogue qnim mal dice malaye* ومعناها : « من يتكلم في السوق شرا يسمع =

فهو مـــا زال شائعاً على السنة سكان الريف بهذا الشكل : (ال ازوك el ozogne) مثل « بورت ازوك » وقد ظـــل موجوداً إلى الآن في مثل شهير كما بقي في اسماء الاعلام ايضاً ، مثل ازوكسادي هينارس.وازو كودفر الطليطلي (وهو سوق الدواب في تلك المدينة المعروف في العصور الوسطى باسم : سوق الحيوان zoco de las bestias) وخـــرج من الاسماء العربية للقلاع والحصون اسمـــاء جغرافية عديدة ني اسبانيا ، فمن لفظ « القلعة » جاءنا ما يأتي :

الكالادي هينارس ، الكالادي جسبرت ، الكالادي كاديرا وغيرهـــا من الاسماء . ومن هذه الكلمـــة نفسها — بعد حذف اداة تعريفهـــــا العربية — صدر : قلعة ايوب ، وكالاستوراو ، كالاتروفي كالاتانزور ، كالاتورارو . ومن تصغيرها (قليعة) ، جاءتنـــا (الكليئة alcolea) وعلى هذا المنوال جاءتنا من (كلمة — القصر العربية : باللاتينية : كاستروم castrum) اسمـــاء جميع الامكنة الاسبانية المتضمنة مقطـــع (الكزار alcazar) بينمـــا جاء من تصغيرهـــا (القصير) : لفظة (الكوزير alcocer) وفي كلمـــة القصبة ، تظهر جليـــاً الكلمة الاسبانية (الكزبة) والكلمة البرتغالية (الكاسوفاز) . وبالطريقة نفسها اطلق لفظة (القنطرة) الغربية ، الاغريقية الاصل — على كثير من النقط الجغرافية الاسبانية المعروفة باسم « الكنطرة alcontara » . انهـــا اطلقت على كل مكان وجد الفاتحون المسلمون جسراً رومانياً . وصار لفظ « الطليعة » العربي — وهو برج المراقبة — لفظاً اسبانياً هو« أتاليه atalaya » ولصق بأمكنـــة عدة من جملتها « اتاليا

ـشراً » . هذا وإن المعنى العربي المألوف لكلمـــة (ازوك *azogue*) هي الزئبق (الفضة الرجراجة) وعربيتهـــا (الزاووق او الزوقة) . (المؤلف)

دي الكالا » وورد من غير اداة التعريف العربية هكذا « تاليور ، تالا يولا ، وتالايولس » وان الطرق المعبدة او المرصوفة التي ربمـا كانت رومانية الاصل اطلق عليهـا الفاتحون المسلمون اسم الرصيف ، ومنهـا جاءت كلمـة « الرصيف arracife » و « رزافة » ومن كلمـة الضواحي « الربض » اشتق اسم اسباني شائع هو « الربل arrabel » . وانّ لفظ « الرابطة » من الناحية الثانية يدل على الحُجْرة او الصومعة التي يتوقع المرء أن يجد فيهـا حارساً ربمـا كان شاكي السلاح « مرابطاً » . اما « الصومعة » فهي دار مبنيـة بالحجر تخفرها حامية يقظة قوية وهذا اللفظ ينم عن « الرابدة . الرابيدة ، الرابدي ، الرابتة » الآن . وتعرف ضواحي المدينة بـاسمي البرا والبلد » ولهمـا مشابه باسماء عديدة منهـا « البلات والبلاتي والبلوت » واحياناً تعرف الابراج الواقعـة خارج الاسوار باسماء منها : تروّ « البرج البراني terres albarranas » بينمـا يحي اسم « البراسين albarracin ذكر الحقيقة القائلة ان القبلية البربرية المسماة « بني رزين » هي التي خلعت اسمها على ذلك المكان الذي نزلت فيه ، فبقي يحمـل اسمها حتى الآن . أما الاسماء التي تبدأ بأحرف « بنـا bena وبني bini وبيني beni » فهي كثيرة وشائعة جداً على الاخص في اقليم بلنسية وجزر البليار من امثال : بناداليد ، بنالكسبون ، بنالوكسيل ، بنـا جرافي ، بنا ميجي ، بناوجان ، بنارّابا ، بناو دلاّ ، بني أجان ، بني كارلو ، بني كاسم ، بني فياد ، بني جينم ، بني مامت ، بني سيد ، بني سالم ، بني أدريس ، بني خلف ، بني ميموت ، (ميمون) بني صفوا (صفوة) ، بني جرنس : وكلمات اخرى غيرها لا حصر لها .

تريـنـا اسماء الامكنة والالفاظ الشائعة التي بقيت في اللغة الاسبانيـة حتى الآن مدى تأثيرها باللغة العربية في خير اوقات نموها . إذ ما اهلّ القرن

العاشر ، حتى كانت بسائط الحياة الاسبانية قد تأثرت بالاسلام اعمق تأثير . هذا التأثير امتد بسقوط طليطلة ــ فشمل سائر انحاء اوربا . ومنذ أن خرب البربر قرطبة في مفتتح القرن الحادي عشر ، صارت طليطلة تتسنم بالتدريج مركز الصدارة في العلوم الاسلامية باسبانيا . وبقيت محتفظة بهذا المركز إلى ما بعد الفتح المسيحي ١٠٨٥ م.

ثم وان كان بلاط الملك الفونسو بلاطاً مسيحياً بالاسم (كما تأثر خطاه في هذا المضمار بلاط فردريك الثاني في بالرمو بعد ذلك الزمن بمائتي عام تقريباً) فقد كانت مسحة المدنية الاسلامية تغلب عليه . ولقد اعلن الملك الفونسو عن نفسه قائلا : انه ملك الديانتين .

كانت مدارس طليطلة تجتذب طلاب العلم من جميع انحاء اوربا . وبضمنها انكلترا ، ونبغ من تلامذتها الاوربيين روبرتس انكليكوس Robertus Anglicus اول من ترجم القرآن الكريم . ودانييل مورلي Daniel Morly وميخائيل سكوت، وادرلاد الباثي وهؤلاء وُصفوا في جزء آخر من هذه السلسلة [٤٠] بدقة وتفصيل انباء مغامراتهم وجهودهم وحيلهم وتدابيرهم التي كانوا يحكمون نسجها للظفر بترجمات لاتينية لآثار ارسطو واقليدس وغيرها من الكتب التي لم تكن ميسورة الا بالعربية . فلا حاجة لتكرار ذلك هنا .

واعظم هبة قدمها المسلمون الاسبان للفكر الاوربي ، هي آثار الفلاسفة الغابرين (كما كنا قد اوضحنا في فصل آخر من الكتاب) وانهم ولو كانوا قد تبنوا الالهيات الاسلامية الأكثر تعصباً والأضيق فضاء ، فقد اطلقوا الفكر حراً يجوس في التيارات الفلسفية والفكرية . وانه ولو كان حكام البربر من مرابطين وموحدين قد اتصفوا بشدة وغيرة على الدين ، فانهم تسامحوا

٤٠) راجع كتاب تراث اسرائيل : ص ٢٠٤ وما بعدها . (المؤلف)

في امور التفكير الفلسفي الحر لا بــل شجعوا الفلاسفة على ذلك ببعض تحفظ وبذلك ترك الفلاسفة احراراً لا يحد من عملهم الثقافي عائق ، شريطة الا تذاع هذه التعاليم على الدهمــاء او تنشر بين العامة .

ان اعظم مفكري الاسلام في اسبانيا هم ليسوا من ابناء عصر الخلافة اللامع في قرطبــة . فقد نبغوا في عصور التفكك والانهيار التي تلته . هؤلاء الفلاسفة احيوا فلسفة اليونان ومزقوا عنهــا أكفانها وبالاخص آثــار ارسطو . والظاهر أن مؤرخي اليونان وكتابهم المسرحيين كانوا غير معروفين عند هؤلاء الفلاسفة العرب ، ولكنهم قدموا للغرب ارسطو قبل انتعاش حركة احياء الدراسات الاغريقية بعدة قرون ، تلك الحركة التي جاءت على اعقابها مباشرة حركة احياء العلوم ، التي كانت احدى الاسباب المباشرة لحركة الاصلاح الديني . هؤلاء الفلاسفة كمــا يظهر — لم يعرفوا او يكادوا ، النصوص الاغريقية ولم يتراجعوا من هذا الاصل ، مباشرة فقد كانوا — كقاعدة ثابتة — يترجمون عن منقولات سريانية وسيطة بين الاصل الاغريقي وبين الترجمة العربية . فاذا رغب الطالب الاسكتلندي أو الانكليزي ، الاستزادة من ارسطو والتعمق فيه ، اكثر ممــا يسنح له من المترجمات اللاتينية الميسورة ، فلا مندوحة له من الرحيــل إلى طليطلة ليتعلم هناك كيف يقرأ كتب اليونان باللغة العربية . ان انتقال العلوم اليونانية إلى الغرب بدأ من بغداد وجاء به وسطاء مسلمون ويهود إلى مسلمي اسبانيا ومن هناك حمــل إلى الطلاب والتلامذة الجوالين ثم إلى اوربا المسيحية بواسطة اليهود ايضاً .

التأثير العربي على الادب الاسباني

الاول

فصلنا فيمــا سبق ، المظاهر الادارية والاقتصادية والفنيــة لمدنية الاسلام

في اسبانيا ، كما أن فصلا آخر من هذا الكتاب قد تناول بحث تأثيرها على الادبيات الاوربية . على كل – فثم بعض ما يجب قوله فيما يتعلق بتأثير الفكر الاسلامي على الادب الاسباني .

في عصر شعر الفروسية « ١٠٥٠ – ١٢٥٠ » كانت المؤثرات فرنسية وتيوتونية اكثر مما كانت عربية . والملحمة القشتالية المسماة « قصيدة سيدي » هي شكل من اشكال نشيد جهاد الفرسان ، ولو ان البطل كاد يكون معاصراً لاول مغن اشاد بجهاده ومآثره ؛ ولم يكن (كما هو الحال عند رولاند) بطلا نصف خرافي ، مات قبل ذيوع اناشيده بعثات من من السنين . يرجع تاريخ هذه القصيدة إلى حوالي ١١٤٠ م بينما مات روي دياز دي بيفار Reuy Diaz de Bivar اي السيد – سنة ١٠٩٩ (ولقبه عربي بالطبع فهو يقرأ بالشدة على كرسي الياء في العربية الفصحى ، وبالسكون عليها في الدارجة) . ان امتزاج اللغتين الجاريتين إذ ذاك على الالسن لا يمكن ان يكون خيراً من اللقب المألوف الذي كان اتباع السيد ينادونه به (يامو سيد yamio cid) ولو كان تابعه ممن يتكلم العربية لقال (يا سيدي) وفي الفترة الثانية (١٢٥٠ – ١٤٠٠) تقريباً كان أحد المؤثرات الخارجية الرئيسية على الادب الاسباني ، عربياً لا شك في عربيته . فقد فتحت ابواب العلوم الشرقية واقاصيصه – على مصاريعها لتغترف منها اسبانيا واوربا على حد سواء بعد احتلال طليطلة ١٠٨٥ م . هذه المدينة أضت مدرسة للترجمة والنقل عن اللغات الشرقية . وكان بطرس الفونسي (وهو اسباني يهودي متنصر عمّده اشبينه الفونس السابع) اول من قدم لاسبانيا الحكايات الهندية قبيل ١١٢٠ م بمجموعة الاقاصيص الشهيرة المعروفة (التأدب الاكليريكي) . واخذت الترجمة الاسبانية للحكايات الهندية المعروفة (بكليلة ودمنة) من النص العربي

مباشرة ١٢٥١ [٤١] فسجلت بذلك اسبق محاولة لنشر الأدب القصصي باللغة الاسبانية . امــا قصة الحكماء السبعة (سندباد أو سندبار) ، فقد ترجمت من العربية للامير الصغير دون فادريك حوالي ١٢٥٣ م باسم (كتاب مكائد النساء وحيلهن) [٤٢] وعقيب النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، صارت كتب الحكم ومجموعة الحكايات في اسبانيا — لا تعد ولا تحصى : منهــا ترجمة مفقودة للاسطورة البوذية (برلام ويوشافاط) . وكتاب امثــال للحروف الابجدية (الذي جمعه كليمنت سانجيث دي فرسيال)[٤٣] . والكاتب الغريب العنوان (كتــاب القطط libro de los gatos) الذي ربمــا كان تحريفاً الأصل كتاب القصص (libro de los qetos: quentos) المأخوذ من مصدر عربي منقولا عن « الاحاديث » للراهب الانكليزي اودو الجريتوني Odo of Cheriton [٤٤] . والقصص التي تضمنتها هذه المجموعات تردد ذكرها دومــاً في الادب الاسباني حتى عصر الكتاب الدراميين في القرن السابع عشر . وان اعظم المسرحيات الاسبانية « الحياة حلم lo vida es sueno » انمــا هي قصة « كرستوفر سلاي »

---

٤١) نشره ج. اليماني *J. Alemany* (مدريد : ١٩١٥) و : ا. غ. سولا لنيده *A. G. Solalinde* (مدريــد : ١٩١٧) (المؤلف) .

٤٢) نشره د. كومباريتي *D. Gomparitte* (ابحــاث عن كتاب السندباد *Researches Respecting the Book of Sindibad* — ليدن ١٨٨٢) و : أ.بونللا *A. Bonilla* وسان مارتان *San Martin* (مدريــد : ١٩٠٤) (المؤلف) .

٤٣) نشره أ. موريــل فاشيو *A. Morel Fatio* في رومانيــا السنة ١٨٨٨ . (المؤلف)

٤٤) نشره س. ي. نورثب *S. E. Northop* في « فقه اللغات الحديث » ١٩٠٨ . (المؤلف)
امــا اودو الجريتوني المتوفي سنة ١٢٤٧ فهو واعظ انكليزي وكاتب حكايــات حكميــة انجزهــا العام ١٢١٩ . (المعرب)

في مسرحية « ترويض الوُقاح [٤٥] » ، (وهي ايضاً قصة النائم يصحو) في الف ليلة وليلة . والاصل في الاثنين على كل حال هو قصة (برلام) الهندية .

الفونسو الحكيم

كان الفونسو العاشر « الحكيم el sabio » اعظم تلامذة العلوم الاسلامية في اسبانيا المسيحية . فقد بوشر تحت رقابته ورعايته المباشرة ، بتأليف عدد من الكتب الجليلة ، جمع اكثرها من مصادر عربية يسرها له اعوان من اليهود [٤٦] . وآثاره النثريــة (أن نثره السهـــل البسيط الشبيه بالنثر الشرقي هو أصل اسلوب الدراسات الاسبانية في القرون الوسطى التي تخلف في نفوس متداريسهـــا اعظم اللـــذة والاستمتاع) هي مجموعة قوانين الاحزاب الستة las siete partid اشبـــه بمنجم حفـــل بمعلومـــات عجيبـــة عن الحياة الاسبانية وعادات ذلك الزمان ولقد خصص من كتابه (التاريخ العام) فصلا ترجم فيه حياة النبي محمد (ص) [٤٧] العجيبـــة تقع مـــا

٤٥) في مسرحيـــة شاكسبير المسمـــاة (ترويض الوقاح the taming of the Shrew) تنبغ شخصيـــة الحداد المدعو كرستو فرسلاي Cristopher Sly عمـــد المؤلف إلى نسج اضحوكة عنه وجعلهـــا مقدمة لمسرحيتـــه ، وعرض فيها كيفيـــة التقاء سيد نبيل اثناء خروجه للصيد بهذا الحداد ، وكيف نقلـــه غائبـــاً عن وعيـــه إلى قصره وأحاطه بمظاهر الترف والتعظيم وأوصى أن يعامل معاملة رب القصر سخرا به.، حتى إذا شبع منه هزؤا نقله غائباً عن الوعي إلى دكان حدادتـــه . وتذكرنا هذه القصة طبعـــاً باصلها العربي في الف ليلة اعني قصة « الحمال والسبع بنـــات » (المعرب) .

٤٦) انظر كتاب تراث اسرائيل ص ٢٢٢ – ٢٢٥ (المؤلف) .

٤٧) منيديث بيدال « مقدمة في التاريخ العام Primer Cronico General طبع في مدريد في العام ١٩٠٢ ص ٢٦١ – ٢٧٥ كذلك انظر ا . غ سوليلانده (الفونسو العاشر . الحكيم : مقتبسات Alfonso X el Sabio : Antologue) ج ١ ص ١٥٢ – ١٧٢ طبع مدريد ١٩٢١ . (المؤلف)

بين صحائف ٤٦٦ – ٤٩٤ ، كذلك هناك (التاريخ العام الكبير) وهو مفصل مسهب بوشر الآن بطبعه للمرة الاولى [٤٨] . وثم دراسات الفونسو الفلكية ومن ضمنها « الازياج الالفونسية » وهي مجموعة من نتائج الارصاد المأخوذة في طليطلة ، وقد شاع استعمالها في جميع انحاء اوربا ، وظلت موضع اعتماد عدة قرون . وبمعرفة الفونسو المذكور الف كتاب « الجواهر » وهو عبارة عن رسالة في فضائل الاحجار الكريمة . وثم كتاب في الالعاب ، يتضمن العاب النرد والطاولة bockgammon وضروباً من العاب الشطرنج ، اداؤها يقتضي رقاعاً مختلفة الاشكال متفاوتة الحجوم .

يمثل الشطرنج الطابع الاصيل للتراث الاسلامي بحيث يستأهل منا أكثر من الذكرى العابرة . فالشطرنج الاوربي الحديث هو الخلف المباشر للعبة الشطرنج الهندية العتيقة . اخذها الفرس ثم نقلوها إلى العالم العربي واخيراً اقتبستها اوربا المسيحية من المسلمين [٤٩] . اننا نجد هذه اللعبة قد سميت في اغلب اللغات الاوربية باسم الملك : الشاه (بالفارسية) وسكاشي scaci بلاتينية القرون الوسطى (ومعناها رجال الشطرنج) . لكن الكلمة الاسبانية : الجدريز ajidrez (كانت اولا axadrez او acederex) مع الكلمة البرتغالية xadrez ، همسا مشتقتان من (الشطرنج) العربي . وهذا اللفظ استمد من الفارسية . واصله سنسكريتي بلا جدال . وكثير من مصطلحات الشطرنج المستعملة هي فارسية كقولك (جك ميت check mate) فهي مثلا تعبير : الشاه مات . ولا يعني هذا ان الملك مات حقاً .

---

٤٨) « مدريد مركز الدراسات التاريخية » ج ١ سنة ١٩٣٠ . (المؤلف)

٤٩) انظر مورى *H. J. R. Murrey* في كتابه « تاريخ الشطرنج *A History of Chess* » ط . اكسفورد ١٩١٣ (المؤلف) .

لكنهـــا دلالة على انه في وضع حرج او انه قد اندحر [٥٠] . وان قطعة القلعة (الرخ rook ، castle) هي (روخ roque) الاسبانيـــة وهي اللفظة الفارسية (الرخ) ، الجبار المخيف الذي لقيه السندباد البحري . ولقد تبين على كـــل حال ، ان هذه الكلمة كانت شائعة الاستعمال بين المسلمين في اسبانيا حيث اطلقوهـــا على عجلـــة الركوب المسمـــاة (chariot) [٥١] وفكرة العجلة تفسر بالبداهة الحركة المستقيمة والقوة المدمرة (للرخ) في الشطرنج الحديث . وفي عدّة شطرنج قديم منذ القرن السابع عشر سرت اشاعة عنه بأنه يعود إلى عهد شارلمان ، مثل الرخ rook فعلا بعربة فيهـــا رجل . ونجد في الوقت نفسه ان عجلة النصر المستعملة في حفلات دينية معينـــة ببلنسية ما زالت معروفة إلى الآن بالروكة roca اما القطعـة المسماة بالاسقف bishop فتعرف في اسبانيا باسم الالفليل el - alfil وعربيتهـــا (الفيل) وهي بالفرنسية فو fou عندما يقصد بهـــا التعبير الشطرنجي وهي محرفة من الكلمـة نفسها ، ولا علاقة لها البتة بحركة أو سلطة مقام من مقامات الكنيسة الرفيعة .

كانت اسبانيا هي التي امدت اوربا بأوائل الاسانيد عن الشطرنج . واقدم ما نجده حول الموضوع هو توارث شطرنج في وصيتين لشخصين من اسرة كونتات برشلونة يرجع تاريخهـــا إلى ١٠٠٨ او ١٠١٠ ، و ١٠١٧ . واول وصف للعبة الشطرنج في اللغة الاوربية هو وصف الفونسو الحكيم .

---

٥٠) « قف ، صد check أو شك xaque » ، انما هو شكل للاعتراض « الفيتو » القانوني على السيد او الملك ، فاذا ما اضيف إلى ذلك ، حركة « ميت mat » فمعنى ذلك ان الملك قد لحق به ذل عظيم ، حتى لكأنهم يريدون تنحيته او قتلـه . انظر كتاب « الالعاب » لالفونسو الحكيم (المؤلف) . ونقول واقرب العبارات إلى هذا المصطلح الافرنجي هو تعبير « كش» الشائع على السنة لاعبي الشطرنج في العراق . (المعرب)

٥١) هذه العربة هي ذات عجلتين يجرها حصان واحد ، على طرز العجلات الحربية اليونانية والرومانية . (المعرب)

والواضح أن كتابه (٥٢) قد جمع من مصادر عربية . والصور التوضيحية فيه كانت تظهر اللاعبين عادة — وهم في ثياب شرقية ومعهم كان يظهر موسيقيون شرقيون ، وانك لترى بين آن وآخر الموسيقيين انفسهم يتلاعبون وهم قابضون على آلتهم الموسيقية باليد اليسرى ليكونوا مستعدين في حالة ما لو طلب منهم العزف (شكل ٧) وقد تبين من شروح اللعبة كما اوردها الفونسو ، انه لم يكن يجري وفق القواعد التي كان يجري عليها المسلمون تماماً . على أن المسائل الشطرنجية التي يذكرها ، تكاد تكون اسلامية بحتة ذلك لان (المشكل الشطرنجي) هو ضرب من ضروب الرياضة العقلية ، وهذا هو الطابع الذي يميز تراث الاسلام في اوربا . وقطع الشطرنج عند الفونسو ، هي قطع شطرنجنا نفسها خلا قطعة واحدة وهي (الملكة) فقد ناب عنها قطعة اخرى سمّاها (شوسر) فرز fers وسماها الفونسو (الالفرز ell alfers) واصلها في الحقيقة ، من « الفرزان » اي الوزير وليست من « الفارس » . وللفرز ان ينتقل من مربع إلى آخر على خط منحرف ولكن له أن يقفز في الحركة الأولى إلى المربع الثالث ، أما بانحراف أو باستقامة . و (الفرز) هو سلف (الملكة) الحالية ، ويرجع الفضل في تطور قوته واسلوب حركته هنا إلى لاعبين اسبانيين بصورة بصورة رئيسة هما لوسينا ١٣٩٧ ، وروي لوبيث ١٥٦١ .

ان العاب الفونسو العاشر الشطرنجية ، بمربعات رقعتها التي يربو عددها على عدد مربعات الشطرنج المعروف الآن ، امر يثير اعمق الاهتمام واغربه في عصرنا هذا حيث نجد فيه صدى مقترحات لتحسين اللعبة (تقليلا لمجال حركة قطع الشطرنج) تقدم بها استاذ باقعة هو سان

---

٥٢) انظر ج.و . وايت *J. G. White* « الرسالة الاسبانية في لعب الشطرنج كتبت بأمر الملك الفونسو الحكيم » ١٢٨٣ منقولة عن مخطوطة في الاسكريال في ١٩٤ لوحة بالفوتوتايب « ليبزك ١٩٣٠ » . (المؤلف) .

كابابلانكا St. Cablanca . ومن هـذه التصاميم رقعة تحتوي على مئـة مربع بدلا من الرقعة ذات الاربعة والستين مربعـاً المعروفة لدينا . كذلك نجد شطرنجاً آخر هو شكل مضاعف عن الشطرنج المعروف ، أللعبة فيه تجري على رقعة تحتويٰ ستة عشر مربعاً من طرفين ، واثني عشر مربعاً من الطرفين الآخرين . ومن الغريب اننـا لا نرى تنويهاً باسم الفونسو الحكيم عند مناقشة هذه المقترحات والتصاميم . فاللعبة المعروفة في زمـانه كانت تتم على رقعة مؤلفة من مئة مربع . وفي شطرنجه هذا قطعتان جديدتـان اطلق على الوحدة منهـا اسم (القاضي) كل منهـا على جناح من الشطرنج . وفيها ايضاً جنديان (بيذقان) اضافيان . امـا الشطرنج الذي كان يفضله على غيره ، فهو (الشطرنج العظيم) ويتم بموجبه اللعب على رقعة فيهـا مئة واربعة واربعون مربعـاً باثنّي عشرة قطعة واثني عشر جندياً . ويلي (الملك) في هذا النوع من الشطرنج قطعـة تسمى (العنقاء) ثم يقوم إلى جانب كليهما (تنين) ثم زوج (زرافة) ثم (خرتيتان) ثم أسد ثم رخّ . ويتحرك الملك حركته المعهودة في اللعبة الشائعة إلى مربع مجاور . ومع أن « الترخيخ » لم يكن مبتكراً انذاك ، فقد كان للملك هنا ان يثب الى المربع الثالث في اول حركة له . وكان يجوز للعنقاء « بالاسبانية آنكا : aanca » أن تتعدى مربعاً واحداً على خط منحرف ثم إلى أي عدد من المربعات على خط مستقيم : أما التنينـان فيعملان عمل الفيلين الحاليـين وان كان اتساع الرقعـة يمنحهما مدى اوسع وقوة باطشة تفوق قوة الفيلين المعروفين . وكانت حركة الزرافة شبيهـة بحركـة « الفرس » الحالية ، خـلا ان قفزتها كانت اطول حيث أن الفرسين تتحركان مربعاً واحداً على خط منحرف ، ثم مربعين على خط مستقيم . أمـا الزرافتان فتتحركان على خـط منحرف مربعاً واحداً ثم باستقامة ، اربعة مربعات . وكان للخرتيتين حركة معقدة وهمـا لهذا قد اعتبرا اقوى قطعتين في الرقعة بعد العنقاء — انهمـا يبدآن

كالفرس وينطلقان كالفيل ، إلا انهمـــا لا يستطيعان قتل قطعة من غير اكمال حركتهمــا ، والمجال فسيح للاسد ان يثب إلى المربع الرابع من كل جهة . ويتحرك الرخ كالمعتاد في الشطرنج الحالي على خط مستقيم في كل ناحية . وتتحرك الجنود كما تتحرك في اللعبة الحالية اي مربعاً واحداً إلى الامام في كـــل دور ما عدا التصفيف الذي كان يبدأ في امثال هذه الرقع من الخانات الرابعة بدلا من الخانات الثانية كما هو المعتاد ، فاذا وصل احدها الى المربع الثاني عشر ، وصار « فرزاً » — أخذ قوة ومكـــان القطعة التي بدأ الحركة من صفهـــا .

ولألفونسو الحكيم صلة اخرى بتراث الاسلام في اسبانيـــا . فقد كان له الفضل في تأليف واحدة من اعظم المجاميع الشعرية في القرون الوسطى الا وهي « اناشيد او مدائح العذراء مريم Contigar de Santa Maria » وقد بقيت حتى الآن مع نوطاتهـــا الموسيقية الملحقة في مخطوطة بمجلدين محفوظة في مكتبة الاسكريال ، وبمخطوط واحد في مدريد . وليست لغة هذه القصائد قشتالية بل هي لهجة غاليسية شائعة في شمالي البرتغال كانت في القرن الثالث عشر لغة شعر البلاط القشتالي والارغوني فضلا عن بلاد البرتغال وظلت كذلك حتى صارت اللغة الاسبانيـة القشتالية على درجة كبيرة من الصقل والتهذيب بحيث اتسعت لمصطلحات الشعر الغنائي البليغة الجيدة السبك . وزعم الاستاذ « ريبرا » أن موسيقى هذه الاناشيد هي اندلسيـــة اسلامية الاصل وهو ادعـــاء لا يجد مؤرخو الموسيقى في أنفسهم كبير استعداد لاقتباله والرضا به ومع ذلك فان كثيراً من آلات الموسيقى التي ظهرت في الرسوم الصغيرة في المخطوطة هي عربيـة لا بل صور بعض الموسيقيين أنفسهم فقد كانت في ثياب عربية .

اما الصياغة الشعرية — فنجدهـــا اجنبيـــة عن اسبانيا المسلمة ولكننا نجد

في أغلب قصائدهـــا مصاريع اشبه شكلا بالموشح أو الزجـــل الذي كان أول من أحدثه « ابن قزمان Abencuzman »[٥٣] اتينـــا إلى وصفه في جزء آخر من كتابنا هذا . وقد راح بعضهم يقول أن هذه القصائد هي من الايحاء المسيحي الصرف وعليه فلا مساغ لنـــا أن نشك في انها اسلامية لكن شكل الموشح والزجـــل قد تطور فصار شبيهاً بالشعر القشتالي المعروف باسم ڤيلانسيكو Villancico الذي درج استعماله في نمط من انماط الشعر المسيحي : منهـــا تراتيل عيد الميلاد . وما موضوع « مدائح مريم العذراء » الا تطور منطقي لمدح شعراء التروبادور في « السيدة النبيلة » والاشادة بشرفها . وفي الوقت نفسه نجد اشعار التروبادور « كما سيتضح لنا من الجزء الثالث » انمـــا هي متصلة بالاتجاهات العربية وبالشعر العربي المدون في اسبانية من ناحية الاغراض والشكـــل والاسلوب .

دون خوان مانويل وعظيم كهنة هيتا

انّ فترة التجميع والترجمة من المصادر الشرقية المتمثلة في مدرسة الفونسو

---

٥٣) اول من ابتـدع الموشح هو مقدم بن معافر من شعراء الامير عبد الله محمد المرواني حوالي ٢٧٥ هـ = ٨٨٨ م . واول من ابتكر الزجل العامي : ابو بكر محمد بن قزمان ذكره ابن بسام قائلا « ان المتوكل اول من اتخذه كاتباً » عرف بأنه امام الزجالين وكانت وفاتـه ٥٥٥ هـ = ١١٩٥ م . يقال انه حين كان صغيراً بالمكتب دخل عليه صبي مثلـه صغير وناداه واجلسه بجانبه وصار يحيه فرآه الفقيه فضربه فكتب في اعلى اللوح :

المـــلاح اولاد امارة والوحاش اولاد نصاره
وابن قزمان جا يغفر ما قبل له الشيخ غفاره

فاطلع الفقيه على اللوح فرأى المطلع فقـال : هجوتنا بكلام مزجول (يعني مقطعـــاً يترنم به) فسمـــي زجـــلا طبع ديوانه في برلين السنة ١٨٩٦ نقلا عن النسخة الوحيدة الموجودة في لينغراد باعتنـــاء البارون دافيد غوتزبرغ مع ترجمـــة فرنسية وشروح وبحث عن المؤلف ، وعن اللغة الدارجة في بلاد الاندلس . (المعرب)

الحكيم اعقبتهـا فترة زاهرة من الآثـار المبتكرة في نثر الامير دون خوان مانويل ١٢٨٢ ـ ١٣٤٩ [٥٤] وفي شعر عظيم كهنـة هيتا [٥٥] المتوفى قبيـل العام ١٣٥١ وكلاهمـا تعلم الشيء الكثير من القصة الشرقيـة ، تعلمـا كيف يستخلصان من الحكايات الخرافية عبرة ودرساً اخلاقيـاً ، تعلما كيف يصبانها في قالب جذاب . ففي أثر (دون خوان مانويل) المسمى « كونت لوكانور[٥٦] » يطلب الكونت وهو احد شخصيات الكتاب المذكور ـ النصح من مستشاره (باترونيو) في امور تمتّ إلى حياة البشر ، والحكومة . فيجيب (باترونيو) على كـل سؤال ، مدعماً اجاباته بقصة موضحـة . ولقد امكن تعقيب الاصول الشرقية لهذه الاقاصيص في عدة احوال . كانت هذه القصص في موضعين او ثلاثة تحتوي على جمل وعبارات

٥٤) *Infante Don Juan Manuel* : كاتب اسباني يشغل مكانة عظيمة في آداب القرن الرابع عشر . واعظم آثاره بلا نزاع « قصة الكونت لوكارنو » وتسمى ايضاً (حامي الحمى) او (الا مثال) . (المعرب)

٥٥) عظيم كهنـة هيتا : كاتب وشاعر اسباني ربمـا كان مولده الذي لا يعرف زمنه في الكالا . لا يعرف شيء عن تاريخ حياته خلا انه كان قساً خليعـاً اودع السجن سنينـاً طويلة بأمر من رئيس اساقفة طليطلـة الكردينال دي البورنوث . وكتبه وقصائده ربمـا تفرغ إلى كتابتها وهو في السجن . جمعت في المجلد المعروف (بالحب الصالح) وهو عبارة عن ترجمة حياة ، اختلطت فيهـا حوادث ومواضيع نثرية وقصيدة شعريـة مختلفـة الا وزان وورد فيهـا عن غراميات (الدون ميلون واللونا اندرينا) ومواضيع : كفاح الصوم والمرافع ، ونصر الحب ، واشعار غنائية شعبيـة الاسلوب ، وتراتيـل دينية ودعوات للعذراء وحكايات اخلاقيـة مأخوذة من كتب الاقدمين ومن الآداب الشرقية وخصوصاً العربية منهـا . واشعاره العجيبـة التي امتزج فيهـا الاسلوب القديم بالتفكير الجديد انما هي نسيج وحدها في الادب الا سباني الكـلاسي . (المعرب)

٥٦) نشره هـ. كونست *H. Kunst* في لا يبتسيك ١٩٠٠ ، وف. ج. سانشز كانتون لندن ١٩٢٤ . (المؤلف) .

من العربية الشائعة في ذلك الحين . وكان الطابع الاخلاقي سامياً في كل تلك الاقاصيص على حد سواء . والكاتب — وهو ابن عم لالفونسو الحكيم — كان يدرك بكل وضوح انه ينجز واجباً وطنياً عاماً بكتابه هذه .

اما (خوان رويث) عظيم كهنة هيتا ، فهو رجل من الدهماء لم يكن يشعر بواجب الخدمة العامة أو بواجبه كمواطن حيال المجتمع . وكان الدافع الديني فيه اقل من ذلك ايضاً ، ومع ذلك فقد كان شاعراً مطبوعاً يعدّ من اعظم شعراء اللغة الاسبانية وديوانه الموسوم « كتاب الحب الحقيقي Libro de buen amor » [٥٧] مختلفاً عن الحب الارضي loco amor انما هو عبارة عن مذكرات شخصية وهجاء لنفسه وتنديد بأعماله ، فيها يقص بصراحة استسلامه البشريّ ووقائع غرامياته وعشقه . وليس في كتابه أي مجال للظن بأنه كان يرمي به ضرب الامثال التكفيرية والندامة . فالحب الذي اوحى لعظيم كهنة هيتا بشعره هو الحب الارضي ، وإن كانت قصائده التي يشع منها اخلاص عاطفي — تفصح عن مبلغ تفانيه في حب العذراء مريم . على انّ اغراضه في الحب السامي هذا ، لم تتحقق جميعها بدليل وصفه لبعض السيدات وصفاً دقيقاً وتصويرهن تصويراً رائعاً ساجراً ، كالدونا اندرينا . ولقد صارت حاملة رسائله الغرامية « تروتاكونفنتس Trotaconventus » (وهي اصل شخصيتي : مرضع جولييت ولا سيليستينا [٥٨] La Celestina (من

---

٥٧) نشره ج. سيادور وفراوكا *J. Cejador y. Frauca* في سلسلة الكلاسيات القسطلانية *Clasicos Castellanos* رقم ١٤ و ١٧ (ط . مدريد ١٩١٣) . (المؤلف)

٥٨) في روميو وجولييت الشهيرة لشاكسبير . شخصية المرضع التي كانت تنقل الرسائل بين هذين المتحابين ، كذلك لا سيليستينا فهي تلعب الدور نفسه في مسرحية كوميدية اسبانية اسمها (كايستو ومليبيا) تقع في ٢١ فصلا ويرجع تأليفها إلى السنة ١٤٨٣ أو ١٤٩٧ والمظنون انها للكاتب اليهودي الاسباني فرناندو دي روجاز . وقيل انها مبنية بالا صل على الشخصيات التي ابتدعها خوان رويث المذكور في المتن . (المعرب)

الم الشخصيات الروائية . كان هذا الكاهن يخالط حثالة المجتمع ويعاشرها . يرعى المنبوذين والفجرة والاوباش ورعاع القوم ، كالمغنيات والراقصات المغربيات . وقد نقل كثيراً من الاحاديث والاجابات باللغة العامية العربية حرفياً وضمنها كتابه ، فكتابه من هذه الناحية شرقي الطابع إلى حدّ ما احاطه باطار فيه ما لا يحصى عده من الحكايات الخرافية والاساطير . اما لغته فهي بمثابة خزان عظيم للكلمات المأخوذة من العربية ولو أن عظيم الكهنة هذا ، امترى من موضوعات اقتبست من اللغتين الفرنسية واللاتينية التي كانت شائعة في القرون الوسطى . استخدم قس هيتا كل ما تعرّف عليه من الأوزان الشعرية بعبقرية وحذق عظيمين ، غير مستثن من استعماله وزناً ، حتى لكأن فكرةً ما كانت تلازم ضميره وهي ، انه قد يجيء يوم فيه ينشد المغنون مقطوعات زجلية من كتابه هذا في قارعة الطريق . ولقد صدقت الايام وصار الامر حقيقة في غضون القرن الذي عقب وفاته . إذ أن نساخاً كان جالساً يوماً في صومعته ينسخ تاريخاً ، فشرد ذهنه فجرى قلمه بلا شعور منه – بدور غناء كان يؤديه مطرب جوال في الشارع المطل عليه . فبين سلسلة من الاخبار والاغاني التي كان يؤديها ، وبعد وقفة أو وقفتين ، سمعه النساخ ينادي محاولا جلب انتباه سامعيه المشتت . « والآن نبدأ بأغان من كتاب عظيم كهنة هيتا »(٥٩) .

ومن معاصري دون خوان مانويل ، وعظيم كهنة هيتا ، يأتي مؤلف أول كتاب اسباني في الفروسية واسمه « تاريخ الفارس سيفر (٦٠) » الذي

---

٥٩) منيديث بيدال (اشعار غنائية ومغنون *Poesia Juglaresca y. Juglores*) ط . مدريد ١٩٢٤ ص ٢٧٠ – ٧١ و ٤٦٢ – ٦٧ . (المؤلف) .

٦٠) نشره هـ. ميشلانت *H. Michelant* مكتبة فيريانس الادبية في شتوتكارت ط طوبنجن ١٨٧٢ و س. ب. فاغنر *C. P. Wagner* جامعة مشيغان ١٩٢٩ . (المؤلف) .

ربمـــا كان فراغ صاحبه من تأليفه مـــا بين العامين ١٢٣٥ و ١٢٩٩ ، وقد زعموا انه مأخوذ – ككل كتب الفروسية – من أصـــل « كلداني » اي عربي . ثم أن فكرة الكتاب الأصلية مأخوذة من قصة في الف ليلة ، كمـــا انّ التفاصيل هي خليط عجيب من الاسطورة الذهبيـــة ، والرواية الآرثريـــة والخرافة الشرقية . امـــا الاسم سيفر Cifer ، فهو بالعربية (سفر) ومعناهـــا (رحلة أو سفارة) وعليه يكون معنى اسم الفارس سيفر Caballero Cifer مهمـــة الفارس أو بعثة الفارس . واسم زوجتـــه كريمـــا Crima وهو (كريمة) اسم شائع عند المسلمات ومعنـــاه (الشيء الثمين ، أو ذات الاصل الرفيع ، أو البنت) كمـــا لوحظ في الكتاب مظاهر شرقية اخرى [٦١] .

(١)

هناك مؤلف آخر عاصر عظيم الكهنـــة ، وهو صاحب قصيدة يوسف [٦٢] قصيدة بناهـــا صاحبهـــا المجهولة هويته على قصة يوسف الصديق وميزتها انهـــا مكتوبة بالاحرف العربيـــة مع ان كلماتها اسبانيـــة (اللهجة الارغونية منهـــا) اما ورن شعرهـــا ففرنسي . وموضوع القصيدة مستمد من القرآن الكريم ، وغيره من المصادر الاسلامية العربية وهي مثـــال لما عرف في اسبانيـــا والبرتغال باسم « الادب العجمي Literature Aljamid والمقصود بالعجمي ، التكلم العربية الدارجـــة (العجمة) ومنهـــا الاعجمي

---

٦١) ا . كونزاليس بالانشيا *A. Gonzolez Palencia* تاريخ الادب العربي الاسباني *Historia de la Literatura Aràbigo - Espànola* مدريد١٩٢٨ ص ٣١٦–٣١٧(المؤلف).

٦٢) منيديث بيدال (مدريد ١٩٠٢) : النصوص العربية ، بالاحرف اللاتينية (المؤلف) .

وهو الأجنبي ، والعجمية هي اللغة الأجنبية . هذا اللفظ كان يستعمل بالاصل في اسبانيا للدلالة على الاسبان الذين يتكلمون العربية ويكتبونها بالاسبانية . ثم استعمل بعدئذ للدلالة على كتابات الموريسكيين الذين استخدموا الاحرف العربية في الكتابة الاسبانية ومخطوطات من هذا النوع كثيرة . ومنذ حين ، عثر على مجموعة منها مخفية تحت ارضية بيت قديم في (الموناسيد دي لاسييرا) بأرغونة . قد دفنت عمداً خشية أن تقع عليها عليها انظار رجال ديوان التفتيش [٦٣] . وهذه المجموعة محفوظة الآن في مكتبة « اتحاد نشر الدراسات والابحاث بمدريد » [٦٤] . وقد وجد بينها

---

٦٣) يعزى تأسيس دواوين التفتيش المعروفة في التاريخ الحديث إلى البابا غريغور السابع الذي أمر بها بعد سحق الا ليبجيين الهراطقة في طولوز ١٢٣٣ . أمر بتشكيل لجنة في كل قرية أو بلدة يرأسها قس وبعضوية شخصيتين بارزتين ، وذلك للتفتيش عن الهراطقة واحضارهم امام الاساقفة . ثم ما لبث ان تسلم هذه الدواوين جماعة الدومينيكان والجزويت وغيرهما من الرهبانيات . كان الناس المتهمون بالزيغ يقبض عليهم ويحقق معهم عن التهمة سراً اولا ، فاذا قامت الادلة على زيغهم ، فرضت عليهم العقوبات الكنسية ، وتتراوح بين السجن آماداً طويلة وبين القيام باعمال نافعة . فاذا أصروا على جحودهم ، سلموا إلى السلطات المدنية لتتولى أمر ايقاع افظع العقوبات بهم ، وهي غالباً الموت . اما اسماء المخبرين فتبقى سراً مكتوماً . وادخل التعذيب في التحقيق لغرض انتزاع الاعترافات ، وقد اسست دواوين تفتيش في ايطاليا وفرنسا ولكن أهولها وأشدها نكالا ما كان منها في اسبانيا والبرتغال ومستعمراتهما ، وقد امتدت وظائف هذه المؤسسة فشملت احراق الكتب واتلاف كل ما يؤدي إلى نشر ما يضر الدين السائد ، واعطيت لدواوين التفتيش سلطات واسعة خاصة ايام فرديناند وايزابيلا وفيليب الثاني ، وشمل التقتيل والموت جماعة اليهود ثم المسلمين الذين تنصروا ظاهراً واقاموا على عقيدتهم وظلوا يمارسونها في الخفاء ، وذكر المؤرخ بتشل ان ٢٠٠٠ نسمة اعدموا الحياة في اسبانيا لهذا السبب خلال فترة ١٤٨١ — ١٥٠٤ . وجاء نابوليون فحل ديوان تفتيش اسبانيا وكان آخر ما بقي في الوجود منها لكن احياه فرديناند السابع بعده حتى ١٨١٤ ثم الغاه كورتيز نهائياً ١٨٣٤ . (المعرب)

٦٤) « المخطوطات العربية والعجمية لمكتبة لا يونتا *Mss. àrabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta* طبع مدريد ١٩١٢ . وانظر ايضاً (و. لوبيز) « نصوص العجمية في البرتغالية *Textos em aljomia Portuguesa* » طبع لشبونة ١٨٩٧ . (المؤلف)

وثائق قضائية مهمـــة وقصائد في مدح النبي (ص) منظومة باشكال من الموشحات ، وتاريخهـــا يعود إلى القرن الرابع عشر . ومن بين المجموعة ايضاً مواعظ واساطير وحكايات وشعبذات طبيـــة تعود إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ونجد كذلك مخطوطاً من احفـــل واغنى المخطوطات بثقافة ذلك الزمن هو رسالة دينيـــة من مفتي وهران ، ينصح فيها المضطهدين الموريسكيين — بعد سقوط غرناطة بقرن ، ويحدد لهم اقصى مدى يصلون اليه في مطامنة الفاتحين (يبدو أن هؤلاء الفاتحين كانوا يعتبرون كـــل تطهّر في حياة المسلم — حتى الاغتسال — هرطقة ومن ثمّ جريمة عظيمة) . ان استعمال الحرف العربي حتى بعد سقوط غرناطة يرينا كيف تمسك المسلمون الاسان المغلوبون بالكتابة التي تمت إلى دينهم باوثق صلة حتى حين تخاطبهم باللهجة الرومانسية وإن كانوا من سلالة اسرة اسبانية مسيحيـــة (وقد وجد الكثير من هذا) . ان قاعدة اثبات مخارج المفردات الاسبانيـة اللغوية بالاحرف العربية تثير فينـــا عظيم اهتمام وتبعث في اوصالنا اعمق النشوة واللذة . وتتجلى قيمة ذلك بصورة خاصة في تنويهنـــا بكيفية نطق مسلمي اسبانيا العربية والاسبانية وهمـــا لغتا البلاد يؤيد ذلك ما نقله بدرو دي ألكالا Pedro de alcala من اللغة العامية العربية بغرناطة كمـــا كانت دارجة على الالسن بالشكل الروماني في العام ١٥٠٠ ، والآثـــار التي تلت بعدئذ للنطق الموريسكي ما زالت ملحوظة حتى الآن .

وهنا لا حاجة لنـــا باعادة سرد قصة طرد الموريسكيين المؤلمة . لم يتم اخراجهم الا في ١٦١٤ وعليه فان اللغـــة العربية كانت تتداولهـــا الالسن في شبه الجزيرة ايـــام سرفانتس Cervantes [٦٥] ، لذلك لم يكن مصدر

٦٥) بدرو لونكاس Pedro Longas « الحياة الدينيـــة لجماعة الموريسكيين Vida religiosa de los Moriscos مدريد ١٩١٥ ص ٣٠٥ — ٣٠٧ . والمجلة الاسيوية (جدول ٢١٠) ص ١ — ١٧ عدد كانون الثاني آذار ١٩٢٧ . (المؤلف)

دهشة لمعاصريه ان يجدوا في تصريحه – بـأن اصل (دون كيخوتي (إنما هو كتاب لمؤلف عربي اسمه « سيدي حامد بن انقالي » وان روايتـه كانت مكتوبة اصلا باللغة العربية – شيئـاً مستحيلا لا يمكن تصديقه ، إذا ادخلنـا في حسابنا ان جميع قصص الفروسية قد أثر عنهـا بانها مأخوذة من اصل عربي او كلداني .

ج. ب. ترنـد

الحُروبُ الصَليبيَّة

بقلم

الاستاذ سر أرنست باركر Prof. Sir Ernest Barker (١٨٧٤ – ١٩٦٠)

من كبار الباحثين حاز عدة القاب ودرجات شرف علمية وفخرية من اشهر جامعات العالم . كان استاذاً للعلوم السياسية في كمبردج ١٩٢٨ – ١٩٣٩ ، واستاذاً لنفس المادة في جامعة كولون ١٩٢٧ – ١٩٢٨ . له عدة مؤلفات هامة منها « الفكر السياسي لافلاطون وارسطو» ١٩٠٦ ، الفكر السياسي في انكلترا منذ أيام هربرت سبنسر حتى الآن ١٩١٥ ، نظرات في الحكم ١٩٤٢ ، بريطانيا والشعب البريطاني ١٩٤٢ ، مبادىء النظرية الاجتماعية والسياسية ١٩٥١ ، العمر والشباب – مذكرات ، التراث الاوروبي ... الخ ... (المعرب) .

يفكر الجنس البشري كثيراً فيما يصح نعته بالحواسم التاريخية . ويعد الصدام بين الشرق والغرب من جملة المواقف الحاسمة . بدأ هيرودوتس [1] تاريخه بتسائله « علام كان هذا الصدام ؟ » وما زال شعراؤنا حتى يومنا هذا يذكرون بزراية ، الأحتقار الصامت العميق الذي يستشعره الشرق للجحافل الغربية المغيرة الجامحة ، أو يشيدون بذكرى ذلك النزاع المستعر الاوار الذي يباعد فيما بين هذين العالمين حتى قيام الساعة . ان حروب طروادة والفرس[2] الاولى ومعارك كراسوس[3] وهراقليوس [4] في سوريا والحروب الصليبية والفتوحات العثمانية كلها تبدو وكأنها تضرب على وتر واحد وتوحي بتكرار تلكم الاحداث في فترات رتيبة . ولكن تعبير (الصدام بين الشرق والغرب) يقصد به التبسيط الجغرافي لسلسلة معقدة من الاحداث التاريخية . والتاريخ سجل لما هو اكثر من نضال للاستيلاء على رقعة ارض . ويزداد الامر وضوحاً بله عمقاً حين يصبح الكفاح الظاهر بين الشرق والغرب قاصراً على مناوشات حقيقية بين ديانات

---

١) *Herodotus* (٤٨٤ — ٤٢٥ ق.م) أول المؤرخين من الاغريق ويعرف بأبي التاريخ .(المعرب)

٢) افتتحت بغارات عسكرية من طروادة في سورية في القرن الثاني عشر قبل الميلاد . (المعرب)

٣) *Crassus* (١١٥ — ٥٣ ق.م.) احد قناصل رومة اشتبك في حرب طاحنة طويلة الامد مع البارثيين ، وقتل في شمال سورية (المعرب)

٤) *Heraclius* (٥٧٥ — ٦٤٢ م) امبراطور الدولة البيزنطية اشتبك مع كورش الثاني في حروب انتهت في العام ٦٢٨ بعد ان دامت ثماني عشرة سنة، اي قبل اندحار هراقليوس في اليرموك السنة ٦٣٦ م . (المعرب)

وجنسيات ومدنيات يختلف طابعهـا جيلا عن جيل . ومما لا نزاع فيه أن ساحل البحر المتوسط الشرقي الممتد من القسطنطينية حتى الاسكندرية كان ـ لاسباب جغرافية عديدة ـ منطقة للنزاع التاريخي من اقدم الازمان التاريخية . ففيه كانت اوربا على تماس تجاري او روحي مع آسيا ، سواء أتم عن طريق البحر الاسود أو الاحمر ببيروت أو عبر الصحراء . في هذه في هذه البقاع (اعني مصر أو كريت أو أورشليم أو اثينـا (وجدت الحضارات والاديـان ومدارس الفلسفة مهدهـا ومرتعهـا . فلم يكن هنالك مفر من وقوع صدام مرير دائم في هذه المنطقة : بعضهـا اقتصادي وبعضها ديني وبعضهـا سياسي وبعضها عنصري واغلبهـا مزيج من هذه العوامل . ويحسن فهم كل صراع منهـا إذا ما درس بدقائقه .

الصدام الذي حصل بين بيعة الغرب المسيحية وشعوبه ومدنيته وبين دين الاسلام ومدنيته وشعوبه هو من اعظمها واكبرهـا خطراً . وربما جاز لنا القول انه بدأ بهزيمة هراقليوس (اول الصليبيين) في موقعة اليرموك في العام ٦٣٦ م امـام قوات الخليفة عمر . ولكن من يدلنا على تاريخ نهاية ذلك الصدام ؟ . كان في وقت من الاوقات دينيـاً بالدرجة الأولى وفي وقت آخر ذا مسحة سياسية غالبة . كان نضالاً بين شعوب مختلفة نخص منهـا بالذكر الرومان والسلاف من جهة والعرب والترك من جهة ، ولكنه بقي على الدوام صراعاً مختلطاً اشتركت فيه حضارتان بصورة رئيسة .

وكانت الحروب الصليبية صفحة من صفحات ذلك النزاع بدأت في ١٠٩٦ وانتهت في ١٢٩٠ م إذا مـا حددنا ختامهـا بفقدان الصليبيين آخر معقـل مسيحي في ارض سوريا . أمـا إذا نظرنا إلى الآثار المتخلفة عن بواعث الحروب الصليبية فقد يصح لنـا القول انها استمرت حتى ظهور الملاحة البرتغالية واكتشاف كولمبس العالم الجديد .

للحروب الصليبية وجهـان همـا في الحقيقة باعثاها الاصليين (وان داخلتهمـا في البداية بعض البواعث الاخرى) فهي اولا حركة روحية او ضمت نفسهـا بنظام روحي . هي حرب مقدسة ، حرب عادلة عند رجال الدين من الوجهة النظرية ، فضلا عن انهـا حرب مباركة يصح ان يقف الناس مصائرهم عليهـا ، حرب اعلنت في سبيل القضية النصرانية Res Christiana وحدت مصدر قوى المسيحيـة كلهـا في اطـار من عداء جمعي ضد خصمهـا الالد في الدين . ولكن الحروب الصليبية كانت ترمي إلى استنقاذ الارض المقدسة ! كانت بموجز القول محاولة تفوّق الغرب المسيحي على الشرق الاسلامي وآضت اساساً للدولة المسيحية المسماة (المملكة اللاتينية في أورشليم) التي ترامت على سواحل لبنان وأطلت على تخوم بغداد والموصل شرقاً وامتدت حتى القاهرة في مصر غربـاً . والوجه الاول هو الاكبر وأمـا الثاني فله اهميته الخاصة وآثاره . لقد كان للحروب الصليبية في مملكة القدس اللاتينية طابع ظاهر ونتائج خاصة ، منهـا قيام العهد الفروسي وانشاء البنادقـة والجنوبيين مؤسسات تجارية في الثغور السورية ونمو الروابط التجاريـة والتبشيرية في قلب آسيا . في هذه البقعـة ايضاً كمـا في (اسبانيا) كان الصدام والاحتكاك الوثيق بين النصرانية والاسلام مستمراً لكنه لم يكن كذلك في اسبانيا لأنه لم يسترع اهتمـام اوربا قاطبة كما استرعـاه هنا ، ونحن نتبين الجذور العامة حين نسرح ابصارنـا في مملكة اللاتين : الجذور الجغرافية لحوض البحر المتوسط والجذور التاريخية للقرون الاولى : وهي عبارة عن اخذ ورد وجزر ومد بين قوى الاسلام والنصرانية في حوض ذلك البحر ، ويستعدي بصرنا هذه الجذور العامة فيستشف الجبـال القاصية الواقعة خلف المناظر المترامية امامنا .

يصح لنا القول جغرافيـاً أن ثم بحرين متوسطين : هما البحر المتوسط العربي يتاخمـه من جهة الشرق ايطاليا وصقلية وممر بحري عرضه مئـة ميل يقع بين رأس سوريللو (Sorello) في جنوب غربي صقلية وبين رأس

بون (Bon) في الشمـــال الشرقي من تونس . وهناك البحر المتوسط الشرقي يمتد من سواحل صقليـــة الشرقية التي كانت بين آن وآخر وفي مختلف عصور التاريخ ميدان قتال ونقطـــة التقاء البحرين حتى سواحل آسيا الصغرى وسوريا . هذان نصفـــا البحر الواحد ، أعني النصفين الشرقي من البحر المتوسط الذي كان في فجر التاريخ وعصوره السحيقة موطن حضارتين . وبنـــاء على هذا لمـــا عقد لواء النصر للمسيحيـــة ظهرت الكنيسة الرومانية والامبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب . وكان الشرق مثوى الحضارة الهيلينية وفيه ظهرت الكنيسة الارثوذكسية اليونانية والامبراطورية البيزنطية . ومن بين هذه التجزئة نبغ الاسلام في بداية القرن السابع وسرعـــان ما امتد التيـــار الكهربائي بسرعة خاطفة من مكة ينبوع قوتـــه . فلمع كالبرق الخاطف في سوريا وتعداها إلى شمالي افريقيا ثم نط إلى اسبانيا من مضيق جبل طارق حتى وصل سفوح جبال البرانس . وفي اوائـــل العصور الوسيطة افلح في تثبيت قدمـــه في كلا البحرين على السواحل الجنوبية والغربية من بلاد الغرب ، والسواحل الجنوبية والشرقية من بلاد الشرق . وفي نصفي حوض المتوسط دخلت المسيحية في مصادمات معه . هذه المصادمات كانت ذات طابع صليبي قبـــل أن تبتدىء الحروب الصليبيـــة فعلا على أن هدف الحروب الصليبية عندما اشتعلت نيرانهـــا في نهاية القرن الحادي عشر هي نصرانية الغرب اللاتينية على الشرق وكانت قبله لا ترتبط بعلاقة معه وانمـــا احتكت به هنـــا من جهة عن طريق الكنيسة الارثوذكسية والامبراطورية البيزنطية كحليفين لهـــا وبادأت المسلمين في الشرق بعدوانهـــا من الجهة الاخرى . وربمـــا كان العنصر الرئيسي المثمر أكثر من غيره في الحروب الصليبية هو هذه الحقيقة البسيطة ، أعني غزوة الغرب للشرق . ومع ذلك فهذا العامـــل البسيط له شؤونه الشديدة التعقيد . وعلتـــه أن الشرق الذي

اجتاحه الغرب كان يمور بالمشاكل والامور المعقدة . ولم تكن مهمة النصرانية اللاتينية قاصرة على تسوية خلافها بالكنيسة الارثوذكسية البيزنطية وتجديد علاقتهـا بها فقد كان المسلمون منقسمين احزاباً وشيعاً فالاتراك بمذهبهم السني وطدوا دعائم حكمهم في غربي آسيا الصغرى من البحر الاسود شمالا حتى البحر الاحمر جنوباً يصاولهم المصريون في ارض سوريا (ميدان الكر والفر وساحة المعارك العتيدة) بمذهبهم الشيعي وعلى رأسهم الاسرة الفاطمية . وكان على الغرب الصليبي أن يتبين هذا النزاع الاسلامي وان يعمـل لاجتناء اعظم الفوائد منه وان لم يكن ليدركه الا بمشقة [٥] .

ان عبور المسيحية اللاتينية البحر لمنازلة الاسلام يمكن اعتباره تأريخياً ، أعلى قمة وصلت اليها الاعمال العدوانية بين عالم الاسلام والنصرانية في شرق البحر المتوسط . وهذا ميدان رحيب من الاصل التاريخي الذي ينبغي لنا ان نضع الحروب الصليبية في مجاله . لقد تم للعرب في نهاية القرن السابع الميلادي اخضاع سكان أفريقيا من البربر . وتعاون العرب والبربر معاً على فتح بلاد اسبانيا حتى جبال البرانس (٧١١ – ٧١٨م) وبسقوط سيراقوز

٥) كانت الحالة في ١٠٩٦ شبيهـة نوعاً ما بحالة السنة ٢٠١ ق.م . حيث اصطدم الرومان حين بدأوا بنشاطهم في الشرق بقوى ثلاث ؛ مملكة مقدونيـا التي كانت تسيطر على اليونان وشمال الارخبيـل حتى البسفور . ثم مملكة السلوقيين في آسيا الصغرى . ثم أسرة البطالسة حاكمة مصر . على ان ثم اختلافات جوهرية بين الحالين فقد يمم الرومان شطر الشرق تحدوهم الرغبـة في التعليم ويدفعهم الاعجاب بكل مـا هو ثمرة للثقافة الهيلينية . اما المسيحيون اللاتين فقد كانوا يتمتعون في نهاية القرن الحادي عشر بحضارة خاصة متقدمة حيث سنحت لهم الفرصة بالاخذ من علم المسلمين اكثر ممـا استطاعوا أخذه وهم في أوطانهم جاثمون . زد على ذلك ان الرومان جاؤوا عالمـاً يختلف عن عالمهم . اما فرنجـة القرن الحادي عشر فقد وجـدوا في الامبراطورية البيزنطيـة ما ينسجم ويتصل بعاداتهم وحضارتهم وان كان مسلكه يختلف عما هو لديهم وربمـا كان ما تعلموه من البيزنطيين يفوق ما تعلموه من سوريا ومصر كمـا سنرى في هذا البحث (المؤلف) .

في غضون القرن التاسع ٨٢٧ – ٨٧٨ تم للاغالبة القيراونيين سكان شمالي افريقيا فتح جزيرة صقلية وصاروا يهددون كامبانا وأبروزي الواقعتين إلى الشمال من ايطاليا ، وذلك عن طريق القيام بغارات متقطعة ثم اقامة دويلات يترأسها مغامرون افاقون . أما مسلمو اسبانيا فقد شنوا الغارة على بلاد البروفنس وعلى شمال ايطاليا حتى سويسرا . وكانت سردينيه وكورسيكا هدفاً دائماً لغارات فرسانهم . ووصلت حضارتهم درجة متقدمة في اسبانيا وصقلية لا بل تسامت إلى الجوزاء ، حتى انتقل تأثيرها منهما إلى فرنسا وايطاليا . وامتدت فلسفة قرطبة وعلى رأسها معلمها الاعظم (ابن رشد) حتى دخلت جامعة باريس وازّينت بالرمو بمغانٍ عربية وحفلت بجغرافيين وشعراء عرب إبان حكم ملوكها النورمان وخليفتهم فردريك الثاني ، فصدق القائل ان ثمار الثقافة التي كسبها الغرب من العناصر الاسلامية التي لم تبق طويلاً كانت على الاقل – تعادل بأهميتها التأثير الذي خلفه الشرق في الغرب اثناء الحروب الصليبية [٦] لكن مهما كانت المكاسب التي جناها الغرب ، فانها لم تغير من الحقيقة وهي كره الغرب أن يحتل اراضي النصارى اتباعُ دين آخر . وشاهد القرن الحادي عشر تقلصاً تدريجياً في نفوذ المسلمين العسكري امام تقدم المسيحية على طول ساحل البحر الابيض المتوسط الغربي . فبعد وفاة الخليفة العظيم المنصور (١٠٠٢ م) اخذت بعض دويلات اسبانيا الشمالية (ليون وكاستيل واراغون ونافار) تدخل في فترة توسع وفتوح . فسقطت طليطلة ١٠٨٥ م بيد الفونسو السادس القشتالي [٧] واستولت اراغون على سرقسطة ١١١٨ م. امسا شمال ايطاليا

---

٦) الاستاذ بيكر *Prof. Baker* في « تاريخ كمبردج عن العصور الوسطى » ج ٢ ص ٣٩٠ (المؤلف) .

٧) اصيب تقدمه بنكسة وتقهقر خطير في غزوة دولة المرابطين السنة ١٠٨٦ ولكن تبين فيما بعد ان هذا التقهقر وقتي (المؤلف) . عرف الفونسو السادس وهو من ملوك ليون وكاستيل (١٠٦٥ – ١١٠٩) بانه زعيم المقاومة الغربية المنظمة للعرب في اسبانيا (المعرب).

الذي مزقه النزاع بين الحكام البيزنطيين والمغيرين العرب فقد سقط في ايدي النورمان خلال النصف الاول من القرن الحادي عشر . وكرّ هؤلاء كذلك على صقلية فيما بين ١٠٦٠ – ١٠٩٠ م وفتحوها . ودفع البابا بندكتس الثامن [٨] البيزيين إلى احتلال سردينية حوالي ١٠١٦ م وبظهور الجنوبيين والبنادقة خُفضت شوكة القراصنة العرب فلم يعودوا رمزاً للرعب في البحر المتوسط . وفي نهاية القرن الحادي عشر لم يعد في قبضة العرب غير القسم الجنوبي من اسبانيا وشمال افريقيا . وفي غضون القرن الثاني عشر صاروا هدفاً لهجمات النورمان من صقلية ثم نوزلوا حتى في معاقلهم الافريقية ذاتها . وهكذا بدأ الغرب الذي اشتد ساعده صلب عوده يجعل من نفسه رباً لبيته وسيداً .

هذا ما كانت عليه الحال في الغرب حينما تناهى إلى السمع نداء من الشرق يدعو إلى الحروب الصليبية . كانت دعوة مزدوجة وإن رمت إلى إلى غاية واحدة . فقد أدى ضغط الاتراك السلاجقة – الذين بدأوا جنوداً مرتزقة وانتهوا في الواقع إلى صيرورتهم سادة لخلفاء بغداد وإلى فوزهم في سورية بالقدس من الفاطميين المنحلين السنة ١٠٧٠ . هذا من جهة ومن جهة اخرى تمخض ذلك الضغط بهزيمة ساحقة للبيزنطيين في العام ١٠٧١ في وقعة مَنازجرد وكانت ضائقة القدس والبيزنطيين تستصرخ الغرب بأجهر الاصوات فكانت الحرب الصليبية الأولى (١٠٩٦ – ١٠٩٩) تلبية لهذا النداء المزدوج .

تعاونت تقاليد الدين والتقدم الاجتماعي في اوربا الغربية على إعداد هذه هذه النجدة . كان الحج إلى بيت المقدس للاستغفار والتكفير عن الزلات من أقدم العادات في بلاد الغرب ، والقدس هي اقدس مكان لذلك وابعدها مزاراً عن اوربا في الوقت نفسه . فالوصول اليها واللوذ بحماها ينطوي عهلى بركة مزدوجة . وهي في الواقع ومنذ زمن سحيق قبلة هؤلاء الحجاج . هذه القبلة يحيق بها الآن خطر عظيم ، وإزالة هذا الخطر أمر ألا بد منه . وهكذا

٨) كان بابا لرومة ما بين ١٠١٢–١٠٢٤ وعرف بدأبه على مقاومة النفوذ الاسلامي(المعرب).

كانت الحرب الصليبية الأولى مجرد قافلة حجيج شاكية السلاح تستهدف تطهير طريق الحج وتحرير محط رحل القادمين منهم . فكان الفرسان الحجاج هم الذين خلقوا مملكـــة بيت المقدس ، وهم الذين تواردوا سنـــة بعد أخرى لاحتلال تلك المملكة وحكمهـــا .

ان التقدم الاجتماعي في نظام الاقطاع بتأثير الكنيسة كان سبباً مباشراً آخر للحروب الصليبية . فعاطفة الجماعات العسكرية المستوفزة لاثارة حروب موضعية (Geurra) ، استرعت انتباه البابوات والمجامع الكنسية في بداية القرن الحادي عشر . فحاولوا اول الأمر ان يكبحوا جماح هذه العاطفة بتأليف جمعيات السلام (Pax) وسلام الله (Treuga Dei) ثم عمدوا أخيراً إلى ارخاء العنان لها في « حروب عادلة » او « مقدسة » إما على شكل تقديس شكّة الفارس الحربية في حفلة انتمائه إلى طبقة الفرسان للدفاع عن العدل ومحاربة الظلم (فاعانت بذلك على خلق طبقة جديدة من الفرسان) واما بقلب هذه الحروب والمنازعات الاخوية الخاصة إلى حرب عامة مقدسة ضد الكفرة كما طلب البابا أوربان الثاني [9] بدعوته إلى الحروب الصليبية في كليرمونت العام ١٠٩٥ . وهكذا ارتبطت قضية السلام الداخلي بقضية الحرب المقدسة وكانت المجامع الكنسية المتتالية تلهج بذكر (سلام الله) وتشيد بالحروب الصليبية .

إلى هنا كان للحروب الصليبية طابع مزدوج : سفرات حج ، وحرب مقدسة . على انها كانت ايضاً شيئاً اكثر من هذا واقل منه ، كانت بالدرجة الاولى حلا لمشكلة السكان الذين ضاق عصر الاقطاع بعددهم المتكاثر . كما وان صغار نبلاء الاقطاع مـــا عادوا واجدين لهم أي مطمح في بلادهم . وقد كان الدهر سيعفي على كثير أخبار لعدد من أفراد سلالة (تنكريد هوتفيل)[10]

٩) بابا رومة ١٠٨٨–١٠٩٩) الذي بشر بالحروب الصليبية في أنحاء أوربا . (المعرب)

١٠) رافق هذا النبيـــل الفرنسي اول حرب صليبيـــة السنة ١٠٩٦ وفتح طرسوس وحده ، ثم استقـــل بانطاكية للسنة ١١٠٤ ، ثم تفرقت اسرته فكان منهم روجر الاول والثاني وتنكريد الثاني وهما من ملوك صقلية « النورمان » . (المعرب)

لو لم تنشأ مملكة النورمان في صقلية ، ومملكة اللاتين في القدس مثلا . امثال هذه الممالك كانت مستعمرات اقطاعية استوعبت مهاجري الاقطاع . وقد اوجدت الحروب الصليبية بالدرجة الثانية اسواقاً تجارية ارضاء لمطامع الموانيء الايطالية المتعاظمة القوة . وأنشأت مؤسسات ومصالح للبيزيين والجنويين والبنادقة على سيف سوريا، استخدمت بمثابة مستودعات لمسالك التجارة الآسيوية العظيمة . ولم يكن هذا الحدث عاملاً صغير الشأن لاستقرار اللاتين في تلك البقاع بعد أن فتحوها . ولقد كانت السفن الايطالية تساهم في نقـــل المغيرين في اول الحروب الصليبية . وصارت مدن ايطاليا خير معوان في حرب الحصار التي مدت في عمر مملكة المقدس وأتمتها . وهكذا اخذت السفن الايطالية تنقـــل الحجاج المتدفقين سنة بعد سنة ، ولسنا ندري ألحسن الحظ أم لسوئه اقترن سبب الحروب الصليبية الروحي بسبب جديد آخر هو العامل التجاري .

يضاف إلى هذه الاسباب المختلفة فرصة نادرة سنحت بظهور بعض التفكك في تماسك عرى الحكم الاسلامي ، كل هذه الاسباب اجتمعت فاعانت « بلدوين الاول والثاني » على تأسيس وتوطيد دعائم مملكة القدس مـــا بين ١١٠٠ ــ ١١٣١ ولكن ما كادت هذه الدولة تشب عن الطوق وتتحامل على قدميها حتى هددت بالانتقاض . فقد ولّد الضغط المسيحي رد فعل في المسلمين وكان مركز الثقـــل مدينة الموصل ، فقد برزت منهـــا حوالي السنة ١١٢٧ شخصية أتابك زنكي(١١) على طول امبراطورية السلاجقة التي تناثر حطامها قطعاً واشلاء صغيرة قبيل بدء اول الحروب الصليبية.ظهر هذا (الاتابك) على سائر اقرانه وبسط عليهم سلطانه واستخلص مدينة الرهـــا من اللاتين في السنة ١١٤٤، فكان اول نكسة خطيرة حلت بهؤلاء .

---

(١١)لفظة اتابك ، كردية الاصل ، وهي مؤلفة من « اتـا » و « تـــا » ومعناها « انت » ومن « بك » وهو لقب للتعظيم . اطلق هذا اللقب على افراد الأسرة الاتابكية التي حكمت شمال جزيرة العرب حتى مصر وكانت حاضرتها الموصل . (المعرب)

وعرف خلفه نور الدين زنكي (١١٤٦ — ١١٧٤) بحميته الدينية وبجهاده الصادق ضد الصليبيين . واستطاع قائداه شيركوه الكردي وابن أخيه صلاح الدين أن يضمـــا في عهده القطرَ المصريَّ برمته إلى مملكته . فمـــا عتمت مملكة اللاتين وقد هُددت بالموصل من جانب وبالقاهرة من جانب وابتليت بالحماسة الجديدة لمقارعة الجهاد الصليبي ، ما عتمت أن خرت على ركبتيها وأسلمت روحها بسرعة ، إذ منيت بهزيمة (حطين) الفاصلة في تموز ١١٨٧ وطردت من اورشليم في شهر تشرين الثاني من العام نفسه . وبلغ صلاح الدين اقصى منيته بتحرير المسجد الاقصى الذي اسرى الله اليه بعبده « محمد » ليـــلا .

وعجزت الحروب الصليبية أن تنال قيد شعرة مما بناه صلاح الدين الايوبي ، على أن اللاتين ظلوا محتفظين بولايَتي انطاكيـــة وطرابلس في شمالي سوريا مدة من الزمن وافلح الامبراطور فردريك الثاني في استعادة القدس بالمفاوضات السياسية لا بالحرب . وبقيت في حوزته برهـة (١٢٢٧ — ١٢٤٤) . على أن مملكة بيت المقدس كان الدهر قد جرّ عليهـــا ذيول النسيان تماماً . واكتظ القرن الثالث عشر بالحملات الصليبية . وأصاب كبد الحقيقة من قال « كانت الحرب مستعرة الاوار في كل بقعـــة عدا فلسطين ، وهي الغرض الاول والرئيس والغاية الاخيرة » . لم يكن لتلك الحملات هدف معين . كانت تهيم على وجهها ، صائلة جائلة ، كارة فارة ، من القسطنطينية (١٢٠٢ — ١٢٠٤) إلى مصر (١٢١٨ — ١٢٢١) و (١٢٤٩ — ١٢٥٠) ، إلى تونس (١٢٧٠) وفي الحقيقة لم تفلح اكثر الحملات الصليبية توفيقاً ، الا في الاستيلاء على القسطنطينية البلد المسيحي وفي تقسيم الامبراطورية البيزنطية زهـــاء سبع وخمسين سنة (١٢٠٤ — ١٢٦١) بين الفرنسيين والبنادقة. وإن كانت هذه الامبراطورية قد تحاملت على نفسهـــا وعاشت بأنفاس لاهثـــة مبهورة (١٢٦١ — ١٤٥٣) فقد تم لها ذلك بعد أن تخلت للفرنسيين عن شبه جزيرة

المورة ، وللبنادقة عن كريت وجزر ارخبيل اليونان . كانت اول حرب صليبية أشبه بحلف جرى بين الاقطاع الفرنسي وبين المدن الايطالية ذوات القوى البحرية . وبمجيء القرن الثالث عشر انتقـــل الاقطاع الفرنسي إلى اليونان . وشرع الجنويون والبنادقة ينشئون قواعد تجارية للتبادل الاقتصادي مع الشرق في كـــل من شبه جزيرة القرم وبحر آزوف . حتى لكأن فلسطين هجرت تماماً ، وحول مركز الثقل إلى بقايا اطلال الامبراطورية البيزنطية الشرقية .

ولكن املاً جديداً انبلج قبيـــل منتصف القرن الثالث عشر . فقد أهلّ على الغرب بشير يعلن حدوث تبدل جديد في الأوضاع الآسيوية مؤذن بتبدل الاحوال . فقد اقام (جنكيز خان) امبراطورية عظيمة لا هي اسلامية ولا هي مسيحيـــة امتدت من بكين شرقـــاً حتى الدنيبر والفرات غرباً . وكانت (الخانات) الأربعة التي انقسمت اليها تلك الامبراطورية كل واحدة منهـــا تؤلف امبراطورية قائمة بحد ذاتهـــا . نخص منها بالذكر القسم الفارسي وكانت عاصمته (تبريز) قريبة من البحر المتوسط بدرجة أخذت معها تتدخل في شؤونه كان المغول متسامحين . لذلك نبُه شأن النساطرة المسيحيين[١٢] في آسيا اثناء حكمهم؛ فلِمَ لا يُهدى هؤلاء إلى دين المسيح ؟ ولمَ لا تتحقق الغاية الأساسية المنشودة من الحروب الصليبية على نطاق جد واسع ما كان متصوراً ؟ صارت الرسل تذهب غادية رائحة . وبعث البابا (انوسنت) [١٣] الرابـــع (جون دى بيان كاربيني) برحلة طويلـــة في ١٢٤٥ وبعث القديس لويس[١٤]

---

١٢) نسطورس (٣٨٠-٤٥١م) بطريرك القسطنطينية قال بوجود طبيعتين للمسيح : آلهية وانسية . وحرمه المجمـــع الأفسسي (٤٣١) وانتقـــل واتباعه إلى بلاد فارس ثم الصين . والكنيسة الشرقيـــة القديمة (الاثوريون) ما زالت مقيمـــة على هذه العقيدة. (المعرب)

١٣) كان انوسنت الرابع « ١٢٤٣ – ١٢٥٤ » شغوفـــاً بنشر الديانة المسيحية ، وقد وجد متسعاً له لذلك مع الخلاف الذي نشب بينه وبين فردريك الثاني وانتهى بانتهاء حياته . (المعرب)

١٤) يقصد به لويس التاسع ملك فرنسا « ١٢١٤ – ١٢٧٠ » الملقب بالقديس الذي قـــاد حملتين صليبيتين الأولى إلى مصر حيث أخذ أسيراً وأفتدي ، والثانية في ١٢٧٠ حيث توفي في تونس . (المعرب)

في السنة ١٢٥٠ (وليام الروبروكسي) في رحلة أخرى . ونشطت البعوث التبشيرية وشيدت الكنائس حتى في بقاع الصين . كل ذلك كان اشبه بالخيال أو الحلم . ولم يعد يصل فلسطين أي عون أو مدد . وتنوسيت إلى حين امور انطاكية وطرابلس وبعض المحميات التي تخلفت للاتين على ساحل مملكة بيت المقدس . ووقع الشقاق والخصام بين خلفـــاء صلاح الدين . فانتعش اللاتين بفضل تلك الخلافات . ولكن العسكريـــة الاسلامية الجديدة برزت بظهور سلاطين المماليك المصريين الذين استولوا على عرش القاهرة السنة ١٢٥٠ م وقد سحق اعظم سلاطينهم (بيبرس) محاولة وحيـــدة لخانات المغول الفارسيين لوضع قدم لهم في سوريا ، ثم جعل دمشق مقره في السنة ١٢٦٠ وسحق امارة انطاكية وضمهـــا إلى ملكه في العام ١٢٦٨ وفتح خلفه السلطان (قلاوون) مدينة طرابلس في العام ١٢٨٩ وضمها إلى ملكه ايضاً . امـــا خلفه وابنـــه « خليل » فقد استولى على مدينة عكا آخر معقـــل للاتين على ساحل سوريا في ١٢٩١ . ومـــا أن اوشكت شمس القرن الثالث عشر على الأفول حتى كانت المسيحية اللاتينية قد طردت تمامـــاً من اراضي آسيا الرئيسة .

على انها استمرت باقية في الجزر ، وآضت جزيرة قبرص التي انتزعهـــا (ريتشارد) الاول من اليونان في الحرب الصليبية الثالثة ، تحت حكم ملوك اسرة لوسينيان [١٥] الذين هاجروا من الاقطاعات الفلسطينية . وهنـــا استمرت مباديء الحكم الديني الاقطاعي الأسيزي Assizes للقدس تمارس وتقنن وبقيت مملكة قبرص تحيا حياة دولة مستقلة حتى العام ١٤٨٨ وبعدهـــا انتقلت إلى ايدي البنادقة [١٦] . وبالطريقة نفسها احتل فرسان الاسبتارية [١٧] جزيرة

---

١٥) *Lusignan* اسرة فرنسيـــة مشهورة حكم احد فروعها القدس . وثم بلدة في فرنسا سميت بأسم الأسرة منذ القرن الحادي عشر ولا تزال . (المعرب)

١٦) راجع محاضرتي ستوبز *Stubbs* عن قبرص ومحاضراته في تاريخ العصور الوسطى والحديثة (المؤلف) . .

١٧) هذا الاصطلاح لاتيني وهو مشتق من : « ضيف : *Hospes* » الخويات خيرية وجدت =

رودس في ١٣٠٩ بعد أن خسروا عكا نهائيـاً وظلوا حكاماً على الجزيرة حتى العام ١٥٢٣ ثم نزحوا بعدها إلى جهة الغرب وإلى مالطا . هذا وإن آثار اللاتين الرائعة الناطقة بحكومتهم في شرق البحر المتوسط خلال العصور الوسيطة مـا زالت باقية إلى الآن . وفي الوقت الذي كان نبلاء الاقطـاع يشيدون صرح حكمهم في قبرص ورودس ، استولى البنادقة على كريت وعلى عدد من جزر الشمال ممـا تخلف عن الحرب الصليبية الرابعة . امـا الجنويون الذين اعـانوا باليولوغي [١٨] على استعادة عرش القسطنطينية في ١٢٦١ فقد كونوا بضاحية بيرا Pera فضلاً عن اطلاق يدهم في جزيرتي ليسبوس Lesbos وخيوس Chios وهكذا بقيت المسيحية اللاتينية مستحوذة على شرق البحر المتوسط حتى نهاية العصور الوسيطة وإن كانت قد انحصرت في الجـزر . ومع أن أغلب ممتلكاتهـا هي من بقايا الامبراطورية البيزنطية ومن بعض فتوحات ومغانم اسلامية ، فقد استمرت تشن الحرب على الاسلام من قواعدهـا المتناثرة ولم تنكص عن النضال حتى جعلت انتصارات العثمانيين شرق البحر المتوسط بحراً مسدوداً Mare ohnsum ولم تفقد البندقية في الحقيقة آخر معقل عظيم لهـا في شرق البحر المتوسط الا بسقـوط كانديـه Candia في ١٦٦٨ .

في مختلف العصور والبلاد ، كانت مهمـة اعضائها في القرن الحادي عشر رعاية الحجاج المسيحيين في زياراتهم القدس وحمايتهم . بلغت تنظيماتهم الحربية درجة لا مزيد عليها من الاتقـان واحتلوا في القرن الرابع عشر جزيرة « رودس » وبقيت في يدهم حتى ١٥٢٣ حيث انتزعهـا الاتراك منهم ثم انقلبت الأخوية إلى منظمات دينية بحتة وانتقـل مركزها إلى روما في ١٨٧٩ . واصبح (فارسها) لقباً من القاب الشرف يمنحه البابا لمن يقوم بخدمات دينية واجتماعية ممتازة . (المعرب)

١٨) *M. Palaeologe* . ميخائيل باليولوغي : ملك بيزنطة منـذ ١٢٦١ م بقيت سلالته التي عرفت بهذا الاسم تحكم الدولة البيزنطية حتى سقوط القسطنطينية في ١٤٥٣ . (المعرب)

– ٢ –

ماذا كانت نتائج المغامرة الطويلة التي لعبتهـا المسيحية الغربية في شرق البحر المتوسط ؟ ماذا كانت نتائج احتكاكها الطويل بمسلمي الشرق ؟ إنه والحق يقال سؤال ذو شقين ، أولاً عن مدى تأثير الحروب الصليبية باعتبارها محض شكل من اشكال الاحتكاك مـا بين الشرق والغرب ، أعني مسألة تأثير العوامل والاختبارات التي نالها الغرب من الشرق ، وثانياً عن تأثير تلك الحروب بوصفها حركة ايجابية فعالة في مجالات المجتمع العربي . مسألة تأثير ذلك المجتمع من حركة انبثقت منه وارتدت اليه في الوقت نفسه فخلفت فيه اقوى التأثير . ولقد تخبط المؤرخون في هذين المشكلين كثيراً وضربوا في ارجائهما على غير هدى فنجم عن هذا التخبط أمور مبالغ فيها كثيراً كان بالامكان اجتنابها لو عملوا على فصلها . وبامكاننـا ان نستشهد – كمثل لهذه المبالغات – بفقرة من كتاب « تاريخ الحضارة الالمانية » لـ (همه آن راين Hemme - an Rhyn) بخصوص الحروب الصليبية [١٩] . اننا نجدها تفرد فضل جميع التقدم الذي تمخضت به العصور الوسيطة إلى الحروب الصليبية فقد عملت في ناحية الدين على محو نفوذ البابوية ، ونالت من قوة الرهبانية واصابتهـا بطعنة في الصميم ، وساعدت في قيام الهرطقة والالحاد . امـا من الناحية الاجتماعيـة والاقتصادية فقد أدت إلى تقليل الفروق بين الطبقات ونمو المساواة ، وقيـام طبقة الفلاحين الحرة وطوائف الحرفيين وتقدم الصناعة والتجارة ، اما في الناحية السياسية فقد تمخضت بقيام نظام الاقطاعات والدويلات وبنمو المركزية الحكومية وظهور

١٩) *Kulturgeschichte des Mittelalters* المجلد الثالث – الكتاب السابع : اقرأ بصورة خاصة الص ٤٩٨ – ٥٠٠ (المؤلف) .

القوانين المسطورة ، والادارة القضائية المنتظمة . أما في عالم الثقافة الوسيع فقد دفعت الفلسفة بأعظم مفكريهـا عقيب الحروب الصليبية وبعيد التماس مع العرب الذين جيء بهم من بلادهم ، حتى التصوف فقد اصطبغ بصبغة العلم . واتسع نطاق دراسة الفلسفات القديمة وخصبت تربتهـا ودب في علمي التاريخ الجغرافي والجغرافية الوصفيـة نشاط جديد . وظهر الشعر المتسم بالطابع المحلي واحتلت الهندسة المعمارية القوطية Gothic مكان العمارة الرومانسية[٢٠] Romanesque واستجدت اذواق سليمة في فني النحت والرسم. ويظهر شيء شبيه بهذه المغالطة المنطقيـة « بجعل ما سبق علة حتمية لمـا لحق Post hoc ergo propter hoc » في كتاب ككتاب (هانز بروتز[٢١] Hans Prutz) الجليـل العلمي الطابع المسمى « تاريخ الحروب الصليبية Kulturgeschichte de kreuzzüge » وهو ينم عـن سعـة اطـلاع واحاطة غزيرة لكنه لا يميل من بعض النواحي إلى التمحيص والاستخلاص الدقيق . كان (بروتز) يكتب اولا كمن يريد أن يجعل الحروب الصليبية العامل الأوحد في تطور اوربا خلال القرنين الثـاني عشر والثالث عشر (١١٠٠ ــ ١٣٠٠) وكما لو كانت جميع العلل الفعالـة causae causantes

٢٠) العمارة الرومانسية طرز من البنـاء انتشر في اوربا الغربية بعد انهيـار روما وحتى ظهور الطاق المدبب الرأس في القرن الحادي عشر. وتمتاز هذه العمارة بأقواسها نصف الدائرة مربوطة بأعمـدة ثلاثية الأضلع او مفردة وبعقود نصف كروية وخير مثـال له كنيسة « سان ميناتو » في فلورنسا و « سان امبروجيو » في ميلان. وفي أواخر القرن الثاني عشر بطلت الموضة الرومانسية وراجت العمـارة القوطية بأقواسهـا المدببـة العالية وأبراجهـا المقرنصة الشبيهة بالمنائر المزخرفة من كـل جوانبهـا وباتساع ابوابهـا واضمحل هذا النمط في أواخر عصر النهضة في القرن الخامس عشر وخير مثـال لذلك كاتدرائية نوتردام دي باريس ، و « سان بورغو » باسبانيا و « سالزبوري » ببريطانيا . (المعرب)

٢١) طبع ببرلين ١٨٨٣ في ٥ اجزاء منهـا الرابع (في التراث الاقتصادي) والخامس (في تأثير الحروب الصليبية على تاريخ الثقافة) فهمـا يستأهلان اهتماماً خاصاً . (المؤلف)

لهـــذه السنين المئتين اسبابـاً ساعدت على خلـــق اوربا الجديـــدة في عصر الميلاد الجديد (الرينسانس) واظهـــار عهد الاكتشاف ، وعهد الاصلاح الديني كنتيجة لهذا العامل الأوحد . على انها في الواقع كانت عاملا واحداً من بين عدة عوامل مختلفة وإننـــا لنضيف مغالطة (العلة الوحيدة) إلى مغالطة (جعـــل ما سبق علة حتمية لما لحق من تفاعلات) عندما نعتبر الحروب الصليبية التفسير الوحيد المفرد . (وبروتز) من الناحية الثانية وإن أقر بأن اسبانيا وصقلية هما (معبْران) انتقـــل بهما التأثير العربي إلى اوربا فقد وجد نفسه بالأخير ناسياً اقراره هذا إذا راح يجعل من فلسطين (المعبر) الاكبر بل كاد يجعلهـــا المعبر الوحيد فقد كتب ما يأتي :

« في اغلب نواحي التطور الثقافي نجد التماس القوي الاول الحاصل بين العناصر الشرقية والغربية قد تم على يد افرنج فلسطين وان هذا التمازج والاختلاط يجب اعتباره اولى الصلات المستديمة بين الشرق والغرب [٢٢] . وهنا كذلك لا نملك الا ان نلاحظ مغالطة ما يدعى (بالعلة المفردة) . وتبدو لنا المغالطة اعظم حين نعيد إلى اذهاننـــا ان العلة الأخرى (أي امتزاج العنصرين الشرقي والغربي في صقلية واسبانيا) كانت اشد اثراً وأعظم خطراً . ونحن في النهاية لا يسعنـــا عند قراءة كتاب (بروتز) إلا أن نشعر بتقليله من شأن الحضارة اللاتينية الغربية في مستهـــل ١١٠٠ م والارتفاع بحضارة الشرق العربي إلى السماكين في الوقت نفسه متوخيـــاً بذلك تقليد الحروب الصليبية فضل التأثير الاعظم وتجريد اسواق الغرب وجعلهـــا أخوى ممـــا تبسطه امامنا الروايات التاريخية الموثوقة . كانت اوربا الغربية تكاد تستبق العصر الغريغوري المجيد . كانت تشهد نهضة فكرية وصلت منتهاها بظهور فيلسوفهـــا « ابيلار » [٢٣]

٢٢)ص ٤٥٢ من الكتاب السالف . والانصاف يحملنا على أن نزيد قائلين ان (بروتز) يعترف بوجود عامل آخر يختلف عن ذلك اختلافاً جوهرياً في ميدان الحياة العملية الحقة (المؤلف).

٢٣) *F. Abelard* (١٠٧٩ – ١١٤٢) فيلسوف ولا هوتي فرنسي اضطهدتـــه الكنيسة البابا وية بسبب آرائـــه التقدمية التي ضمنهـــا كتابه (مقدمة في اللاهوت) . (المعرب)

وقيام الامارات الفرنسية ونشاط المدينة النورمانية والعمـــار النورماني واندلاع الثورتين الصناعية والتجارية اللتين يمكننـــا تحسسهمـــا في نهاية القرن الحادي عشر . هذا كله لم يكن لوحـــاً خاليـــاً tabula rase لا ولم تكن الثقافة العربية في الشرق ۱۱۰۰ في يومهـــا الأغر بلى عل الضد كما سنرى ، فعندما بدأت الحروب الصليبية كانت شمس تلك الثقافة على شفـــا الأفول . وبقدر مـــا يهم التاريخ من أمر ، علينـــا أن نذكر دوماً أن ثمّ غرباً جديداً متحفزاً دهم شرقاً عتيقـــاً ادركته يد الخراب .

الحروب الصليبية ، كلمة سحرية . والكلمات السحرية قد تكون مخانط تجتذب قطعاً كبيرةغريبة عنها إلى دائرة تأثيرها الجذبي . فليس كل ما حصل في اوربا الغربية خلال الحروب الصليبية يصح نسبته اليها وربطه بها ، وجعله من جملة افضالها ، حتى وان لم تقع الحروب الصليبية فربما كان غرب اوربا الذي اخذت حياته المدنية والتجارية تسير في مضمار التقدم السريع مـــا بعد ۱۰۵۰ ، يستطيع ان يدفع بتجارته إلى شرق البحر المتوسط ، ربمـــا كان يحاول تثبيت نفسه في نهايات مسالك قوافل الشرق ـــ شمال ساحل البحر الاسود حيث يمكنه أن يمس الطريق المتجه إلى شمـــال بحر قزوين وغرب بحر آرال حتى بخارى وسمرقند ، او ان ينثني إلى موانيء سورية ليصل منهـــا إلى بلاد فارس وخليج فارس وبهذا يلمس الطريق البحرية المؤدية إلى الهند ثم يعبرها إلى الصين . وكل مـــا فعلته الحروب الصليبية هو انهـــا انشأت دولة سورية الاقطاعية ـــ يحتـــل جانباً من اراضيها بعض افراد إقطاعيين وجانباً آخـــر فرسان الدّويـــة (٢٤) والاسبتارية Hospitallers وهمـــا جمعيتان تمتازان

---

٢٤) *Templars* اخوية عسكرية دينيـــة . اشتق اسمها من (الهيكل : *Temple*) وعرفوا ايضاً باسم « اخوة الهيكل » او « جنود الهيكل او جنود المسيح » . اسسهاتسعـــة من الفرسان الفرنسيين ۱۱۱۸ وعلى رأسهم (هوج دي بين) . واعطاهم صفة الشرعيةالقديس برنار . وكان هدفهم تطهير طريق الحج إلى بيت المقدس. وكان الاسم الأول الذيءرفوا بهـ=

بطابع اقطاعي ايضاً . كانت صفــة التجارة هي الغالبة في هذه الدولة ــ لوقت مــا على الاخص ، ووجد فيهــا عدة مناطق سكنهــا البنادقة والجنويون والبيزيون مبثوثة في الموانيء الواقعة على طول الساحل . وعلينــا ان نذكر بأن هذا الميل التجاري لم يكن محصوراً في المناطق السورية مطلقــاً فقد تعداها الاحتكاك ووصل حتى القسطنطينية والبحر الاسود . هذه الصلات صارت اوسع وانشط مما كانت عليه بعيد الحرب الصليبية الرابعــة وفي غضون القرن الثالث عشر . مجمــل القول ، كانت سوريا اثناء القرن الثاني عشر ــ ما بين الحربين الأولى والثانية الصليبيتين ، مركز الثقــل الرئيسي للعلاقات المسيحية الاسلامية في البحر المتوسط الشرقي . هنــا افلح الاسلام اولا في أن يخلف تأثيره على الغرب المسيحي بضغطه على دول الاقطاع وبمــا كان يحدثه هذا الضغط من آثــار على الغرب . وثانياً بشدة وطأته على طول الطرق التجارية ، هذا العامل يقتضينا ان نوليه حقــه من الدرس .

لكن علينــا أن نذكر ونعيد القول بأن الاسلام قد سبق فثبتت اصوله في الغرب واستطاع أن يخلف آثاره في اسبانية وصقلية . كان ثم صراع بين قوى متناثرة . هذه القوى التي وان عجزنا عن تحديد مداها بالضبط كلاً على حدة ــ ففي امكاننــا أن نرى تأثير الاسلام في الغرب المسيحي في قاعدتيه صقلية واسبانيــا كان اشد مما هو في مراكزه (الموصل وبغداد والقاهرة) . هناك سببان يدعمــان هذا الغرض اولهمــا انه لم نر في سوريا ذلك التأثير الناجم عن امتزاج الثقافات كمــا نراه في صقلية ابان حكم روجر الثاني وفردريك الثاني . وثانيهمــا هو أن لاتين سوريا عجزوا تماماً عن التشرب بثقافة الاسلام الغنية ؛ وهي بعد ثقافة اجنبية ولكنهــا قريبة في متناول ايديهم لا كمــا افلح

ــ (الجنود الفقراء) ولا تزال اخويات كاثوليكية في انحاء اوربا تبشر برسالتهم وتعاليمهم حتى الآن (المعرب) .

مسيحيو غرب البحر المتوسط في الاستفادة من ينابيع ثقافة قرطبة واسبانيا المسلمتـــين .

ان انعدام الامتزاج الثقافي او بالاحرى عدم وجود أي مستوى من الثقافة مهمـــا كان شكله في مملكة اللاتين بأورشليم ، لامرٌ يدعو إلى العجب حقاً . فالخليط الجنسي المتكون من شعب النورمان والاغريق واللومبارد في صقلية جبل بامتزاجه بالعنصر العربي البربري — حضارة مختلطة عظيمة الشأن . ففي بلاط ملوك النورمان كنـــا نجد الجغرافيين والشعراء العرب يلقون حفاوة وتشجيعـــاً . كما نجد فضلاً عن ذلك كاتم سر وليم الاول يترجم له محاورتي افلاطون فيدو Phaedo ومينو Meno وجانبـــاً من كتاب ارسطو (في الآثار العلوية) وكتابـــات ديغينيس ليرتيوس Degenes Laertuis وكـــان بلاط فردريك الثاني اعظـــم شأنـــاً من سلفه . فهنـــا كما نوه دانتي في كتابـــه (لغة العامة[٢٥] De Vulgari Eloquio) خطا الشعر الايطالي اولى خطواته . كان الملك يثير او تثـــار له مسائـــل عسيرة في تفسير الفلسفة الارسطية مما دعي فيمـــا بعد بالمسائل الصقلية Quaestiones Sicilianae وقـــد حُفظت لنـــا بشكل مخطوط عربي في المكتبـــة البودلية وكانت المملكة اللاتينية في اورشليم معسكراً حربياً خشنـــاً لا روح فيه ، او بكلمة اخرى معسكر لا وقتَ كافٍ لديه للمساهمة في بناء الحضارة . كانت جحافـــل اجنبية تعسكر في الحصون والقلاع لا تكلف نفسهـــا عبء انشاء صلة وثيقة بمزارعي حقول القرى السورية ولا بالصناع المهنيين الذين كانوا في المدن مشغولين كمـــا هم الآن بنسج السجاجيد وصنع اوعية الفخار وصياغة الذهب . وكان اللاتين قد انتشروا على امتداد الساحل بخط رفيع ضيق ، فوجب عليهم الدفاع عنه بوجه

٢٥) رسالة دانتي كتبها في مفتتح حياته ولم يتمها (المعرب)

عالم اسلامي واسع الجنبات مُظلم . ومهما كان شعورهم اللذيذ بدفء اورشليم متشعل ايمانهم وموقده ومركز الارض المستديرة umbilicus terrae ، فهم على كل حال يحسون بأنهم قد انتزعوا من احضان المراكز العظيمة لمدينة العصور الوسيطة كباريس وروما .

حتى إذا كان لديهم استعداد للتشرب بشيء من مدنية الاسلام — على قصر مدة مكوثهم التي ما كانت لتسمح لهم بذلك ، وطبيعة دور احتلالهم القلق المحفوف بالاخطار أفكان هناك حضارة اسلامية مجاورة يستمدون منها ؟ كانت الثقافة العربية في اسبانيا على قيد ابصار من غرب البحر المتوسط . فثمّ ابن رشد القاضي والطبيب والفيلسوف يعلّم حتى نهاية القرن الثاني عشر . هناك احتك اليهود بالفلسفة العربية حتى حاول اتباع موسى بن ميمون ، بتأثير منها التوفيق بين التوراة وفلسفة ارسطو . هناك استفادت المسيحية اللاتينية (١٢٠٠ تقريباً) من التعمق في معرفة الفلسفة الارسطية إلى درجة فاقت ما وصلته عندما كانت تعتمد على ترجمة (بويوس) الوحيدة لمنطق ارسطو وآضت المكتبة المشهورة في مسجد طليطلة التي ضبطها الاسبان عند احتلالهم المدينة ، كعبة الباحثين والعلماء . وكان ارسطو (العربي الاسباني) احد مصادر البحث في القرن الثالث عشر [٢٦] وليس هذا كل شيء . فان معارك الحدود التي نشبت جنوب جبال البرانس ، صارت موضوعات لمنظومات شعرية . وكما تمخضت حرب الحدود بين انكلترا واسكتلندا بملاحم الحدود الشعرية Bords Ballads ، أثمر الصراع بين اليونان

٢٦) قارن كتاب « ت. ج دي بوير *T. J. de Boer* » المسمى تاريخ فلسفة الاسلام *Geschichte der Philosophie im Islam* بكتاب رينان الموسوم « ابن رشد والرواشد » *Averrous et Averroism* . (المؤلف)

والاتراك في طوروس بالاغاني البيزنطيــة الشبيهــة (بأغاني المجد chanson de geste (٢٧) ، كذلك معارك المسيحيين والمسلمين « الكفرة Paynim (٢٨)» فقد صارت موضوعــاً لأغنيــة رولانــد (٢٩) ولاسطورة (السيــد القمبياطور Cid Compeador (٣٠)) وكانت الحالة في الشرق تختلف عن ذلك . فقد دخلت الفلسفة دور الاضمحلال منذ ابتداء الحرب الأولى الصليبية ونضب معين الشعر المحلي بتأثير معارك الحدود خلال القرن الثاني عشر وكان ابن سينــا العظيم قد قضى نحبه في همدان ١١٣٧ م. . امــا الغزالي الشاك الذي اتهم بهدم فلسفــة بشّر بهــا هو نفسه ، فقد توفي في خراسان ١١١١ م. كمــا كان خليفة بغداد يلقم المكتبة الفلسفيــة فم النار ، ومن محتوياتها مؤلفات ابن سينــا نفسه . في ايام كهذه كان من الصعب جداً أن يتتلمذ لاتين الشرق

---

٢٧) اسم اطلق على ملحمــة شعرية طويلة الفهــا شعراء التروفير من شمال فرنسا خلال اربعة قرون (١٠٠ – ١٥٠٠) يشيدون فيها بتاريخ ملوك فرنسا وابطالهــا ، ثم صار الاسم يطلق على أغلب الملاحم الشعريــة الوطنية على سبيل المجــاز . (المعرب)

٢٨) كان الاسبان الكاثوليك يطلقون على مسلمي اسبانيا والبربر هذا الاسم ومعناها بلغتهم (الكفرة) . (المعرب)

٢٩) اغنيــة رولا ند هي مقطوعة من ملحمــة « اغاني المجد » السالف ذكرها . ربما كان تأليفهــا ١٠٦٦ – ١٠٩٥ واقدم نسخة لها محفوظة في المكتبــة البودلية بانكلترا . وتدور الملحمــة حول البطل رولا ند ابن اخ الملك شارلمان الذي حاصره الملك (مرسايل) العربي مع اثنين من رفاقــه وبعد دفاع مجيد قضى عليه . وقبــل ان يسلم روحه نفخ في صوره فسمعه شارلمان وكان على بعد ثلاثين فرسخاً منه، وفي الحال خف اليه وانتقم له من قاتليه. (المعرب)

٣٠) لم ينسج من الاساطير والقصص والشعر كمــا نسج حول شخصيــة « السيد » ولولا استطراد في كتاب عربي لابن علي الطيب المراكشي اكتشف مؤخراً لبقيت هذه الشخصيــة خيالية . من هذا الاستطراد نفهم ان « السيد » مواطن اسبــاني ظهر حوالي ١٠٤٠ وصار يبيع سيفه وشجاعتــه الفائقة لامراء العرب والاسبان . وتاريخ اسبانيا الحديثة ينظر اليه كبطل وطني . وقد احصي اكثر من مائتي ملحمــة شعرية وكتاب يشيد بمآثره وأمجاده، وثم بقيــة من أغنيــة اسبانية شائعة اسمها (السيد *elcid*) يظن انها مقطوعة من ملحمــة تبلغ أربعــة آلاف بيت شعر . (المعرب)

على المسلمين او أن تحملهم شؤون الحياة الجديدة التي يعيشون فيها إلى إبداع أي شيء . فلم يظهر شعر وفن جديدان في الارض المقدسة . وكان المغنون الذين أرّخوا ملاحم الحروب الصليبية ، من أهل الغرب . وإن كان علم التاريخ الجغرافي قد ازدهر بمجيء فولكر الشارتري Fülcher of Chartres أو وليم الصوري William of Tyre وإذا كانت كتب القانون قد ألفت بفضل حنا الابليني John of Abelin او فيليب النافاري Philip of Novara فهذا كل ما يجدر ذكره من المآثر وليس ثمّ غير ذلك .

لذلك لم يتعلم لاتين مملكة اورشليم في ميدان الحضارة ، الا القليل من مدنية الاسلام أما ما كان لديهم فلم يتقدموا به إلى درجة التأثير بها على الغرب ، والواقع أن الخدمة الكبرى التي اسدتها الحروب الصليبية لتطور مدنية الغرب لم يكن سببها احتكاك المسيحية اللاتينية بمسلمي الشرق ، بقدر ما كانت اهميتها في إنشائها علاقات مع امبراطورية بيزنطية ومسيحيي اليونان . كان الانفصال التام قائماً بين الكنيسة والامبراطورية الغربيتين وبين الكنيسة والامبراطورية الشرقيتين ببرزخ من النسيان قبيل الحروب الصليبية . وحدث احياناً أن رحل رجال امثال لوتبراند القرموني Luitprand of Cremona في سفارة شهيرة لأوتو الاول (٣١) إلى القسطنطينية في ٩٦٨ م أو شوهد رسل (ليون التاسع (٣٢) في شوارع القسطنطينية ١٠٥٤ م ولكن العلاقات بين الغرب والشرق ظلت منسية نادرة عدة قرون ، وأضحى لاسرة كومنيني بعد السنة ١٠٩٦ (٣٣) علاقات دائمة بالدول الغربية واستقر اللاتين عقيب السنة

---

٣١) ويلقب بالاكبر ٩١٢ – ٩٧٣ : امبراطور الدولة الرومانية المقدسة (المعرب)

٣٢) البابا ليون التاسع ١٠٤٩ – ١٠٥٤ (المعرب)

٣٣) كان مؤسس هذه الاسرة المالكة على امبراطورية الشرق هو الامبراطور اسحق الاول (١٠٥٧ – ١٠٥٩) الملقب كومنينس (*Comnenus*) ومنه اشتق اسم الاسرة (المعرب)

١٢٠٤ في الامبراطورية الشرقية . وإننـا لنجد في القرن الثالث عشر وليم الموربيكي William of Moerbeke اسقف كورنث الفلمنكـي يـترجم مع وصيفه هنري البرابنتي كتابي : (السياسة والاخلاق لأرسطو) بمعونـة القديس تومـا ؛ ففتحا بذلك للغرب طريقاً اخرى إلى الفلسفة اليونانية غير طريق اسبانيا . وفي نهاية القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر حمـل علماء بيزنطية إلى ايطاليا تراث العلم اليوناني بكامل ثروته . فزودا عصر النهضة الايطالية بموادهـا الأولية ولم تكن القسطنطينية واقعة على طريق الصليبيين الرئيس ، على أن الصليبيين كانوا يبعثون إلى الغرب من القسطنطينية بالسفن التجارية الموقرة بضائع وسلعاً .

الا ان الصليبيين كان عندهم سبـل أخرى للتأثير في تطور اوربا الغربية نجمت عن توجيه اهتمامهم إلى سورية وأعانهم على ذلك دولة اللاتين التي اسسوها هناك . وبامكاننا الرجوع باديء ذي بدء إلى الشواهد اللغوية . اعني الكلمات الغربية التي تسربت إلى لغة العرب والكلمات العربية التي دخلت لغات اوربا . ويورد (بروتز) نماذج على ذلك منها (انْبرور imperator) [٣٤] و (قَسْطل castellum) و (بُرْج burgus) و (غِرْش grossus) أما الكلمات العربية التي دخلت اللغات الغربية فأكثر بكثير وليس علينا الآن الا أن نتأمـل (jar, dragoman, caravan) [٣٥] في لغتنـا الخاصـة . أما إذا جئنا اللغات الأوربية ذات الاصل الروماني التي استمدت من لغة العرب رأساً (حال اننا استمددنا اكثر كلماتنا عن طريق هذه اللغات) فسنجد قائمة طويلة جداً من المصطلحات العربية التي دخلت على الغـرب واليك طائفة

---

٣٤) كلمـة لاتينية معناها الحاكم القاسي ، ومنها اشتق لفظ الامبراطور (*emperor*) قس عليها الكلمات الاخرى فهي لا تينيـة الاصل ايضاً . (المعرب)

٣٥) اصلهـا العربي بالترتيب : كروان (من كرى ومكار) وترجمان ، وجرة، وشروب . (المعرب)

من الشواهد : (douane, chébec, felucca, gabelle) [٣٧] ومثلها كثير .
ولكن تعرض لنا صعوبات فيلولوجية واضحة في رد هذا الدخيل من الكلم إلى الامكنة التي تسربت منها الينا . لم تكن فلسطين المكان الوحيد ولم تكن الحروب الصليبية العصر الوحيد الذي تم فيه ذلك ومن المحتمل أن تكون صقلية واسبانيا مكانين آخرين جرى فيهمــا هذا الاستمداد اللغوي كما ان اتصال الغرب الدائم خلال اجيال سحيقة بالعالم الناطق باللغة العربية من جهتي سويس الشرقية والغربية عن طريق التجارة والقرصنة كانت ايضاً ظروفاً زمانية ومكانية محتملـة لهذه الاستعارة . الحق يقال أن الغرب مــا زال يستخدم مصطلحات عربية في عالم التجارة أمثال(bazaar, [٣٨] zechin, tariff, dinar) وكذلك ثبتت مصطلحات بحرية ملاحية أمثال admiral, arsenal [٣٩] وبقيت مصطلحات منزلية مثـــل (sofa, mattress, carafe, alcove) [٤٠] كذلك هذه المصطلحات (amulet, elixir, julep, talisman) [٤١] وثم بعض اسماء لآلات الموسيقى (lute, nakar .) [٤٢] هذه الكلمات ما زالت

٣٧) أصولها العربية بالترتيب : ديوان وشبك وفلكة وجملة (وهي الحصة ويراد بهذه اللفظـــة في اللغات الغربية ضريبة حكومية معينـــة) (المعرب)

٣٨) الاصل فارسي اكثر مما هو عربي (المؤلف) في لغة العامة عندنا . — البزار (في اللغة هو بائع البذور او التوابـــل— وربما كان الاشتقاق من المفهوم العربي لا كـــا ذهب اليه المؤلف) زكين تاجر القطن ، تعرف . دينار (المعرب)

٣٩) اصلها العربي امير الماء ، ودار الصناع او « الصناعة » (المعرب)

٤٠) اصلها العربي (صفة) بتشديد الفاء وبضم الصاد — اي الدكة او التخت — مطرح ، غرافة — من فعل غرف — القبة : قبة الحجرة وسقفها العالي (المعرب)

٤١) وأصلهـــا بالترتيب : الملاءة ، الاكسير ، جلاب — فارسية مؤلفة من كلمتين جل : ورد وآب : ماء ، — طلسم — فارسية طلسمان — (المعرب)

(٤٢) عود ، نقارة (المعرب)

تستعمل او انها كانت دارجة الاستعمال فيما مضى . ولكن قبل أن نعزو وصول هذه المصطلحات إلى الحرب الصليبية ، علينا أن نتثبت من زمان ومكان دخول هذه التعابير ونتحراها بكل دقة . كانت الحروب الصليبية سلسلة حروب . حروب وجهت إلى اعداء جدد باسلحة جديدة وبخطط عسكرية جديدة احياناً . لذلك يحق لنـــا أن نجد لهذه الحروب بعض الأثر في تطور فنون الحرب في الغرب. ويعتقد بعض الكتاب ان بناء القلعة الململمة(concentric castle)[٤٣] الذي شاع في انكلترا اثنـــاء حكم المـــلك ادورد الاول [٤٤] مـــا هو الا نموذج مأخوذ من فن العمـــار العسكري للملكة اللاتينية في بيت المقدس . وهؤلاء بدورهم قـــد ساروا في عمـــارتهم على نهـــج التعديـــلات التي ادخلتهـــا العرب على القلاع البيزنطية فقد عرفوها ووجدوها في سوريا . وباتباع هذا النسق من التحليل يرى بروتز انه « في الوقت الذي سار الاسلوب العام للدفاع الحربي في فلسطين على نهج الدفاع والتحصينات النورمانية (كتلك التي نراها مثلا في اراضي المستنقعات بويلز وجنوبي ويلز) فان التأثير العربي يمكن اقتفـــاء خطاه في اشكال الاقسام المختلفة للقلاع الضخمة مع زيادة اقسام ما كان يعرفها الغرب من قبل في العمار الحربي القديم ، وفي عدد من انظمة وقواعد جديدة دفاعية استلزمهـــا فن حركات الحصار العسكرية الذي تقدم في الشرق كثيراً [٤٥]وتبعاً لذلك يعزو (بروتز) إلى المصادر العربية استخدام الحيطان المزدوجة (وهو اساس طراز القطعة الململمة) وتشييد برج اضافي

---

٤٣) هو طراز من القلاع العسكرية متحـــد المركز . يؤدي جميع ابراجها الفرعية واجهاتها الدفاعية إلى نقطة في وسط القلعة ، سميكة الجدران جداً لا منافذ فيها الا شقوق ضيقة ليتسرب اليها الهواء وبعض النور ويكون مدخلها من الاسفل احياناً (المعرب)

٤٤) كـــان ادوراد الأول ملك انكلترا (١٢٤٩ – ١٣٢٧) احـــد الملوك المسيحيين الذين ساهموا في الحروب الصليبية (المعرب)

٤٥) راجع ص ١٩٤ من كتاب بروتز السالف ذكره . (المؤلف)

او نقطة حصينة بين الجدارين المزدوجين[٤٦] ويرى ايضاً في قصر (غيّار) الشهير (Château Gaillard) الـذي بنـاه ريتشارد الاول في فِكسن (Vexin) بعض دلائـل وسمات لا جدال فيهمـا تشير إلى تأثير الشرق . راح المؤرخون – من جهة اخرى – يؤكدون بان القلعة الملمومة قضت فترة تطورها في الغرب ونقلهـا الصليبيون إلى الشرق . وممـا لا نزاع فيه ان المهارة الهندسية التي اظهرها مغامرو النورمان والتي تجلت في اوربا الغربية قبـل أن تتجلى في فلسطين ، كانت قمينة ببلوغهـا هذا الشأو من التقدم ، في منابعهـا الخاصة دونمـا تأثير خارجي ولنا ان نؤكد بكثير من الاطمئنان ان الحروب الصليبية قد ساعدت على إنمـاء حركات الحصار العسكري ، واستخدام طريقة اللغم ، وحفر الخنادق الكاذبة واستخدام آليات الهداد كالمنجنيق والكباش وربمـا استخدام مختلف اشكال النيران وآلات قذف اللهب . ومع ذلك فربمـا كان الاصل هنا بيزنطياً أكثر ممـا هو عربي . وربما لم يكن المهندس الألمعي الذي استقدمه فردريك الأول من الأرض المقدسة إبـان حصار كريما Crema ١١٥٩ م من تلامذة العرب بـل من تلاميذ اليونان . وقيل أن القوس المصلبة cross - bow جاءت من الشرق ، وعزي استخدام الدرع لحماية الفارس وجواده إلى تأثير الحروب الصليبية . وعزي كذلك استخدام بعض الوسائد والثياب القطنيـة الواقية تحت الزرد . وعلى كـل حال فان الفارس الفرنكي تعلم اثنـاء حربه في فلسطين ، استعمال الكوفية العربية وقاء لرأسه وعنقه من حرور شمس الشرق ، واستخدام الحمام الزاجل لنقل المعلومات العسكرية انمـا هو اختراع عسكري أُخِذَ عن العرب ويحق علينـا القول

---

٤٦) والبرج المتقدم من هذا النوع على الاخص إذا كان مشيداً فوق المدخل او الباب يعرف باسم الباربيكان (*barbican*) وقيل ان هذه الكلمة قد تكون مشتقة من كلمات عربية او فارسية ، ومعناها : بيت على جوار او غرفة المدخل – استخرج هذه الكلمة من اي قاموس انكليزي حديث ، وتأملها (المؤلف) .

بأننـــا كثيراً ما عثرنا على تنويهات بهذا في اخبار صقلية النورمانية ومن المحتمل أيضاً إنّ عادة الاحتفـــال بالانتصارات العسكرية بطريق التنويرات ونشر السجاجيد الملونة على الجدران والنوافذ (وإن كانت عادة طبيعية ملازمة لما جبلت عليه تربة البشر من نوازع وعواطف) فربمـــا كانت من جملة ما استقينـــاه من المصدر نفسه . ومناورات الكر والفر والطعان والضرب المشابهة لالعاب (الجريد) (٤٧) ربمـــا تم نقلهـــا بوساطة الصليبيين . ويمكن أن يعزى كثرة استعمال البيارق والرنوك إلى احتكاك بالقبائـــل العربية في سورية . وقد ثبت انهم استعملوا بعض اشكال من الرايات الحربية كالنسر ذي الرأسين وزهر الزنبق والمفتاحين (شكل١٠) وكثير من رسوم الرايات فضلا عن تسميات لبعض الرايـــات لا يمكن تجاهلها مثل (الآزور azure) وربما (غوليس gules (٤٨)) إذ يبدو انها استمدت من المصدر نفسه . ويبدو أن توحيد شارات الدروع في اوربا سببته الحروب الصليبية . كذلك رسوم الرايات الخاصة ورموزها وانظمتهـــا المتشابهة في جميع دول اوربا .

اما التجارة فقد اقتفت آثار الحروب اثناء الحروب الصليبية . إذ سرعان مـــا احتثّ التاجر الايطالي خطاه في اعقاب الفارس الفرنجي . ولم يقتصر امر التجارة على محاصيل سوريا وسلعها بل تعداها إلى سلع الهند والصين وجزر البهار ومنتجاتها . والحق يقال ان هذه التجارة الشرقية لم يكن بد من ظهورها واتيان ثمارهـــا — على نحو ما المعنـــا اليه — حتى وإن لم تنشب الحروب الصليبية وعلينـــا أن لا نغفل بأن البندقية كانت اسبق إلى شق طريقهـــا للاسواق الشرقية عن طريق بيزنطية قبيل اندلاع الحروب الصليبية . بعدة سنين . لذلك

---

٤٧) الجريد « الجريدة » وهي قضبان النخل المجردة من خوصها والعرب فيها العاب كثيرة (المعرب)

٤٨) « آزور » مأخوذة من لازورد ، وكليس مأخوذة من لفظة كل (بالكاف المعجمة الفارسية) ومعناها الوردة أو الزهرة (المعرب)

ليس لنا أن نعزو إلى الحروب الصليبية وحدها (لا يمكننا ان نعزو اليها وحدها على كل) فضل تزويد اوربا بكل السلع التي وردتها خلال القرون الوسيطة أو أن نقلدها فضل ازدهار الاسواق وطرق التجارة الغابرة الذي عقب ذلك التموين السلعي . ولا يمكننا في الوقت نفسه ان ننكر مطلقاً الحافز التجاري العظيم الذي تسبب عن استقرار اللاتين في سوريا والمعرفة بكل منتجاتها وصناعتها المحلية ، وبالاقتراب (الذي اعقب هذا الاستقرار) نستطيع ان نفسر انتقال نباتات وحبوب واشجار شرق البحر المتوسط إلى اصقاعه الغربية . كالسمسم والخرنوب والذرة والأرز والليمون والبطيخ والمشمش والثوم shallot [٤٩] وبالطريقة عينها يمكننا ان نفسر انتشار الأزياء والصناعات الجديدة في الغرب . أو على الاقل الطراز المتقدم للثياب والازياء القديمة كالملابس القطنية وانواع الموسلين الوارد من الموصل . والبلدكان الوارد من بغداد . والدمقس والدمشقيات الواردة من دمشق والسميّ samite والدمياطي dimities والديابر diapere من بيزنطية والاطلس atlas العربي — وهو نوع من الحرير الساتان يصنع في الشرق أيضاً والسجاد البسيط والبطاطين من الشرق الادنى واواسط آسيا وادهان الصقل وألوان جديدة كالقرمز والليلق carmine, lilac (هما عربيتان كما يدل اللفظ) والاصباغ والادوية والتوابل والعطور كالشبّ والعُود والقرنفل واللُّبان والنّيل وخشب الصَّنْدل وبعض الأزياء من الثياب والالبسة امثال الكاملت camelt [٥٠] والجوب jupe (من الجبة العربية) والمساحيق ومرايا

---

٤٩) الثوم بالفرنسية *Echalot* هو بالاتينية *Allium Ascalonicum* ومعناه البصل المسقلاني (المؤلف) .

٥٠) « الكاملت » نوع من اللباس يتخذ من وبر الجمال كما ينم عنه اسمه ، او ربما كان من الحملة او المخمل . و « الدايميّ » نسيج يوناني كما ينم عنه اسمه الا غريقي ومعناه النسيج=

الزجاج والاواني الخزفية الدقيقة الصنع والزجاج والذهب والفضة وشغل المينا حتى السبحة نفسهـا التي قيل بأن مصدرها البوذيون وانها وصلت عن طريق سوريا إلى اوربا الغربية .

هذه التجارة الشرقية التي نشطتها الحروب الصليبية ـ إن لم نقل اوجدتها ـ فأضحت مركزة بالدرجة الأولى في سوريا خلال القرن الثاني عشر ، لم يكن تأثيرها قليلا على تقدم مسالك التجارة وظهور وسائل جديدة للتبادل المالي والشؤون المصرفية . ولقد تغذى بهذه التجارة الشرقية الطريق التجاري الأوربي العظيم في العصور الوسطى ـ المبتدىء بالبندقية والممتد عبر ممر برنر ثم كولمبيا ومنهـا يتفرع فيعرج فرع على لوبيك lubeck الواقعة على البلطيق وينتهي فرعه الثاني ببروغس bruges الواقعة على بحر الشمال وكان هذا الطريق مزدحماً ـ على طوله ـ بمدن القرون الوسيطة واتحاداتهـا الصناعية ، ولومبارد على امتداد نهر الراين والفلاندرز وشمـال فرنسا . وفي الوقت نفسه كان ثمّ خط ملاحة ثابت منتظم عبر البحر المتوسط لشحن البضاعة أو لنقل الحجاج . واضحت البندقية ومارسيليا مركزين لادارة هذا الخط الملاحي وانضمت الجماعات العسكرية إلى اصحاب السفن من المـدنيين وشركات النقل البحري لتشغيل هذا الخط. واستدعت الحاجات المالية لتجارة الشرق البعيد وتنقلات الفرسان المبحرين منهم والمقيمين في سوريا الى ايجاد نظام اوراق الائتمان والتحاويل المالية . ونشأت المصارف والبيوت المالية (في جنوا وبيزا وسيينا) وامتدت فروع لها ونشرت اعمالها عـلى طول ساحل الشام وقد صارت الجمعيات العسكرية وخصوصاً جماعة التمبلارية

ـ ذو الخيط المضاعف ويستعمل للستائر والأغطية . وعن الخطط للمقريزي : « الدمياطي هو الأقمشة الحريرية والكتانية المقصبة » و « الديابر » هو نسيج ذو زخارف منشورية ومعينية ومصدره بيزنطه . و « الساميت » نسيج حريري اغريقي كما ينم عنه اسمه (المعرب)

الدوّية (بمثابة مصارف للايداع والتسليف . ومن النتائج المالية العجيبة الّتي تمخضت بها الحروب الصليبية في شؤون التجارة الشرقية الّتي شجعتها ؛ هي أن سلك البنادقة في الارض المقدسة عملة نقدية اسموها (بيزنطيني ساراسيناتي byzantini saracenati) وهي سكة ذهبية) ربما كانت اقدم ما ضرب اللاتين من مسكوكات ثمة وذلك للتعامل بها مع الاقطار الاسلامية الداخلية وظلت هذه المسكوكات محلاة بزخارف عربية وبآيات قرآنية قصيرة واشارات إلى النبي (ﷺ) وتاريخ هجري بقيت حتّى السنة ١٢٤٩م وبعدها اعترض عليها البابا انوسنت الرابع وإننا لنستطيع الوقوف على مسكوكات من الشكل نفسه حتّى في جنوبي فرنسا يرجع بها العهد إلى اواخر القرن الثالث عشر .

اما عن البناء والفنون والصناعات اليدوية وعن شؤون الحياة اليومية والمجال المنزلي بصورة عامة ، فبوسعنا أن نتأثر خطى بعض الآثار الّتي انتقلت من الشرق إلى الغرب خلال القرنين اللذين تصرما بالحروب الصليبية . وربما لم نجدوالحق يقال الا القليل من الاسباب الّتي تجعلنا نظن بأن الحروب الصليبية كانت ذات تأثير كبير في تطور بناء القلعة الملمومة بصورة عامة في بلاد الغرب . ليس ثمّ طابع معين يميز العمارة العربية عن غيرها فهي تختلف باختلاف البلاد نظراً إلى طرز الأبنية المحلية الّتي يجدها العرب الفاتحون في البلاد المحتلة أمّا التماثل المشترك الوحيد في الأبنية فهو وجود الزخارف والنقوش . استعمل العرب شكلا من القوس العماري المدبب لكنه كان يختلف عن القوس الذي نجده في العمار القوطي .واستخدموا زخارف هندسية لأن دينهم كان يمنعهم من نقش اشكال الحيوانات على أنه لا يوجد دليل بأن زخارفهم هذه كانت ذات تأثير على ما يدعى بالتريفول والسنكفويل [٥١] في العمار القوطي

---

٥١) التريفويل *trefoil* مصطلح يطلق على الأوراق النباتية المثلثة في الغصن الواحد ، والسنكفويل *cinguefoil* على المخمسة منها (المعرب)

اثناء مرحلته الهندسيّة (٥٢) وتكاد تكون بقايا العمـــار الكنسي في الارض المقدسة غريبة الاسلوب تمامـــاً ، شيدت وفق قواعد البناء الغربي وعلى غراره . وغاية مـــا يمكن قوله ان عوامل محلية أدت إلى تحليات ومزخرفات. كأن أدى عدم وجود الخشب في فلسطين مثلا — إلى بناء الكنائس بسقوف مسطحة او كـأن يدخل البناؤن والمعمارون — خاضعين طبعاً لتأثير التقاليد الشرقية — تحريفاً أو تغييراً طفيفـــاً في بناء شيد وفقاً للذوق الغربي بصورة عامة (٥٣) . اما الزخرفة العربية على الجدران فهي مغربية لا تمت إلى الشرق بصلة . وإن كانت الحروب الصليبية قد ادخلت عناصر جديدة في فنون النحت الغربية فهي بيزنطية لا عربية بالاحرى . أمـــا الرسم فليس فناً عربياً اما الفسيفساء (الموزاييك) في كنائس الارض المقدسة فقد كان مستمـداً من البيزنطيين . واننـــا لنستطيع اقتفاء التأثير العربي في مجالات اضيق مما ذكرناه سابقاً أعني في دائرة الفنون المنزلية والصناعات اليدوية ، فهنـــا يتضح اكثر من أي مكان آخر . ففي مملكة اورشليم نفسها كانت بيوت الاقطاب والزعماء تبنى على الانماط العربية فيمـــا يختص بباحة الدار والدكاك ، والفسقية وفي خرير المياه الجارية . وسارت الزخرفة الداخلية وتوزيع الاثاث في الدار على هذا المنوال ، ولا سيما في البندقية . وربما كان لقطع العاج والمينا والسجاد والبسط الشرقية التأثير نفسه في الغرب بصورة عامة . وقد نتحدث فيمـــا بيننا عما يدعى بالنمط

---

٥٢) يخيل لبروتز (ص ٤١٩ من كتابه السالف لكنه يقر بأن قوله لا يعدو الظن) أن التأثير العربي قد يكون له الفضل في كسب الغرب القوس المعماري الشبيـــه بحدوة الحصان او القوس نصف الدائري المركب من عدة اقواس صغيرة . وهكذا كانت ممهدة لا بتداع (السنكفويل) والاشكال المختلفة من الزخرفة الهندسية (المؤلف) .

٥٣) ان الكنائس ذوات الهياكل المستديرة (ما يزال في انكلترا اربع منهـــا ويمكن ترسم آثارهـــا في فرنسا واسبانيـــا) انما هي تقليد دقيق (لكنيسة القبر) والمعبد في القدس . كما نجده ايضاً في الـــدهاليز *labrinths* أو (مسالك القدس) عند بعض الكنائس الغربية ، أو في الاورشليمات لدى بعض مدن العصر التيوتوني في بروسيا (المؤلف) .

العربي rebesk ، arabasq في العصور الوسيطـة باللهجة والنغمـة التي نتحدث عن النمط الصيني chinoiserie (عندمـا نشير إلى ورق تزيـين الجدران ودهـان الاخشاب اللماع lacquers [٥٤] والاثـاث في القرن الثامن عشر) وربمـا حدث فاشترى الحجيج صناديق وعلباً عربية لحفظ التذكارات المسيحيـة والعود بهـا إلى أوطانهم وربمـا آبوا إلى بلادهم مرتدين الاحزمة الشرقية ذات الصرر والجيوب كيمـا يتقلدونها في مدينة باريس ولعلهم نقلوا إلى الغرب (النفير) المصنوع من قرن الحيوان الذي رددت اجواء سوريا صداه في زمن ما .

ولقد كان عرب اسبانيا بالاحرى ، لا عرب الشرق هم الذين اهدوا إلى الغرب اللاتيني هباتهم النفيسة في ميادين العلم والفلسفة . على أن الشيء الذي لا يمكن نكرانه بحال ، أن بعض المعلومات الرياضية انتقل من الشرق فأثر عن(ادلارد الباثي)الذي درس فلك العرب وهندستهم ، انه سافر إلى مصر وآسيا الصغرى فضلا عن اسبانيا في غضون النصف الاول من القرن الثاني عشر . وأثر عن (ليوناردو فيبوناشي) اول عالم جبري بين النصارى ، المعاصر لفردريك الثاني وهو الذي قدم له هذا العالم رسالته الجبريةفي الاعدادالتربيعية (Square Numbers) بأنه زار مصر وسوريا كذلك . ربما كان الفضل في انتشار الارقام العربية والحساب العربي إلى نشاط التجارة مـا بين سوريا والمرافيء الايطالية . وكان الطب كالرياضيات من مفاخر العلوم العربية واركانه الوطيدة . على ان موطن المفاخر العلمية العربية ومصدر اشراقهـا كان اسبانيا اكثر من سوريا . وغاية مـا يمكن أن نجيزه في موضوع تأثير سوريا هو أن

٥٤) والعامة عندنا يسمونه (كوملكه) وهو الدهان الشائع في تلميع الخشب وصبنه . والمعلوم انه عبارة عن قشور شفافة مأخوذة من الشجرة المعروفة باسم (لا كيه) هذه القشور قابلة للذوبان بالكحول وهو صناعة صينية بالاصل (المعرب)

نقلدها فضل قيام مدرسة الطب في مونبلليه بسبب التجارة التي كانت قائمة آنذاك بين فرنسا وساحل سوريا .

ان الفلسفة المدرسية التي ظهرت في القرن الثالث عشر كما وجدنا — لا تدين بشي مباشر إلى فلاسفة العرب الشرقيين . فما اتخذته من مواد الدرس هو مواد « ارسطية العرب الاسبان » او « المعرفة بارسطو » التي وردت مباشرة من بيزنطية (٥٥) دعك من المؤثرات المسيحية وتعاليم القسس التي دخلتها . ولعل تأثير الحروب الصليبية في الفنون وأدب الكتابة كان اعمق نفوذاً وأبعد غوراً . فمن احدى نتائجها المباشرة ، قيام دراسة اللغات الشرقية . ونستدرك فنقول ان فضل هذه الظاهرة على كل حال لم يكن راجعاً إلى الحروب الصليبية نفسها بقدر ما كان راجعاً إلى البعثة الآسيوية التي وردت على اعقاب تلكم الحروب واستهدفت هداية المغول إلى دين النصرانية . وكان رايموندس للوس Rymondus Lullus القطلاني اول من حاول أن يرقى بسير الدراسات الشرقية بجعلها اداة حرب صليبية سلمية تستخدم فيها اسلحة روحية فقط. ولذلك أنشأ في العام ١٢٧٦ معهداً رهبانياً لدراسة اللغة العربية في مدينة (ميرمار) . وفي السنة ١٣١١ قرر مجلس (يفينا) ربما بايعاز من رايموندس — ان ينشيء في جامعات (باريس ولوفان وسلامنكا) كراسي استاذية للغات الشرقية (العربية والتترية) ولكن روحه الوثابة التي لا تعرف الكلل دفعته إلى الاستشهاد في تونس العام١٣١٤ ولمّا تتمخض مجهوداته إلاّ بالقليل . وظلت رسالة الشرق الذي حمل رايتها وناضل عنها نضالاً عنيداً باقية . لكنها خلفت — كما سنرى — نتائج في نمو الدراسات الشرقية اقل مما خلفته في

---

٥٥) يرى البروفسر مي . اج. هاسكنز *C. H. Haskins* في مقال له عن (العلوم العربية في اوربا الغربية) نشر بمجلة (ايزيس) مجلد ٧ ص ٣ : ان الحروب الصليبية على أهميتها ، كان نصيبها في نقل العلوم العربية إلى اوربا المسيحية تافهاً بشكل عجيب (المؤلف) .

تقدم المعلومات الجغرافية [٥٦] وقدمت الحروب الصليبية في ميدان الأدب تراثاً عظيماً . كانت هي بحد ذاتهـا قصيدة رائعة تغنى بها كثير من شعراء الغرب . ومن بين مؤرخي الحروب الصليبية الغربيين يأتي ذلك النورماندي الفخور الذي ألف كتاب (تاريخ الفرنجة Gesta Francorum ووصف الحروب الصليبية الأولى ، ثم يليه فولكر الشارتري [٥٧] الذي وصف في كتابه « تاريخ الحج » Historia Hierosolymitana » الحرب الصليبية الأولى فضلا عن تاريخ مملكة اللاتين حتى وصل بحوادث كتابه إلى العام ١١٢٧. ويبذ سائرهم في هذا المضمار(وليم الصوري) رئيس اساقفة صور الذي صار كتابه « تاريخ ما تم من حوادث في بلاد مـا وراء البحار » ذو الثلاثة والعشرين جزءاً التي تصل بالاحداث إلى ١١٨٣ وبترجمته الفرنسية ـ من اعظم الكتب المعروفة في العصور الوسيطة ومن اهم مصادر قصة الحروب الصليبية . ولم يقتصر وليام الصوري [٥٨] على تدوين اعمال اللاتين وحدها بل تعداها إلى تآليف أخرى عن « امراء المسلمين منذ ظهور النبي » ومع أن كتابه هذا الاخير مفقود وقد وصلنـا منه نتف ومقاطيع بفضل كتاب وليم الطرابلسي « ابحاث في احوال العرب Tractatus de Statu Saracenorum » الـذي الفه

---

٥٦) ان الاستاذ هاسكنز المشار اليه معتمداً في ملاحظاته على(كتاب رايت *G. K. Wright*) الموسوم بـ « المعلومات الجغرافية في عهد الحروب الصليبيـة » ، يرى انه إذا كانت الحروب الصليبيـة قد وسعت المعلومات الجغرافية عند اوربا المسيحيـة ، فقد تم لها ذلك عن طريق التجارب العملية والممارسة اكثر مما تم عن طريق وقوفها على كتابات جغرافيي العرب الذين جهلهم الغرب خلال العصور الوسيطـة (المؤلف) .

٥٧) *Fulcher of Chartres* (١٠٥٩ — ١١٣٠) احد مؤرخي الحروب الصليبية ممن رافقوا الحملـة الأولى (المعرب) .

٥٨) كان وليم الصوري (١١٣٠ — ١١٩٠) احد كبار الشخصيات الدينية اللاتينية في الشرق ومن مؤرخي الحروب الصليبية (المعرب) .

في العام ١٢٧٣ . كل هذا ارانا مدى معرفة المؤلف بالعالم العربي ونفاذ بصيرته في طباع المسلمين وعاداتهم . ومن بين المصادر العربية الموثوق بهـا ترجمة حياة « اسامة بن منقذ » احد امراء شمالي سوريا ، استعرض بهـا تاريخ القرن الثاني عشر . وثم ايضاً (تاريخ الاتابكة) لابن الأثير (وحياة صلاح الدين الأيوبي) لبهاء الدين . على كل حال فان قصة الحروب الصليبية مـا عتمت في الغرب أن تحولت من تاريخ إلى جملة اساطير . وقد سبق لنا فاوضحنـا ذلك في كلامنا عن « نشيد رولاند » الذي كان ثمرة لمسرحية ذات خيال شعريّ وصفت الحياة العسكرية لحروب الحدود بين المسلمين والنصارى شمال اسبانيا في اوائـل الحروب الصليبية (ربما خلال الحروب الصليبية الأولى) . هذه المسرحية الخيالية خلقت اسطورة سارت مع التاريخ جنباً لجنب لكن وقائعهـا ناقضت وقائعه على خط مستقيم ، تعود لتظهر مرة اخرى ألسنة ١١٣٠ في « نشيد الضعفـاء Chanson de Chétifes » وفي « نشيد أنطاكية Chanson d'Antioche » السنة ١١٨٠ مُشيدة ببطرس الناسك وبغودفري البُوِيوني « Godfrey of Boullion » كما اشاد نشيد رولاند ببطله « رولاند واوليفر » . والدور الذي لعبته هذه الاناشيد اثناء الحروب الصليبية هو دور تسرية وتسلية . كمـا انها نشرت ضوءها الباهر مرة هنا ، ومرة هناك ، فخلقت احدوثة تاريخية شهيرة ظلت تحتـل مكان الحقيقة قرونـاً عدة ، عبرت الازمان مع التاريخ حتّى وصلت « تاسو » [٥٩] فألبسها البطولة المأثورة عن القرن السادس عشر في ملحمته الشعرية « اورشليم المحررة » Gerusalemme Liberata وليس ثمّ خير منهـا في تعريفنا بالمدى الذي وصل اليه مفهوم الحروب الصليبية البعيد عن الحقيقة في حبّة فؤاد اوربا .

---

٥٩) *Torgato Tasso* (١٥٤٤ – ١٥٩٥) من شعراء النهضة الايطالية (المعرب)
انظر : فون سيبل *Geschichte des ersten Kreuzzuges , Von Sybel* (المؤلف)

كان « تاسو » كما يقول دي سانكتز de Sanctis يريد ان ينظم ملحمة تذكي بطولتُها الحارة نارَ الحماسة الدينية . فما هذا الذي جاءنا به ؟ جاءنا بعالم يعج بالفرسان والخيال والرومنتية ، بجو يسوده مختلف النوازع وضروب الشهوات (٦٠) » لم تصر الحروب الصليبية في الواقع من المواضيع العظيمة التي تناولها الشعر في القرون الوسيطة كموضوع « شارلمان » او « موضوع بريطانيا والمائدة المستديرة (٦١) » . ان الحروب الصليبية قد اثرت حقاً في هذين الموضوعين فجعلت شارلمان مجاهداً صليبياً قام بعدة رحلات إلى القسطنطينية وانه وصل حتّى اورشليم . اما شعراء المدرسة الآرثرية (٦٢) فقد عرفوا كيف يكسون قصتهم مسحة صليبية . وما كانت قصيدة موت آرثر Morte d'Arthur لتتبوء مكانتها الادبية لو لم تشغل الحروب الصليبية حياة القرون الوسيطة . ولكن ليس ثم شيء مستمد من الاسلام فيه هذا الطابع والتأثير . فالموضوع بابسط عبارة هو قتال المؤمنين الكفرة بخير ما يمكن من القتال في عصرِ قتالٍ . هذا المبدأ عتيق يرجع إلى فترة الحروب

---

٦٠) ج٢ ص ١٦١ و ١٦٨ من كتاب دي سانكتز « قصة الادب الايطالي » *Storia della Letterature Italiana* (المؤلف) .

٦١) يرى بروتز (ص ٤٩٤ : المرجع السالف) ، ان كتاب اعمال الفرنجة الذي الف في مفتتح الحروب الصليبية والذي اثار في حينه اهتماماً وحماسة عظيمين ، فقد هذا الاهتمام في ختام الحروب الصليبية . اما (جمس الفيتري ت ١٢٤٠ م) مؤلف مجموعة قصص وامثال فكان يرى ان كل شيء هو قمين بالاهتمام عدا ما يمت إلى الحروب الصليبية (المؤلف)

٦٢) ظهرت قصص بطولة هذه الشخصية في المصادر الغالية البريطونية والسكسونية وفي اشعار بلاد ويلز وانحدرت إلى القرون الوسطى فكتبت عنها القصص والملاحم والقصائد المشيدة بالنخوة والشجاعة والاخلاص بحق ذلك الملك الخرافي واجملها قصة موته ومائدته المستديرة التي يجتمع حولها فرسانه، باقلام ما لا يحصى من الشعراء والكتاب الأوربيين لم ينقطع سيلهم حتى القرن القرن التاسع عشر (المعرب)

التي نشبت بين بلاد الفرس وبلاد طوران . والاسلام نفسه لم يضف إلا القليل إلى منظومات الشعر في القرون الوسيطة باعتباره شيئاً تقمص الكفر فيه . ولعل مؤلف القصة الشعرية « أوكاسين (القاسم) ونيقوليت Aucassin and Nicollette » [٦٣] كان قد استعار شيئاً من المصادر العربية . فان كان قد فعل ذلك فلا علاقة لاستعارته هذه بالحروب الصليبية [٦٤] كذلك ان كان ثمّ ظل من الحقيقة في النظرية العربية التي تنسب إلى الشرق اصل الموشحة الغنائية المسماة « sonnate » فضلا عن الشعر الغنائي الموزون المقفى lyric فلا علاقة للحروب الصليبية بهذا أيضاً وانما هو جزء من التاريخ الصقلي حتى ليكاد يخيل لنا ان قصة طروادة ووقائع الاسكندر امدتا شعراء القرون الوسيطة بصورتهم عن الشرق اكثر مما امدتهم بها الحروب الصليبية . والمرء هنا ليتعجل في القول مجازفاً ان الحروب الصليبية لم تصر المادة الحقيقية للرواية الغربية الا في ايام وقائع قصتي « الكونت روبرت اوف باريس » والطلسمان [٦٥] ولقد صارت الوقائع المستقاة من تلك الحروب (هذا ان لم تكن الحروب نفسها هي المواضيع) جزءً من التقاليد القصصية للقرون الوسيطة . فهنالك مثلا واقعة الفارس الذي سجن في ارض العرب ،

---

٦٣) قصة كتبت في القرون الوسطى عن حبيبين هما اوكاسين « القاسم » ابن الكونت بوكيه ونيقوليت حبيبته بنت ملك قرطاجنة حيث كانت سبيت وهي صغيرة . وبعد فراق ومشاق يلتقي الحبيبان ويتزوجان . ويقول مؤرخو الأدب ان أصل القصة عربي (المعرب)

٦٤) يخيل لبروتز « ص ٤٥٠ » ان مجموعة الحكايات الهندية (كليلة ودمنة) قد نقلتها الحروب الصليبية إلى اوربا الغربية . ويضيف إلى هذا ان شعراء التروفير في شمال فرنسا طعموا اشعارهم بعناصر عربية وكانوا بمثابة جسور عبرت عليها حكايات الشرق واساطيره إلى بوكاتشو وقصصيي ايطاليا (المؤلف) .

٦٥) روايتان للسير ولترسكوت الفهما على التوالي في ١٨٢٥ و ١٨٣٢ عن وقائع الحروب الصليبية (المعرب)

وتم انقاذه على يد اميرة عربية احبته . انك لتجد فيها الحبكة الفنية لزوج قطعت أملها بعودة رجلها الفارس الصليبي بعد طول حزن عليه ، فهمّتْ بزيجة اخرى فاذا بها تفاجأ بعودته وحده او بصحبة سيدة عربية . لكن هذا كلّه ، خيال روائي مُنمّق لا يمس جوهر الحروب الصليبية ولا يمت إلى حقيقتها بصلة .(٦٦)

(٣)

ألا دعنا من موضوع الأثر الذي احدثه الشرق الاسلامي في غربي اوربا عن طريق الحروب الصليبية أو من مسارب مملكة اورشليم (ان كان مسموحا لنا ان نطلق عليها هذا الاسم) فما زال ثمّ القضية الكبرى ، وهي تأثير الحروب الصليبية العمومي (بوصفها حركة واسعة لاوربا الغربية) في موطنها الاصلي ومركز نشوئها . هذه القضية تخرج عن موضوعنا . ولكن ربما ساغ لنا أن نضيف بعض الملحوظات القليلة كملحق او كخاتمة . لتثير بصورة خاصة الاهتمام بهذه النتائج العامة للحروب الصليبية التي أثرت في العلاقات بين الشرق والغرب .

أثرت الحروب الصليبية في مجتمع اوربا الغربية المسيحي بطرق أربع تقريباً : فبالدرجة الأولى أثرت في الكنيسة وفي البابوية على الاخص . وأثرت بالدرجة الثانية في الحياة الداخلية والاقتصادية لكل من تلك الدول العديدة ، ويمكننا أن نقتفي قسماً من هذا الأثر في عمل الحكومة (الحكومة الحقيقية ذات الكيان) كما يفصح عن نفسه وقسماً يتجلى في وضعية الطبقتين المدنيتين — طبقة الاشراف وطبقة العامة (طبقة العامة في المدن على الاقل) وبالدرجة الثالثة اثرت في العلاقات الخارجيةبين مختلف الدول ، ويمكن تتبع هذا الاثر

---

٦٦) ربما يجمل ان نضيف بأن موسيقى الغرب قد تأثرت إلى حد ضئيل بموسيقى الشرق اثناء الحروب الصليبية (المؤلف) .

في تغييرات توازن القوى فيمـــا بينها ، واهمية تلك العلاقات ، والتطور العام لمظاهر النظام والحكم لمجموعة دول اوربا . بالاخير أثرت الحروب الصليبية في العلاقات الأوربية مع قارة آسيا ، في اتساع دائرة المكتشفات وارتياد المجهول من البقاع منذ القرن الثالث عشر حتى نهاية القرن الخامس عشر وربمـــا كان علينا ان نقتفي خطى هذه المراحل المتعاقبة بحركة كانت الحروب الصليبية اول من اطلقتها في حلبة السباق .

الكنيسة والبابوية

كان الاكليروس (رجال الدين) طبقة دولية . والبابا الذي يقوم على رأسهم ، هو شخصية اوربية ذات خطر . فمشروع دولي اوربي كالحروب الصليبية ، كان مقدراً له بحكم الواقع أن يقع تحت الاشراف البابوي ، الاكليروسي وذلك لتثبيت الاتجاهـــات الثيوقراطية [٦٧] الـــتي استبطنتهـــا الحركة الغريغورية وقد ارتأى البابا (اوربان) الثاني ان وظيفة البابا هي القيادة العليا للحرب المقدسة . لذلك وجب ان تكون الحروب الصليبية بمثابة سياسة البابوية الخارجية . فهي التي تديرها وهي التي تحرك دفتهـــا ؛ والنائب الرسولي يجب أن يرافق عسكر الله ويسوسه . ولكن هذا المطمح الرئيسي كان ابعد ممـــا يمكن التوصل اليه كما حصل ذلك فعلا . فقد كانت مطامع الامراء المدنيين واضحة تطغى على طبيعة الحروب الصليبية الأولى فعلا . وليس ادل على ذلك من انشاء مملكة اورشليم الدنيوية في العام ١١٠٠ بدلا من انشاء ثيوقراطية اكليروسية ؛ الحلم الذي يبدو انه كان يراود بعضهم . وفي الحروب

٦٧) التيوقراطية كلمـــة يونانية معناهـــا « حكومة بواسطة الله » وهو تعبير اطلق على شكل الحكومة الاسرائيلية التي أسسهـــا « موسى » ثم سار على نهجه خلفاؤه من بعده . ورئيس الحكومة قد يكون ملكـــاً ورجلا دينياً (كاهناً) في الوقت نفسه يقوم في الحكومة الثيوقراطيـــة بمهمة الوسيط بين الله وشعبـــه (المعرب)

الصليبية الثانية والثالثة ، لعب امبراطور الغرب وملوكه الذين لم يشاركوا في الحروب الأولى — دوراً عظيمـــاً . وستتاح لنـــا الفرص فيمـــا يلي لنذكر كيف أن (دولة الارض) هذه كانت تمارس نظام ضرائبهـــا الخاص لتوطيد حكم اورشليم . ومهمـــا يكن من امر ومع وجود هذه الجهة الـــدنيوية والانتقال الدنيوي (ولم يكن اوضح منهمـــا كما ظهرًا اثناء الحرب الصليبية الرابعة) فقد بقي جوهر الحروب الصليبية موصولا بحبـــال البابوية . فالباباوات هم الذين نظموا تلك الحروب ودعوا لها . والباباوات هم الذين وجهوها لا على مسلمي الشرق وحدهم بل على الالبيجيين[٦٨] الهراطقة في الغرب ذاته . حتى حان الوقت (في حكم فردريك الثاني) لتوجيهها ضد امبراطور مخطيء . انها لم تكن سلاحاً لتنفيذ السياسة البابوية ليس غير ؛ بل كانت كذلك جزءً من الموارد المالية للبابوية . فاذا كانت الحكومة الدنيوية قد فرضت عشر (صلاح الدين) فقد كان من حق البابوية أن تفرض ضريبة خاصة بها. وقد فرضت جماعة الاكليروس عشرات من الضرائب الكنسية بسبب الحروب الصليبية بشكل منتظم عقيب بداية القرن الثالث عشر ، أول الأمر عن طريق اصدار مراسيم المجامع الكنسية واخيراً بموجب السلطة البابوية . هذه الضرائب ظلت سارية المفعول في انكلترا ابان عهد الاصلاح الديني وكمـــا اكسبت الحروب الصليبية ضرائب جديدة للكنيسة فقد خلقت فيهـــا طرقاً دينية واخويات تعبدية جديدة . ففرسان الاسبتارية والتمبلرية (الدوّية) بتطبيقهـــا قواعد مستمدة من القوانين الوضعية،

---

٦٨) الالبيجيّون — هم سكان مقاطعة لا نجدوك في شمال اسبانيا وجنوب فرنسا ظهروا في القرن الحادي عشر وعقيدتهم غنوصية هرطقيـــة مخالفة لتعاليم الكنيسة الغربية . حكم بهرطقتهم مجمع اللاتيران المنعقـــد في ١١٧٩ وأمر البابا أنوسنت الثالث بشن حرب عليهم وافنائهم وقـــد قاد الحرب عليهم سيمون دي مونتفورد في العام ١٢٠٨م ودامت سجالا عشرين ســـنة وانتهت باخضاعهم (المعرب)

اعطت اوربا شكلا جديداً ، شكل القس المحارب الذي يجمع في شخصه قوانين التنسك في الاديرة ، وحياة الجندي المحترف في الوقت نفسه .

ان الاوصاف المختلطة لانواع المراتب والصنوف العسكرية لوّنت الصفات المختلفة للحروب الصليبية تلويناً رائعاً ، فجعلت تلك الحروب — بابوية أم غير بابوية ، أكليروسية أم لا اكليروسية — دعامة تسند السلطان الكنسي ولُغمـاً موضوعاً تحت اساسه في الوقت نفسه . وإن لم تكن الحروب الصليبية قد ازالت تماماً التمييز الواضح السابق بين ما هو مقدس وما هو وثني ، بين ما هو روحاني مخلد وبين ما هو جسدي زائل ، فهي على كل حال قد اضعفته . لقد كانت بركة لرجال الدنيا المحاربين ومغفرة . وبطريق سيرها ادت إلى تحرير رجال الدنيا . ان رجال الدنيا في الحروب الصليبية قد يستحيلون إلى اشباه قسيسين وأن بعض الحكومات الدنيوية تستطيع أن تنقلب إلى حكومات مقدسة مباركة نوعاً مـا عن طريق المساهمة في تلك الحروب . تلكم هي حركة انبثقت من خُلقٍ مغاير لكل ما عرف من خلق ولد في عصر يميل إلى الثيوقراطية . فكانت الحروب الصليبية على كلٍ ؛ قوة مساعدة لنمو الروح الدنيوية والسلطان الزمني . فالتماس اليومي مع مسلمي الشرق ، التماس الذي ادى إلى الائتلاف الاجتماعي — والتسامح الذي نجم عن ذلك الائتلاف ؛ اضعف عداء الايمان الغابر للكفر ، كمـا اضعفت الحروب الصليبية التمايز بين ما هو ديني وما هو دنيوي ضمن نطاق العقيدة الدينية . ولم يكن جميع رجال القرن الثالث عشر في حدة وعناد (فردريك الثاني) الذي حارب البابا بجيش عربي وانشأ مراسلات مع علمـاء العرب وفاوض حكامهم حتى في الوقت الذي كانت اورشليم محور النزاع . ومهما يكن فقد ابدى العلمـاء أنفسهم استعدادهم للاستعارة من فلاسفة العرب . وقد بدأ بعضهم يدرس اللسان العربي وظهرت روح تفاهم جديدة . كان ثَمّ فرق بـين القديس

لويس [69] الذي تتمثـل فيه عقلية عصر غابر ممن لا يرى جدوى في التعامل مع الكفار الا باغماد ذبابة سيفه في احشائهم . وبين موقف جامعة باريس التي كانت تعتمد على كتاب ارسطو « في الطبيعة ومـا وراء الطبيعة fisica et metafisica » من مصدره اسبانيا العربية . وظهرت روح الاستقصاء العلمية وامتدت مبادئها في نجوة عن الحروب الصليبية . ولكن الحروب الصليبية لم تستطع أن تفعل شيئاً لخلق تلك الروح العلمية وتحاول اداء مهمتها العظمى وهي الملاءمة بين حكمة ارسطو الدنيوية وبين التعليم والقواعد المنزلة في الكتب المقدسة والكنيسة ـ الا في العصر الجديد للتفاهم بين الجانبين .

الدولة والممتلكات الزمنية

من ابسط واوضح نتائج الحروب الصليبية على الحياة الداخلية لدول الغرب هو ظهور انواع جديدة من الضرائب . كان فرض الضرائب إلى ذلك الحين مقصوراً على الأرض فقط ، فمـا أن جاءت الحروب الصليبية حتى صرنـا نرى بداية فرض ضرائب على الدخـل الفردي . وكان لويس السابع [70] اول من فرض « ضريبـة اعانة الارض المقدسة porpter sustentationem terrae hierosolymitana » وذلك في العـام ١١٤٦ ثم انـه عـاد ففرضهـا في السنة ١١٦٥ واخذهـا عنه هنري الثاني ملك انكلترا في السنة ١١٦٦ ففرض (بنسين) على كل (باون) من الدخـل في تلك السنة ؛ (وبنساً) واحداً على كـل (باون) في السنوات الاربع التاليـة

٦٩) لويس التاسع ملك فرنسا ولد في ١٢١٤ وارتقى العرش وهو ابن احد عشر سنة وقاد حربـاً صليبية في ١٢٤٩ فهزم في مصر وأسر ثم أفتدي وذهب إلى فلسطين حيث بقي حتى ١٢٥٢ ثم عـاد إلى فرنسا . وفي ١٢٧٠ قـاد حملة صليبية ثانية إلى شمـال افريقيا ولكنه توفي في تونس في السنة نفسهـا (المعرب) .

٧٠) لويس السابع ويلقب بالصغير « ١١١٩ م » قاد الحملـة الصليبية الثانية في السنة ١١٤٧ وقد دام حكمـه حتى ١١٨٠ (المعرب) .

على كــل فرد في البلاد بدون استثنــا . وجعلهــا منصبّة على « الملكية العقارية والدخل الفرديّ Catalle et Bedditus » وفي العــام ١١٨٤ اتفق فيليب الثاني اغسطس (٧١) وهنري الثاني على فرض ضريبة شبيهة بتلك للسنوات الثلاث التالية على سائر الاقطار التي يحكمانهــا . (ولو كان يبدو ان هذا الاتفــاق بقي دون تنفيذ) وفي السنة ١١٨٨ — بعد سقوط بيت المقدس فرض كلا الملكين الضريبــة المسمــاة « عشر صلاح الدين » . ولم يقف سريــان هذه المسابقة في انكلترا . ففي القرن الثالث عشر صارت ضريبة الدخــل والعقار ، الطابع المأمون للنظام الوطني المالي — حتى قيــل « تنشأ الضرائب الجديدة من حاجات الارض المقدسة » .

إن آثــار الحروب الصليبية في الممتلكات الدنيوية لدول الغرب أقــلّ وضوحــاً وثباتاً ولقد قيل أن الحروب الصليبية اعانت على انحلال نظام الاقطاع وخضد شوكة (البارونيات) . ومن المحقق انهــا جذبت الى الشرق انفساً قلقة غير مستقرة تبحث لهــا عن عقارات وضياع جديدة في ارض سوري او لتنضوي تحت عضوية تلك الجمعيات العسكرية . وربمــا نجم عن هذه الحروب أيضاً بيع بعض الممتلكات العقارية وبعض اختلال في شرعية القاب النبــل المتوارثة . ولكن البارونيــة الاقطاعية ظلت قادرة على الظهور كقوة مؤثرة مهابــة الجــانب حتى نهايــة القرن الخامس عشر . وربمــا بدا تأثير الحروب الصليبية على هذه الطبقة اقــل بروزاً في ان يتسبب بأي تزعزع في مكانتها وسلطانها ممــا سبب في اساليب الحرب الحديثة التي استمدوها من شيوع العاب الفروسية واستخدام الرايــات والرنوك كمــا مر بنا فيمــا سبق . وكثيراً مــا عزي إلى الحروب الصليبية — بالطريق نفسهــا — قيام الادارة البلدية والبلديات ، واستقلالها عن السياسة الادارية . ولقد عزي منح

---

٧١) شارك فيليب الثاني اغسطس ملك فرنسا « ١١٨٠ — ١٢٢٣ » في الحرب الصليبيــة الثالثة ١١٩١ وشارك ايضاً في قيادة الحرب الصليبية ضد الهراطقة الالبيجين فكسب منهم اراضي ضمهــا إلى فرنسا (المعرب) .

البراءات الرسمية بانشاء البلديات إلى حاجة نبلاء الصليبيين للمـال العاجل . وهنـا ايضاً يغلب الحدس والتخمين على الثابت الاكيد . ومن الاسلم لنا ان نقول هذا فقط . إذ مـا دامت الحروب الصليبية قد ساعدت في نمو التجارة ومبادلة البضائع فالنتيجة المحتمة لهذا ، أنها ساعدت في نمو المدن . ومن المحقق أن الثغور الايطالية الكبيرة كانت مدينة بالكثير من رقيّها وازدهارها الغابرين إلى الحروب الصليبية وان طريق التجارة الداخلي الذي كان سبيلا لنقل بضائع البندقية إلى حوض الراين ثم مجرى البلطيق والشمال هو الآخر — كما رأينـا — السبيل بـل البؤرة التي انبثق منهـا نمو المدن الحرة ، واتحادات الصناع الحرة .

العلاقات الخارجية للدول والنظام الاوروبي

لقد اثرت الحروب الصليبية في نظام اوربا لا بطريق تأثيرها على الكنيسة وعلى وضعهـا العام وحدهمـا بل بايجادها رابطة جديدة لوحدة اوربا السياسية وربمـا جاز لنا القول بأن فكرة وحدة غربي اوربا بعد السنة ١٠٩٦ لم تتمثل نظرياً في نظام الامبراطورية الرومانية المقدسة وحدهـا بل تمثلت ايضاً في الواقع العلمي للحروب الصليبية مجتمعة . والحق يقال أن حكام الدول الأوربية لم يأتلفوا في حروبٍ صليبيةٍ مـا الا ليختلفوا ، ولم يلتقوا إلاّ ليختصموا . والثابت أيضاً أن الفروق الجنسية الوطنية اخذت تزداد خطراً وتعظم بالمنافسة الوطنيـة التي رافقتهـا كما حصل مثلا في الحرب الصليبية الثالثة . ومع ذلك فان الشعور بوجود وحـدة مصالح وقضيـة عامة يشارك الكـل فيهـا لم يُمحَ قط . لم يكن ثم توجيه عـام من بغداد ولا نداء من خليفة المسلمين من شأنه التوحيـد مـا بين مسلمي الشرق . فغاية مـا كان موجوداً إذ ذاك السلطان الفعلي الذي تتمتع به مدينة الموصل . وتعصّب(نور الدين)

« البيوريتاني [٧٢] » وشهامة (صلاح الدين) وحميته على الدين . ولقد كان لنصرانية الغرب بابويتهـا . وكان ايضاً الاشراف البابوي على الحروب الصليبية ، فاتخذت شكلا دوليـاً واتحدت بنظام شامل منطقه الهجوم على العدو . ان فكرة الاتحـاد الدولي الأوربي أو إيجـاد مملكة مسيحية عمومية respublica christiana تعمل لقضيـة مسيحية خـالصة وهـي شن هجوم على الاتراك او التزام وضع الدفاع تجاههم ، ظلت تنبض بالحياة خلال العصور التالية . وكتب باحث هولندي اسمه تيرموللر Ter Meuler كتابـاً عنوانه : « فكرة ايجاد منظمة دولية der Gedanke der Internationalen Organistation » اقتفـى فيـه آثـار مختلف الخطط الـتي رسمت لايجاد نظام يوحد ما بين اوربا أو يعمـل على تكوين « عصبة امـم » منها منذ ايام دبوا Dubois ١٣٠٠ [٧٣] حتى ايام القس دي سان بيير [٧٤] Abbé de Saint Pierre و (كانتْ) ١٨٠٠ . وتكاد تكون مجمـل القواعد المقترحة ضرورية تدفعهـا الحاجة إلى القيـام بعمل جمـاعي ضد الاتراك كمـا كنا نجد فكرة الحروب الصليبية متجسمة في كـل ما نتتبعه من آثار .

في الوقت نفسه في أثناء استمرار الحروب الصليبية اخذ التوازن الأوربي

---

٧٢) البيوريتان *Puritans* او المتطهرون هم فرقة من المسيحيين ظهـرت في انكلترا ايـام الملكـة اليزابث وأوائـل حكم آل ستيوارت . وكانت مبادئهـا ترمي إلى تطهير الكنيسة الانكليزية من الادران التي لحقت بهـا وقد استعرت الحرب بينهـا وبين السلطات وصمدت للاضطهاد والتشرد والنفي وهي الآن شيع ومذاهب كثيرة (المعرب) .

٧٣) بيير دبوا « حوالي ١٢٥٠ — ١٣١٢ » كاتب ومؤرخ ومحام وسياسي فرنسي عاش أيـام حكم (فيليب الطيب) وخدمه وألف عدة كتب عن السياسة وفي التاريخ منها كتابه عن الحروب الصليبية(استعادة الأراضي المقدسة *de recuperatione terrae sanctae*) (المعرب)

٧٤) « ١٦٥٨ — ١٧٤٣ » كاتب واقتصادي وسياسي كبير اختير عضواً في الاكاديمية الفرنسية في السنة ١٦٩٥ . كانت آراءوه في السياسة والاجتماع والاقتصاد ذات أثر عظيم في ارتقـاء الأفكار وعلى الاخص مـا يبحث في التطور فكرة حفظ سلام عالمي وقد أثرت ايضاً على روسو وغيره من الكتاب الاجتماعيين (المعرب) .

يختل حيث لم تعد الامبراطورية البيزنطية تعدل في وزنها الامبراطورية الغربية فقد سقطت اولاهما في السنة ١٢٠٤ . وان حدث فوجد في القرن الثالث عشر امبراطوريات يونانية مركزها القسطنطينية وطرابزون فما كانت الا مجرد ظلال لاسم عظيم غابر . هكذا قدر لرجحان الميزان الأوربي أن ينتقل إلى الغرب . وكانت فرنسا السباقة إلى الطليعة من بين الدول الأوربية ولقد لعبت الحروب الصليبية دورها في هذا السبق : بشر بها في في ارض فرنسا وقام فرسانها بتحمل اعبائها . وفرنسا هي التي انجبت — في شخص القديس لويس — مثال المجاهد الصليبي الكامل ، والمستعمرون الفرنسيون هم الذين استقروا في مملكة اورشليم ثم ثبتوا اقدامهم في قبرص عندما ضاعت من ايديهم . واستقروا كذلك في (المورة) وفي دوقية اثينا . ولقد قال كاتب فرنسي من كتاب القرن الرابع عشر « أن أشرف فرسان العالم هم فرسان (المورة) . حيث كانت الفرنسية الفصحى يتكلم بها كما يتكلم اهالي باريس » . ولم تكن لغة فرنسا lingua franca الشائعة على ألسن سكان ساحل سوريا، من جيد الفرنسية . إذ ما دامت هذه اللغة ذات اصول لاتينية فقد اشتقت تلك الاصول ولا غرو من التجار الايطاليين والجنويين والبنادقة ولكن إن لم تعش اللغة الفرنسية في شرق البحر المتوسط فالتقاليد الفرنسية لن يعف عليها قط . ان حق حماية الارض المقدسة الذي مارسه شارلمان ، ادعى به وبرره فرنسوا الاول في القرن السادس عشر وإن عقد المعاهدات اعطى اللاتين حق الاستيطان والاستيلاء على موضع ولادة المسيح والقبر المقدس في اورشليم ، تلك الشروط والاتفاقات ظلت سارية المفعول حتى كانت — في القرن التاسع عشر — احد اسباب اندلاع حرب القرم . وبامكاننا الآن ان نعزو انتداب فرنسا على سوريا إلى آثار الحروب الصليبية .

علاقات أوروبا بآسيا

بقي علينا اخيراً أن نتكلم عن نظام العلاقات الجديد بين اوربا وقارة آسيا الذي بدأته الحروب الصليبية . إن اوربا فضلا عن وجدانها في الحروب الصليبية شكلا جديداً للوحدة الداخلية ، ومؤثراً جديداً على حياتها الداخلية نفسها ، فانها صارت تنظر إلى العالم اثناء دوران رحى تلك الحروب نظرة جديدة واسعة . كانت هذه النظرة الواسعة مع نمو حركة الاستكشاف والمعلومات الجغرافية التي رافقتها ، آخر واعظم نتائج للحروب الصليبية بما خلفته من آثار جسام . كانت الجغرافية سابقاً (اي خلال القرن الثاني عشر) من اغزر العلوم وانفعها لادلاء الحجاج [٧٥] بضبطها أوصاف مسالك الاماكن المقدسة والسبل المؤدية اليها ، ولغرض السوق العسكري وميادين التعبئة (على الاخص الواقعة بين فلسطين ومصر) . تلك المسالك التي تم مسحها ومعرفتها في ذلك الحين كانت تمس حدود آسيا وسواحلها القريبة . ولكن حركة الاستكشاف والمسح الجغرافي اتجهت في القرن الثالث عشر — كما سنحت لنا الفرصة بذكره — فشملت الجزء الاقصى من آسيا بأسره . وان العصر العظيم للاكتشافات الآسيوية الموازية — إن لم نقل المساوية لعصر الاستكشاف الامريكي في القرن السادس عشر ابتدأ حوالي السنة ١٢٤٠ وانتهى بعد قرن من هذا التاريخ [٧٦] .

كانت آسيا خلال ذلك القرن مرتبطة ارتباطاً غير محكم بعجلة امبراطورية المغول التي امتدت من القرم وتبريز حتى (بخارى وسمرقند)حتى (كمبالوك

---

٧٥) انظر كتاب بروتز بخصوص مناسك الحج وامكنته الذي سبق لنا وذكرناه . (الصحائف ٤٧٠ وما يليها) مثلا في جمعيات اصدار الكتب الدينية اللاتينية *Itinera Hierosolymitana* ومطبوعات جمعية اصدار كراريس الحج إلى فلسطين . (المؤلف) .

٧٦) انظر الفصل المعنون « افتتاح الطرق البرية إلى الصين » من كتاب ايلين باور الموسوم « رحلات ورواد العصور الوسطى » الذي راجعه الاستاذ أ. ب. نيوتن ***A.P. Newton***(المؤلف).

بكين) و (كنساي : هنكاو) ولقد بقي المغول متمسكين بدينهم (الشاماني) ؛ على انهم كانوا متسامحين مع اصحاب العقائد الاخرى . انهم لم يكـونوا مسيحيين ولكنهم آووا طوائف مسيحيـة في امبراطوريتهم . كانت الحماسة المسيحية تأمـل أن تهديهم . أمـا النشاط التجاري فقد كان يبحث له عن طريق إلى رؤوس الينابيع التجارية في الشرق من بين ممتلكات المغـول . وكانت اغراض البعثات إلى المغول مبنيـة على الأمل الاعظم وهو انجـاز الرسالة التي استعرت الحروب الصليبية لاجلهـا ، أعني هداية هؤلاء الوثنيين إلى النصرانية واستخلاص الاراضي المقدسة نهائيـاً من يد اولئك الذين استحوذوا عليهـا . ولكن قدر لهذه البعثات — مع انهـا لم تفقد ارتباطها مع الحروب الصليبية — أن تبتعد عن محورهـا ومركز ارتباطهـا . وكان ثمّ امثال « ريموند لل » الذي اعتقد بوجوب وقف الحروب الصليبيـة والاستعاضة عن الحملات العسكرية بالتبشير السلمي . وبهذه الامور صارت هداية آسيا إلى المسيحية هدفاً مستقلا قائمـاً بذاته ، هدفاً يرمي إلى نشر المعرفة الآلهية على الارض كمـا تنساح المياه على وجه البحار . قطعت هذه البعثات في مهمتهـا شوطاً بعيداً واعانهـا على ذلك تسامح المغول الديني ووجود طائفة النساطرة المسيحيين في آسيا . وفي مطلع القرن الرابع عشر سيم « جون المونتكورفيوني » John of Monte Corvino منشيء الكنيسة اللاتينية في الصين رئيساً لاساقفة كمبالوك (بكين) مع ثلاثة من الاساقفة الفرنسسكان مرتبطين بـه .

ورافق تلك البعثات التاجر الايطالي كمـا رافق الحملات الصليبية الأولى ملاحو الثغور الايطالية . ولم ينفرد « آل بولو »[77] بالرحلات العظيمة ، فقد مخرت شركة جنوية ميـاه بحر قزوين واستقر قنصل بندقي في تبريز (وهذا

---

٧٧) رواد ايطاليون من البندقية اشهرهم ماركو بولو (١٢٥٤ — ١٣٢٣) رحل مع ابيه نقولا إلى بلاد المغـول حتّى الصين وبقي في بلاط قوبلاي خان وعـاد إلى بلاده عن طريق سومطره دون رحلاته في كتاب مرجعي (المعرب) .

دليل على استقرار موطد) . ولكن قضي على كل أمل منشود في تحقيق المطمح الاكبر . أما المشروع الذي كان يهدف إلى تنصير جماعي عظيم للمغول ومن شأنه أن يجعل الدين الاسلامي ديناً قليل الاتباع ويحصره في رقعة صغيرة من أرض اسبانيا وزاوية في ساحل البحر المتوسط الشرقي فقد لفه النسيان وصار أثراً بعد عين . ولكن خانات ايران اعتنقوا الاسلام في السنة ١٣١٦ وحوالي منتصف القرن الرابع عشر سارت اواسط آسيا على النهج نفسه وصارت مسلمة واقفلت اسرة (منج) الوطنية الحاكمة على عرش الصين ابواب البلاد في اوجه الاجانب في السنة ١٣٦٨ – ١٣٧٠ وكانت النهاية ، قطع سبيل التقدم على المسيحية وفتحه على رحبه في وجه الاسلام فسار بعيداً ووصل شأواً لا يداني بازدياد شوكة الاتراك العثمانيين ولكن فجراً جديداً لاح للغرب الذي لا يقهر . هذا الفجر : أول الامل الجديد كان مقدراً له أن يتمخض باحدى ثورات التاريخ الكبرى . إن كانت تلك البقاع اوصدت ابوابها في وجه المسيحية فماذا يمنعها من اتخاذ البحر سبيلا ؟ لم لا تنفذ ملاحتها إلى الشرق وتهاجم الاسلام من المؤخرة وتستولي على اورشليم من الخلف ؟ كانت هذه فكرة الملاحين العظام الذين نقشوا رسم الصليب على صدورهم وآمنوا بصدق الغاية التي يجاهدون في سبيلها . ألا وهي استنقاذ بيت المقدس . وإذا كان (كولمبس) قد وجد نفسه في الجزر الكاريبية بدلا من أن يصل إلى الصين كما تكهن – فلا يسعنا على كل حال الا أن نعترف بأن الأسبان الذين اقتفوه ، غنموا للمسيحية قارة وان الغرب جعل في الاخير كفة الميزان ترجح إلى جانبه بشكل ما كان يحلم به .

* * *

لو فكرنا في الحروب الصليبية من اوسع نواحيها وتدبرنا ما تم على يدها من فتح آفاق جديدة نتيجة للدافع الاصلي الذي انجبها فلن نجدها عملا فاشلا . انها لم تخفق تماماً حتى في تحقيق بواعثها الاصلية (أعني الدفاع عن

النصرانية بأسرهـــا ضد الخطر الاسلامي في شرق البحر المتوسط) . ويحق لنـــا القول بأن الحروب الصليبية بدأت حركاتها الحربية مع الأتراك السلاجقة المعسكرين في بقيـــة ارجاء آسيا . وختمت بالاتراك العثمانيين الذين عسكروا في اوربا نفسهـــا على ضفاف الدانوب . ويحق لنـــا القول أيضاً من الناحية الاخرى بأنـــه لم تمر خمسمائة سنة حتى كان كل شيء قد انتهى مثلمـــا ابتدأ ، أعني بحماية فرنسية على الاماكن المقدسة في اصقاع يحكمهـــا الاسلام . الا أن الاصقاع ليست كل شيء ، فان لم تكسب الحروب الصليبية أو تستولي على ما يمكن قياسه بخريطة فقد ظفرت باشياء اخرى معنوية لا تقل عن مساحات الاراضي قيمة انها دافعت عن نصرانية الغرب خلال الفترة الحرجة المهمة جداً لنمو الحضارة الغربية في غضون القرون الوسيطة وبذلك انقذتهـــا من الانطواء على نفسهـــا والانحصار في بقعـــة ضيقة . لقد اعطتهـــا مجالا حيويـــاً ومطمحاً « والشعب الذي لا مطمح له محكوم عليه بالفناء » . وإنه وإن كانت الحروب الصليبية مطمحـــاً قل أن شعر به سكان اوربا بصورة استمرارية (ربمـــا لم يشعروا به مطلقاً) فقد كان في الواقع وعلى كل حال المثل الأعلى الذي عمل على انقاذهم مما هم فيه .

ارنست باركر

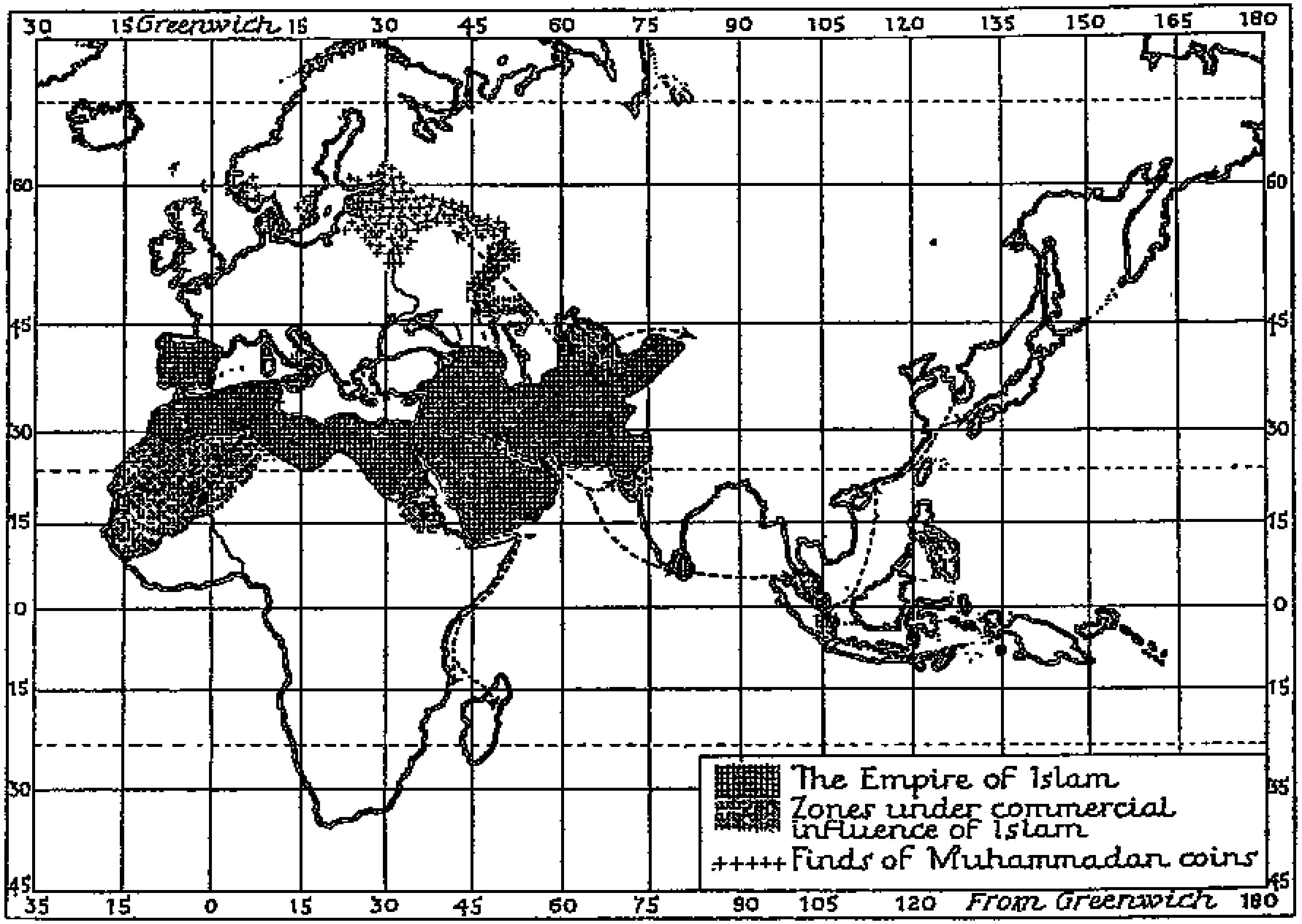
الجغرافية والتجارة

بقلم

البروفسور جي . أج . كرامرز Prof. J. H. Kramers

ولد المستشرق الاستاذ كرامرز في (١٨٩١) بهولندا ، وكان استاذاً للتركية والفارسية في جامعة ليدن حتى ١٩٣٩ حيث خلف الاستاذ (ونسنك) على منبر اللغة العربيـــة هناك . اشتغل من ١٩١٥ حتى ١٩٢١ مترجماً للسفارة الهولندية في الآستانة . وفي اثناء هذه المدة دعي من قبل عصبة الأمم للالتحاق باللجنة التي أوفدتها في ١٦ كانون الثاني ١٩٢٤ لفض النزاع الناشب على ولاية الموصل بين تركيا والعراق بوصفه مستشاراً وخبيراً . وانتدب ١٩٢٥ على نشر مطبوعات الامير يوسف كمال في مجموعته (آثار افريقية ومصر) (المعرب)

كان أحد المساهمين بكتابة كثير من الموضوعات في دائرة المعارف الاسلامية ، كما انـــه أعــاد طبع جغرافية ابن حوقل باسم (صورة الارض) ١٩٣٨ - ١٩٣٩ ، ونشر مجموعة صوفيـــة من جاوه في القرن السادس عشر (ليدن ١٩٢١) ، وألف كتاب (فن التاريخ عند الاتراك العثمانيين) ١٩٤٤ (المعرب) .



خريطة تبين التوسع الجغرافي للحكم الاسلامي ونفوذه التجاري في القرن العاشر الميلادي : (المظلل بحبر كثيف هو رقعة الامبراطورية الاسلامية والمظلل بنقاط أخف هي أقاليم خاضعة للنفوذ التجاري الاسلامي اما المظلل بصلبان صغيرة فهي مناطق اكتشفت فيها نقود محمدية)

لو رسمنـــا خريطة تبين الاحوال السياسية الأوربية والافريقيـــة وغربي آسيا في حوالي منتصف القرن العاشر من زمانـنـــا هذا ، لوجدنا أن القسم الاعظم من العالم المسكون الذي يدعوه الاغريق « أويكوميني Oikoumene » كان مسكوناً بامم تخضع للحكم الاسلامي وتسودهـــا الحضارة الاسلامية . انها لم تكن في ذلك الزمن وحدة سياسية متينة العرى ، بـــل كانت مرتبطة فيمـــا بينهـــا برباط قوي من الدين والحضارة ، حتى أن سكانها – مع انهم لم يكونوا من المسلمين فقط – كانوا يشعرون بأنهم رعايا دولة اسلامية مترامية الأطراف مركزهـــا الديني مكة ومحورهـــا السياسي بغداد . هذه الامبراطورية العظيمة نمت وبلغت أشدّها في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الاسلام بسلسلة من الفتوحات ابتدأت بالمدينة المنورة ، وكان ميدانهـــا ومركز ثقلهـــا شبه جزيرة العرب . لكنهـــا ما لبثت أن شملت مصر وساحل افريقيـــا برمته ، بالاضافة إلى الساحل الاطلسي إلى أبعد مـــا يمتد حتى اسبانيا برمتها (خلا النمسا) ومـــا يلحق بهـــا من جزر كصقلية وكريت . وكانت سردينية وقبرص عرضة لهجمات المسلمين المستمرة وكذلك الساحل الايطالي حيث كانت بعض المدن مثـــل (باري) واقعة تحت الحكم الاسلامي الفعلي . وكانت بعض المدن الاخرى مثـــل (أمالفي Amalfi) خاضعة للنفوذ الاسلامي . هذا من الجهة الغربيـة ، أمـــا إلى شمال جزيرة العرب ، فقد كانت بلاد الآراميين والارمن والجنوب الشرقي من بلاد القفقاس تحت حكم المسلمين المباشر الدائم . أمـــا من جهة الشرق ، فقد امتد الفتح الاسلامي إلى ما وراء النهر (تركستان) فاكتشف رقعةايران الحديثة وافغانستان . وإلى الشمـال من هذه الأصقاع كانت بلاد المغول كلها في قبضة الاسلام ومن

ضمنهـــا اقليم الدلتـــا المسمى (خوارزم) إلى شرقـــه وادي فرغانـــه وجبالها . وقد سبق للجيوش الاسلامية أن عبرت جبـال الأندس في القرن الثامن الميلادي ودخلت البلاد الواقعة على سفحهـــا الادنى ومنهـــا أراضي السند التي انضوت تحت لواء الامبراطورية الاسلامية . أمـــا من الناحية الجنوبية لافريقية ، فان امتداد التخوم الاسلامية لم يكن يجاوز خط العرض الذي تقع عليه اليوم (أسوان) المدينة المصرية .

« ... ومملكة الاسلام في حيننـــا هذا ووقتنا ، فان طولها من حد فرغانه حتى يقطع خراسان والجبال والعراق وديـــار العرب إلى سواحل اليمن فهو نحو خمسة أشهر ، وعرضهـــا من بلد الروم حتى يقطع الشآم والجزيرة والعراق وفارس وكرمان إلى أرض المنصورة على شط بحر فارس ، نحو اربعة اشهر . وانمـــا تركتُ في ذكر طـــول الاسلام ـــ حدّ المغرب إلى الاندلس ، لانه كالكُمّ في الثوب . وليس في شرقي المغرب ولا في غربيه اسلام ، لانك إذا جاوزت مصر في ارض المغرب ، كان جنوبي المغرب بلاد السودان وشماله بحر الرّوم ثم ارض الروم [1]» .

هذا مختصر لوصف جغرافي كتبه ابن حوقل المتوفى في ٩٧٥ م. [2] .

ومع أن الأقاليم التي عددناها الآن تختلف إذا قورنت بالبلاد التي يسكنهـــا المسلمون الآن فضلاً عن انها أوسع رقعةً ، فالحقيقة التي لا يمكن دحضها انها كانت تؤلف كتلة دينية واحدة فضلاً عن وحدة سياسية متينة العرى متراصة البنيان جمعت بينهـــا قوة السلاح وجعلت سكانها يقفون في العالم كأعظم قوة مركزية متحدة عرفها البشر .

ولو اننـــا فكرنا من الجهة الاخرى في الأوضاع السياسية والجغرافية التي

---

١) صورة الارض من المسالك ج١ ص ١٦ طبع ليدن ١٩٣٨ – كرامرز (المؤلف) .

٢)ابن حوقل (نبغ حوالي ٣٦٧ هـ.=٩٧٧م.) أبو القاسم محمد بن حوقل البغدادي الموصلي التاجر والسائح . تجول في البلاد الاسلامية ودون أخبار رحلتـــه في كتابه « المسالك والممالك والمفاوز والمهالك » طبعت أقسام منه قبل السنة ١٨٧٤ ، وبعدها طبع في ليدن (المعرب) .

كان يعانيهـا العالم الاوربي المسيحي آنذاك ، أدركنا حالاً مدى اعتماد هذا الجزء من العالم على امبراطورية المسلمين العظيمة . فمن الجنوب كان البحر المتوسط في أيام سيطرة الامراء المسلمين على سواحله الاسلامية يقف سداً منيعـاً صعب الاقتحام . ومن الشرق كانت امبراطورية البيزنطيين تقف بمواجهة المسلمين في أرض أرمينيـا . وكان شمال القفقاس وشرق اوربا موطنـاً لشعوب بدوية نصف متحضرة واقعة تحت نفوذ المسلمين اكثر من المسيحيين ، خلا الكفرة ، أهـل الشمال من سكان اوربا الشمالية فقد كانوا آنذاك في مبدأ توسعهم العظيم الذي ربمـا عزي إلى تردي التفوق الاسلامي السياسي والاقتصادي في القرن الثاني عصر .

أما عن الوضع الجغرافي لمراكز الحجّ المسيحية واليهودية فقد كان الامر مختلفـاً . إن اورشليم المركز الديني الأسمى لأوربا النصرانية دخلت منذ السنة ٦٣٨ م في حوزة الاسلام . إلا أن الفتح الاسلامي لم يمنع من زيارة القبر المقدس او يحـل بين الاوربيين المسيحيين وبين انجـاز هذه الفريضة الدينيـة . وأول مـا وصل الينا من أنباء تلك الزيارات هي زيارة (فرانك اركولف Frank Arculf)حوالي السنة ٦٨٠ م. وزيارة (فلليبولد Willibold السكسوني حوالي السنة ٧٢٥ م. وزيارة حاجٍ آخر اسمه برنار Bernard الذي شرع في رحلته من رومة حوالي السنة ٨٧٠ م. ولا شك وان هؤلاء ليسوا وحدهم ممن ساعد على التعريف بالبلاد التي فتحهـا الاسلام . ولا بد وأن علاقات مسيحيي الامبراطورية البيزنطية باخوانهم سكان مصر وسوريا وبلاد مـا بين النهرين ، كانت عظيمة الاهمية من هذه الجهـة أيضاً . أما حقيقة الحـال في العالم الاسلامي فكانت تختلف عمـا ذكرناه . فمكة ملتقى الحجيج تحتـل مركزاً جغرافيـاً وسطاً بين بلاد الاسلام الاصيلة ، والحج إلى بيت الله الحرام هو أحد فرائض الاسلام الخمسة في الشريعـة الغراء . وفي تلك المدينة يجتمع آل محمد (ص) من شتى أنحـاء امبراطورية المسلمين . وكان الحج عاملاً قويـاً في تنمية الوحدة الدينية — فضلاً عن

مساعدته مادياً على تقوية أواصر العلاقات التجارية بين الاقطار الاسلامية جمعاء ، ونشره جانباً كبيراً من المعرفة والثقافة في أنحاء العالم الذي يدين بتلك الديانة .

وإلى الحج يعود الفضل في تصنيف كتب عديدة مرشدة للرحلات . ذكرت فيها المحطات والمراحل والسبل المؤدية إلى مكة من مختلف الاقطار . إلا أن الجهل العظيم والاهمال التام في وصف الاقاليم المعروفة من العالم غير الاسلامي كان يسود تلك الكتب . وقد مرّ زهاء الف سنة منذ أن استطاع المسلمون تحديد العالم المسيحي الاوربي المتمدن من شتى جهاته . في تلك الاثناء كانت اوروبا قد أفلحت في أن ترتاد بسفنها وتنفذ من الحواجز الفاصلة المنيعة إلى الاقسام الجنوبية والشرقية من العالم المعروف حينذاك . وكان الفضل الأول في ذلك يعود إلى قوة اوروبا المتنامية ومبادأتها ، على أنها استفادت كثيراً من خبرة اولئك الذين كانوا في زمن ما سادة العالم . لذلك وجب على اوروبا أن تعدهم أسلافاً مثقفين كاملي العدة في العلوم الجغرافية من ناحيتي الاستكشافات والتجارة الدولية . إن تأثير الاسلام الذي يمكن تلمسه في مدنيتنا الحاضرة في هذه النواحي العملية الجغرافية ، يظهر لنا في الكثير من المصطلحات ذات الأصل العربي في قاموسَيْ التجارة وعلم الملاحة . وقياس هذه الفترة من التاريخ لا يمكن الوقوف عليه إلا بدراسة التطور التاريخي للحضارة العامة وبضمنها معلوماتنا الجغرافية التي برهنت الحوادث على صحتها . إن الجغرافية الحديثة إنما هي علم ايجابي مستقل عن الابحاث الفكرية والنظرية المجردة بدرجة انه يستبعد كلّ شيء خلا النظرات الصحيحة التي توصلتْ اليها القرون الغابرة . أقول ذلك لان جوبرت [٣] Jaubert عندما طبع في السنة ١٨٤٠ ترجمته الفرنسية لكتاب

---

٣) بيير اميدي اميليان جوبرت (١٧٧٩ – ١٨٤٧) مستشرق فرنسي وأحد تلامذة المستشرق المشهور (سلفستر دي ساسي) قام برحلات سياسية وعلمية إلى الشرق في مختلف مراحل حياته ، وكان مترجماً في حملة نابليون على مصر . وصل إلى التبت ، ثم صار عضواً =

الادريسي ساد الظن بان هذا الكتاب سيزيد في معلومات البشر في امور الجغرافية وعلى الأخص عن افريقية .

إن دراسة التأثير التاريخي لحضارة أسلافنا المسلمين في معلوماتنا عن الكرة الارضية لا تخلو من صعاب ؛ ذلك لانه ليس من السهل دائماً أن نتأكد من مدى اعتماد معلومات المسلمين الجغرافية على الملاحظة الشخصية ، إلى أي بعد من العالم وصلوا في رحلاتهم وسياحاتهم ؟ إلى أي مدى بلغته علاقاتهم التجارية ؟ قد يثير كلامي هذا شيئاً من الدهشة بالنظر إلى أن مؤلفات جغرافية نفيسة لا تحصى ظهرت باللغة العربية ما بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين . ولكن ما اتحفتنا به هذه الآثار لم يكن إلا المعلومات السائدة المعروفة عند الباحثين والمتأدبين . ومهما كان هؤلاء الكتاب شديدي الملاحظة والتتبع لوصف البقاع والشعوب التي يرتادون ، حريصين دقيقين في الاصغاء إلى المسافرين والبحارة لاستمداد المعلومات الجغرافية منهم ، فقد كانت العقائد الدينية والآراء التقليدية تحد من نشاطهم وتفتن عقولهم فتمنعهم عن توضيح الحقائق ورؤيتها على حقيقتها . نقول هذا مع العلم ان النقد الموجه إلى آرائهم هو أقل بكثير من النقد الموجه إلى آراء الباحثين المسيحيين في القرون المظلمة . ولنترك جانباً العلم المعروف ورواياته المتداولة ، فثم تجارب وخبر عملية في الملاحة والجغرافية لكثير من التجار والملاحين الذين شاهدوا بأعينهم ومارسوا بأنفسهم ، فاستفاد من تلك الخبر والمشاهدات الباحثون والكتاب أنفسهم . ولكم يبدو أحياناً — من كتبهم الخاصة ، بان أقل الملاحين والتجار ادعاءً بالعلم ، هم أزهد في التمويه والإغراض من أولئك الكتاب . هذه الفئة المتواضعة الزاهدة في الفخر والادعاء هي التي يجب أن نعدها همزة الوصل الأساسية للعلاقات بين الاسلام وبين اوروبا القرون الوسطى . ويحق لنا اعتبارهم الاساتذة الحقيقيين

ـفي الاكاديمية الفرنسية ، وقد ترجم الادريسي . ولديه مذكرات وأبحاث عن الشرق ، تاريخية وجغرافية (المعرب)

لمسيحيي تلك الحقبــة من الزمن . هذا وإن الابحاث الجغرافية العربية العظيمة لم يكن يبدو لها تأثير مباشر في الآراء الجغرافية التي سادت القرون الوسطى إلا من ناحية الجغرافية الفلكية وعلم النجوم .

ومهمــا يكن من أمر ، فيجب ألاّ نغفــل عن إعطاء صورة عامة شاملة للشكل الذي انعكست به المعلومات الجغرافية الاسلامية الواسعة على كتب العرب وأخبارهم . ففي الخمسين والمئة سنة الأولى من حكم المسلمين لم تكن الجغرافية — بوصفها علمــاً — تزيد عما يعرف منهــا العالم المسيحي . لقد وصلت الينــا أخبار غريبة عن صحابة الرسول (ص) بخصوص سعة الأرض وأقاليمهــا . ومنابع النيل وهلم جراً ، وفيهــا مقارنة الارض (بطائر) رأسه في الصين وذيله ينتهي في شمالي افريقية . وفي القرآن الكريم إشارة جغرافية في آيتين منه (ج ٥٥ آ ١٥، ٢٠ (و) ج ٢٥ آ ٥٢) [٤] عن كيفية فصل الله البحرين بحاجز لا يمكن اقتحامه . وتنــاول المفسرون هذه الآيات باعتبارها اشارة إلى البحر الابيض المتوسط والمحيط الهندي بمــا فيه البحر الأحمر . التفسير الذي ربمــا اقترب من الصحة . وثمّ بعض الشك في أن الفرس كانوا قد عرفوا (نظرية البحرين هذه) قبل نزولهــا في القرآن الكريم . وبوجود هذه النظرية في آي القرآن تسامت إلى منزلــة العقيدة الثابتة وسادت بشكــل واسع جميع الكتب الجغرافية وعلم رسم الخرائط عند المسلمين .

بدأت دراسة الجغرافية (كعلم) عند الاسلام بتأثير الاغريق وعلى هداهم . وكان نتيجة من النتائج التي تمخض بهــا النشاط العظيم في ترجمــة المؤلفات الاغريقية في مفتتح القرن التاسع الميلادي وعلى الأخص في غضون حكم الخليفة

---

٤) « فبأي آلاء ربكمــا تكذبان . رب المشرقين ورب المغربين . فبأي آلاء ربكمــا تكذبان . مرج البحرين يلتقيــان . بينهما برزخ لا يبغيان » الرحمن .
ومن سورة الفرقان : « وهو الذي مرج البحرين . هذا عذب فرات . وهذا ملح أجاج . وجعل بينهمــا برزخاً وحجراً محجوراً (المعرب)»

المأمون (٨١٣ – ٨٢٣ م) . ذلك العمل الذي جعل من العرب وارثي الحضارة اليونانية الروحيين . فصاروا على معرفة تامة بأبحاث بطليموس ونظريته الجغرافية القائلة بان ساحل افريقيا الشرقي يمتد إلى اقصى الشرق . وهذا ما كان يتفق تمام الاتفاق ونظرية البحرين المنفصلين .

لا توجد لدينا ترجمة قديمة لكتاب بطليموس ، لكن يوجد مختصر من هذا الكتاب عمله (الخوارزمي)[٥] الفلكي حوالي السنة ٨٣٠ م وإن الخريطة التي كان يجب أن تكون في كتابه هذا مفقودة لا أثر لها . إن خطوط الطول والعرض التي وصفها الخوارزمي ، مستمد أكثرها من آراء بطليموس كما وأن كتابه يعين المواقع الجغرافية للأمكنة والأقاليم كما وجدت عقب الفتح الاسلامي . وليس من الثابت لدينا ان التعيين الجغرافي قد تم بفضل الأرصاد الفلكية . ولسنا نعلم في هذا الباب سوى أن الخليفة المأمون أمر بقياس درجة الارض في صحراء سوريا واليه نفسه يعود الفضل في إكمال العلماء السبعين (ومنهم الخوارزمي) صورة الارض التي نجدها بأوصافها في كتاب حديث التأليف بعض الشيء .

لذلك لا مفر لنا أن نقر بأن كتاب الخوارزمي جمع نتائج أبحاث المسلمين الأوائل . فضلاً عن انه يظهر جهات خاصة ومنها تقسيم العالم المسكون إلى سبع مناطق أو أقاليم مما لا نجده لدى بطليموس . ويمكن تتبع نظرية الاقاليم السبعة هذه عند الباحثين اليونانيين ولا شك . وربما كانت سائدة عندهم قبل مجيء « ايراتوستينس[٦] Eratosthenes » وربما كانت نظرية تقسيم العالم المسكون هذه بدعة فارسية الأصل او بابلية . والميل

---

٥) ان كتاب الخوارزمي (صورة الارض او رسم افريقية) طبع ١٩١٦ بالالمانية في فيينا مع خرائط وملحوظات . (انظر المزيد عن الخوارزمي في باب الرياضيات والفلك من هذا الكتاب) (المعرب)

٦) إيراتوستينس (٢٧٦ – ١٩٥ ق.م) : كان من مشاهير الفلكيين والجغرافيين والرياضيين اليونان ، وقيل انه قاس انحراف سمت الشمس بدقة ، ووضع مصنفاً بأسماء النجوم الثابتة وصفاتها ، وقد ذكر له المؤرخ الكبير (سترابو) رسالة في الجغرافية الوصفية (المعرب)

إلى هذا الرأي مبعثـه المكانة السامية التي كانت تحتلهـا النظرية في آثـار العرب المسلمين الجغرافيين وكانوا أشد احترامـاً للتعاليم الشرقية من اليونان .

إلا أن صورة الأرض التي تقبلها العالم الاسلامي وبطليموس معـاً ، ما كانت تتفق تمامـاً والفكرة التي كونها سكان امبراطورية المسلمين عن العالم . انهم لم يعترضوا على شكل الارض الدائري بـل قبلوا هذه الفكرة على علاتها . بينمـا أنكرها وسخفهـا بعدهم كثير من لاهوتيي النصارى . وهذا ما يوضح لنـا سر السرعة في سلوك علمي الفلك والجغرافية الاسلاميين سبلهمـا الخاصة . وقد استمر الفلكيون أمثـال « الفرغاني » (٧) الذي عاش حوالي السنة ٨٦٠ م والبتاني الذي عاش حوالي ٩٠٠ م . وابن يونس (٨) (حوالي ١٠٠٠ م) والبيروني العظيم (في حدود ١٠٣٠ م) . يصدرون أزياجاً جغرافية في الاطوال والعروض (خطوط الطول والعرض) متبعين نظرية تقسيم الارض إلى مناطق سبع ، لكنهـا أضافوا القليل التافه او لم يكدوا يضيفون شيئاً من متحقق الاخبـار والمعلومات عن الأقطار . هذه الأخبـار يمكن الظفر بهـا من أوصاف البلاد والرحلات المدونة ذات الفائدة الجمة في تسهيـل إدارة الامبراطورية الاسلامية . فقد سبق لنـا أن

---

٧)الفرغاني (نبغ في حدود ٢٤٧ هـ = ٨٦١ م) : هو أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني المنجم الفلكي . وعن ابن النديم : كان مقدماً في صناعة النجومية ، له من الكتب : كتاب الفصول ، كتاب اختصار المجسطي ، كتاب عمـل الرخامات . نشر له يعقوب غوليوس *J. Golius* الهولندي ١٦٦٩م في أمستردام كتاباً بعنوان (في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم) (المعرب)

٨)ابن يونس (ت ٣٩٩ هـ = ١٠٠٨ م) : هو أبو الحسن علي بن أبي سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس المصري الجغرافي صاحب (الزيج) الحاكي ، الذي أمره بعملـه العزيز أبو الحاكم صاحب مصر . عني بنشره العلامـة (كوسان دي برسيفـال) وطبعـه بباريس ١٨٠٤ م وفي السنة ١٨٢٢ م طبع في ليدن القسم الجغرافي من الكتاب المذكور بعنوان الاطوال والعروض لبعض مدن الجبال من كتاب الزيج الكبير) ومعه ترجمـة إلى اللاتينية لبطرس يوحنا بولنبروك (المعرب)

ذكرنا شيئاً عن الرحلات المؤدية إلى مكة . على انه ورد الينـا مما ورد من القرن التاسع ، عدة معلومات لمختلف الأمصار منهـا كتاب (البلدان) وكتاب (المسالك والممالك) . وأشهر من كتب في هذه الحقبـة من التاريخ هو ابن خُرّادْذِبّة [9] (نبغ في حدود السنة ٨٧٠ م) واليعقوبي [10] (نبغ حوالي السنة ٨٩٠ م) . وابن الفقيه (حوالي السنة ٩٠٣ م) [11] وابن رسته (حوالي السنة ٩١٠ م) [12] . فأصدروا وصفـاً ادارياً وطبوغرافياً منظماً بعض التنظيم لمختلف البلاد الواقعـة تحت الحكم الاسلامي . الطرق والمسالك في هذه المؤلفات تحتل مكانـاً بارزاً ، على أن النقص هو في الابحاث وفي تولية جـل الاهتمـام إلى البلاد غير المسيحية ظل كمـا كان عليه في بحوث الأولين ، فأسهبوا في وصف الأقطار والجزر الواقعـة في الشرق الأقصى وأغفلوا البلاد المسيحية الاخرى وأفسحوا أرحب مكان لروايـة مختلف انواع الأساطير والحكايات . ولنـا أن نضيف إلى ابحاث هذا العصر المعلومات

---

٩) ابن خرادذبة (٢١١ — ٣٠٠هـ = ٨٢٥ — ٨٩٠ م) هو أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن أحمـد خرادذبة الخراساني من جغرافيي العصر العباسي الأول ، وكتابه (المسالك والممالك) تضمن إحصاء جباية المملكـة العباسية في ذلك الزمن ، طبع ضمن مجموعة من الكتب الجغرافية العربية في ليدن سنة ١٨٨٩ باعتناء الاستاذ دي غويه (المعرب)

١٠) اليعقوبي (ت ٢٨٤ هـ = ٨٩٧ م) : هو أحمد بن جعفر بن وهيب بن واضح المعروف باليعقوبي الرحالة العربي ، دخل أرمينيـا السنة ٢٦٠ هـ = ٨٧٤ م . ثم رحل إلى الهنـد ومصر وبلاد المغرب ، والف كتابه (البلدان) ، طبع باعتناء البروفسور ويليام جوينبول *W. Juynboll* في ليدن ١٨٦٠ م (المعرب)

١١) ابن الفقيه : هو أبو بكر أحمد محمد بن اسحق بن ابراهيم : ذكره ابن النديم والحاج خليفة ، وكتابه « مختصر تاريخ البلدان » الفه بعد موت المعتضد ٢٧٩ هـ = ٨٩١ م وصف بـه الأرضين والبحار في الصين والهند وبلاد العرب وغيرها ، طبع باعتناء الاستاذ دي غويه *M. J. du Goeye* مع تعليقات عربية ولاتينية ١٨٨٥ م في ليدن (المعرب)

١٢) ابن رسته (ت ٣٢٢ هـ = ٩٣٣ م) : أبو علي أحمد بن عمر بن رسته كتابه (الأعلاق النفيسة) الذي ألفـه في أصفهان ٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م ، طبع منه جزء واحد مع كتاب البلدان لأحمـد بن أبي يعقوب بن واضح من جملة المكتبة الجغرافية ج٧ طبع ليدن سنة ١٨٩٢ م (المعرب)

التي أدلى بها الملاح « سليمان السيرافي » [١٣] عن رحلاته إلى الهند والصين .

وفي القرن العاشر الميلادي نجد تقدماً عظيماً في أبحاث « مدرسة الجغرافيين » كان من شأنه أن خلّف أعمق الأثر في كتب المسلمين الجغرافية وآرائهم . إن محتوياتها كانت تعتمد بصورة رئيسة على الكتب القديمة مضافاً اليها بعض المعلومات والاوصاف للبلاد الاسلامية التي ضمها الفتح إلى امبراطورية المسلمين . وهذه المدرسة تمتاز بأنها تضم أغلبية من الكتاب السائحين والملاحين وانها لم تول اهتماماً كبيراً لوصف البلاد التي لم تكن خاضعة لحكم المسلمين . وتمتاز أيضاً بمعالجتها الدقيقة المنظمة للامور الجغرافية وتبسيطها للابحاث بعدد من الخرائط المفسّرة مما يطلق عليه اسم « الوصف » . وأول خريطة جاءتنا منها هي خريطة العالم مرسومة على شكل دائرة مركزها « مكة » ويحيط بتلك الدائرة سوار مائي (محيط) يتفرع منه خليجان ينفذان إلى اليابسة ويقتربان بعضهما من بعض في نقطة واحدة هي (برزخ السويس) . هذان الخليجان هما : البحر الابيض المتوسط والمحيط الهندي او بحر الروم وبحر فارس ، ونظراً إلى تفاسير القرآن الكريم وإلى خريطة العالم تلك ، فقد كانت بلاد العرب مركز العالم المسكون ، تليها افريقيا الشمالية ثم الاندلس ثم مصر وسورية . ويتم هذا القسم بوصف بحر الروم . أما القسم الثاني من الوصف الجغرافي فقد خصص للشرق الاسلامي مبتدئاً بالعراق ومنتهياً بما وراء النهر (تركستان) وأول كاتب أثر عنه أنه الف رسالة جغرافية على هذا النمط هو (ابو زيد البلخي) المتوفى

---

١٣) سليمان السيرافي : رحالة عربي، كانت العرب تكنيه بـ (سليمان التاجر) ، وعرف بوصفه لسياحته البحرية التي قام بها من مرافيء البحر الفارسي إلى بلاد الهند والصين . صنفها مع أبي زيد حسن السيرافي ، وكلاهما من أبناء القرن الثالث الهجري . هذه السياحة طبعت باللغة الفرنسية ، ولم نقع عليها . كان سليمان ، أول ملاح وجغرافي عربي وصل سواحل الصين ، ووصف (الشاي) وطريقة صنعه واستعماله ، وذكر أن الصينيين يسمونه (ساخ) (المعرب)

٩٣٤ م [١٤] الذي كان عالماً شهيراً في بلاط ملوك آل سامان حكام خراسان وما وراء النهر (٨٢٢ – ٩٩٩ م) نال البلخي أعظم أعظم الحظوة لدى الوزير الجيهاني [١٥] الذي جاراه هو الآخر في تأليف رسالة جليلة الشأن في الجغرافية لم تطلع عليها اوربا إلى الآن . ولكن بعض الآثار الجغرافية التي ألفت بعدها وسمت بالنظام الذي اختطته . منها كتاب الاصطخري [١٦] (عاش حوالي ٩٥٠ م) ، وابن حوقل (عاش حوالي ٩٧٥ م) ومصنفٌ آخر « للمقدسي » [١٧] مستقل التأليف بعض الشيء (في حدود سنة ٩٨٥ م) . ومن المحتمل جداً أن مدرسة الجغرافيين هذه ، ورثت بعض الآراء والمعلومات الفارسية يرجع تاريخها إلى أيام الساسانيين كما يبدو مثلاً من تسمية المحيط الهندي ببحر فارس . إن هذه الخرائط في الحقيقة أقرب إلى الصحة في تصوير الحقائق والمواقع الجغرافية مما كان سائداً في اوربا من الخرائط في الوقت عينه كما نجد ذلك بالأخص في خريطة

---

١٤) ويدعى كذلك ابن سهل البلخي (في حدود ٢٣٦ – ٣٢٢هـ = ٨٤٩ – ٩٣٣م) طبع له كتاب (البدء والتاريخ) مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية وصدر في خمسة أجزاء (١٨٩٩ – ١٩٠٦ في شالون – باريس) باعتناء البروفسور كليمان هوار ، على أنه (للمطهر بن المطهر المقدسي – من علماء أواخر القرن الرابع الهجري) وليس للبلخي كما يزعم الحاج خليفة . ويورد البروفسر المذكور حججاً وتعليقات يدعم بها رأيه هذا . (انظر معجم المطبوعات لسركيس ص ٢٤٢) (المعرب)

١٥) ابو عبد الله الجيهاني وزير (نصر بن احمد الساماني) صاحب خراسان ذكر له ابن النديم كتاب (المسالك والممالك) وهو مفقود (المعرب)

١٦) ابو اسحق ابراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري ويعرف بالكرخي . طبع كتابه (صورة الاقاليم) مع تسع عشرة خريطة وصورة بعناية السيد مولر *J. H. Muller* ١٨٤٩ . أما كتابه (مسالك الممالك) فقد طبع ضمن المكتبة الجغرافية العربية الشهيرة بعناية مسيو دي غويه في ليدن ١٨٧٠ – ١٨٩٤ (المعرب)

١٧) ابو عبد الله شمس الدين محمد المقدسي الحنفي المعروف بالبشاري (نبغ في حدود ٣٧٥ هـ = ٩٨٤ م ساح في أكثر بلاد الاسلام . وكتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم) طبع اولا في ليدن ١٨٧٧ م باعتناء دي غويه مع ترجمة لا تينية . وثانياً في ليدن ١٩٠٦ م (المعرب)

العـــالم التي رسمهـــا الراهب الاسباني بياتوس Beatus [١٨] (٧٣٠ ـ ٧٩٨ تقريبـــاً) . إننـــا لا نجد في خرائط المسلمين صوراً للبشر او للحيوان ، الامر الذي يعزى ولا شك إلى تحريم إظهـــار الكائن الحي بالصور ، وان زخرفة الخرائط بالتهاويل والتصاوير جعلت أغلب الخرائط الأوربية ـ كخريطة هيرفورد Hereford الشهيرة تبـــدو زاخرة بالحياة والجاذبية . على اننـــا من الجهة الاخرى نلاحظ في خرائط الاسلام المرسومة في القرن العاشر، ميلاً إلى تمثيل الخطوط الساحلية والأنهـــار بأشكال مأنوسة . لذلك ظهر البحر المتوسط في أغلب خرائط الاصطخري على أشكـــال دائرية او إهليلجية (بيضية) . وثمّ مؤلفات اخرى ذات طابع جغرافي كتبت في هذه الفترة ، واقتصرت على وصف اقليم او بلد واحد ليس غير ، وخير مـــا عرف منها وصف لشبه جزيرة العرب بقلم ابن الفقيه الهمداني . ووصف البيروني الشهير للهند . كثير من أمثال هذه المؤلفات لم تصلنـــا كاملة سليمة ، لكننـــا عرفناهـــا من المجموعات والتصانيف المتأخرة كالتقرير الذي كتبـــه ابن فضلان [١٩] عن نتيجة سفارة له كلفه بهـــا الخليفـــة المقتدر العباسي السنة ٩٢٩ م إلى البلغـــار الساكنين على حوض نهر الفولغا . كمـــا أن لمصنف المسعودي مكانة خاصة ، كان المسعودي قد جاب آفاق العالم الاسلامي ،

---

١٨) راهب فالكفادي اشتغـــل بالجغرافية وكتب ٧٧٦ م كتاباً اسمـــه (مركز العالم) فيه خريطة للعالم تعد من أقـــدم خرائط المسيحيين الجغرافية . جعـــل رأسها القديس بطرس في روما والقديس اندراوس في اليونان والقديس توما في الهند والقديس لوقا في اسبانيا . وتبلغ النسخ الموجودة من كتابه ، حوالي العشرة تتراوح تواريخهـــا من القرن التاسع حتى الثالث عشر (المعرب)

١٩) ابن فضلان: هو أحمد بن فضلان بن العباس بن أسد بن حماد . أنفذه المقتدر بالله العباسي السنة ٣٠٩ هـ = ٩٢١ م إلى ملك الصقالبة (البلغار) بمهمة . فكتب رحلة عرفت باسمه ذكر فيها ما شاهده منذ انفصل من بغداد إلى أن عاد اليها ، وفيها وصف مملكة الصقالبة وعاداتهم وغير وغير ذلك ، ورسالته (في الروس) عني العلامة فراهن بنشرهـــا مع ترجمة المانية ، وأضاف اليهـــا ما وجده في كتب العرب عن قبائل روسيا ، طبعت في لينغراد السنة ١٨٢٣ م (المعرب)

فاجتمعت له من رحلاته معارف ومعلومات لا تحصى في امور الجغرافيــة والأجناس البشرية ، وكتب مؤلفات عديدة ، اثنين منهما كتبهما في ٩٥٦ م ووصلا الينــا كاملين لا نقص فيهما . على ان نقص التبويب الجغرافي فيهما واضح كبير ، لكن أهميتهما تظهر في تفريقهما بين جغرافية الامبراطورية المعروفة سابقاً ، وبين الملاحظات الشخصية الجغرافية للملاحين والسائحين . فبعد أن يقدم المسعودي خلاصة للآراء السائدة بين الباحثين المسلمين عن امتداد المحيط الهندي مثلاً ، يذكر أن الناس المشتغلين في شؤون الملاحــة والبحر في المرافيء الواقعــة على الخليج الفارسي والذين خبروا هذه البحار ، لا يقرون مطلقــاً أبعاد ومساحات البلاد التي وضعهــا اولئك الباحثون ولا يتفقون معهم في ادعائهم بان تلك البحار لا نهاية لحدودها في بعض جهاتها . وهذا مــا يناقض النظرية السائدة القائلة ان بحر فارس ما هو إلا خليج يتفرع من البحر المحيط ، وان له مدخلاً ضيقــاً بعض الشيء كالبحر المتوسط . ويشبّه (المُقدّسيّ) هذا البحر عند بحثه في شكل المحيط الهندي بقوله إن بعض الناس يشبهونه بالطيلسان (الجبة الفارسيــة) وبعضهم بالطير ، ولكن شيخاً لقيه رسم له على الرمــل شكل هذا المحيط مستعيناً بتحقيق ، فلم يكن شبيهاً بالطيلسان ولا بالطائر ، وكانت أشكاله غير منتظمــة تحيط بها الخلجان وتتحاشد فيها أشباه الجزر . والظاهر ان (المقدسي) زار الصين وظفر بمعلومات جمة عن الساحل الافريقي الشرقي ، لكنه يبدو من الجهــة الثانية فقير المعلومات في الجغرافية الفلكيــة ، حيث اننــا نجد رأياً غريباً في أحد كتبه مؤداه ان كل المدن المهمــة في الاقليم الواحد لا بــد وأن تقع على خط عرض واحد !

وسار القرن الحادي عشر على هــذا المنوال الــذي سار سلفــه ولكن تألقه كان أقــل منه . وخير كاتب معروف في هذا العهد هو (البكريّ) (٢٠)

٢٠) البكري (٤٣٢ – ٤٨٧ هـ = ١٠٤١ – ١٠٩٦م)هو أبو عبيد الله بن أبي مصعب —

الجغرافي العربي الاندلسي (عاش في حوالي السنة ١٠٦٧ م) . ولم يطبع من أثره النفيس إلا القسم الخاص بأفريقية . في هذا المؤلف نجد معلومات دقيقة عن الطرق والمسالك ، ولاسيمـــا معلومات قيمـة عن خط الساحل بمرافئه العديدة وخلجانه . ووصلنـــا من ذلك العهد أخبار عن رحلات ناصري خسرو [٢١] الفارسي الذي جاء من خراسان وزار مصر ومكة . كان هذا الرجل يكشف في كتاباته عن دقة ملاحظة ، لكنه في الوقت نفسه يعتنق آراء خاصة في تكوين العالم وأسباب نشوئه .

شهد القرن الحادي عشر أحداثـــاً وجهت ضربات قوية إلى الوحدة المعنوية للعالم الاسلامي فقد أغـــار الأتراك السلاجقة حوالي السنة ١٠٥٠ م على نصفه الشرقي . أما من جهة الغرب ، فقد استعاد ملوك المسيحيين جزيرة صقلية وجزءاً كبيراً من اسبانيا ، وغزوا بعض بقاع الساحل الافريقي . وفي الوقت نفسه كانت اوربا تتأهب لشن الحروب الصليبية . بدأت في هذا الزمن وحدة العالم الاسلامي بالتصدع والانحلال ففقد قوتـــه السياسية التي عادت إلى الظهور لفترة قصيرة الأمد أثنـــاء حكم السلاجقة والأيوبيين أثناء نضالهم العنيف الصليبيين . لم يكن لهذه الأحداث عظيم أثر في الآراء الجغرافيـــة المستمدة من الأبحاث الاسلامية ، إلا أن المرء لا يسعه إلا أن يلاحظ انحرافاً

ـــالبكري المرسي الوزير . له كتاب « معجم مـــا استعجم » وهو قاموس جغرافي للبلاد التي جاء ذكرها في أشعار العرب . والظاهر المعروف بين الباحثين ، أنه اقتبس من رحلة تاجر يهودي اسمه ابراهيم بن يعقوب الاسباني ورتبه على حروف المعجم . طبـــع بعناية العلامة وستنفلـــد ١٨٧٣ م . وله أيضاً كتاب (المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب) ، وهو جزء من كتابه « المسالك والممالك » وفيـــه وصف لافريقية الشمالية ، طبع باعتناء البارون دي سلان *Baron du Slane* في الجزائر سنة ١٨٥٧ م (المعرب)

٢١) ناصري خسرو (٣٩٤ — ٤٥٣هـ = ١٠٠٣ — ١٠٦١م) رحالة من بلخ قـــام بأسفار عديدة في ايران وتركستان وبلاد العرب ، وقلد منصبـــاً كبيراً في بلاط السلاجقة بمدينة مرو وقام برحلة أخرى أمدها سبع سنوات (من ٤٣٧ هـ. = ١٠٤٥ م) . ورجع بعدئذ وانهمك في الدعوة إلى الفاطميين . طبـــع كتابه « سفرنامه » في باريس ، وترجم إلى العربية مؤخراً (المعرب)

طفيفاً إلى الجغرافية الفلكية ، فنجد مثلا في فصل من رسالة جغرافية (لابن حوقل)يعود تاريخها إلى حوالي (١١٦٤ م) ، أن خريطة العالم لم تعد مستديرة الشكل بل اهليلجية مطابقة لهيئة العالم المسكون الفلكية . وألمع شخصية نبغت في هذا العصر هي شخصية الادريسي (يلقب بادريسي سابقاً) . هذا الجغرافي يستحق منا عناية خاصة تفوق أي عناية اخرى نبذلها لجغرافي اسلامي ، وذلك لسببين : أولهما انه كان يعمل في بلاط ملك النورمان المسيحي روجر الثاني Roger II صاحب صقلية (١١٠١ – ١١٥٤م) ايام كانت هذه الجزيرة نقطة الاتصال بين العالمين المتمدينين الكبيرين ، وثاني السببين ، لأنه معدود من قديم الزمان بأنه أفضل ممثل للتفكير الجغرافي الاسلامي. ومن دراسة بعض الكتب العربية الجغرافية القديمة يتضح لنا أن الادريسي كان يعتمد على من سبقه بكثير من معلوماته . ولكن التقاء الملك (روجر) بالادريسي ووضع ثقته فيه لدليل واضح على مدى الاقرار بتفوق الثقافة الاسلامية آنذاك . ومما لا ينكر ان البلاط النورماني الصقلي كان بلاطاً نصف شرقي ، وإن اهتمام(روجر)بتصنيف كتاب جغرافي خاص به انما هو عادة شرقية بحد ذاتها . لقد كان من امتياز الملوك العظام منذ أقدم العصور كالاسكندر الكبير وبعض أباطرة فارس) أن يعمل لهم مجمل لوصف العالم يوضع تحت أقدامهم كناية عن السؤدد والرفعة . كانت هذه الفكرة نفسها التي حدت بالخليفة المأمون إلى الاهتمام بالامور الجغرافية ، كما كانت أيضاً أيضاً تحدو المدرسة الجغرافية التي نشأت في القرن العاشر الميلادي في بلاط آل سامان . ويستخلص من مقدمة الادريسي أن الملك روجر كان قد بعث رسله إلى جميع الجهات للظفر بالمعلومات الجغرافية تمهيداً لادراجها ضمن الكتاب . وأمر أيضاً – كالمأمون – برسم خريطة كبيرة للعالم [٢٢] . إن كتاب

---

٢٢) جاء في كتابه الجغرافي (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) المعروف بجغرافية الادريسي « ... أمر روجر أن يفرغ له من الفضة دائرة عظيمة ... وان ينقشوا عليها صور الأقاليم السبعة في بلادها وأقطارها واطوالها وسبلها وريفها وخلجانها ومجاريها ونوابع انهارها=

الادريسي يحوي جملة خرائط هي أهم أجزاء كتابه ، لان المتن نفسه عبارة عن شروح وتعليقات على الخرائط ويبلغ عددها في خير ما لدينا من نسخ كتابه ، سبعين خريطة (هنالك خريطة واحدة مفقودة من كل ما لدينا من النسخ) . وكل خريطة منهـــا تمثل عشر جزء من أجزاء الاقاليم السبعة التي قسم العالم بموجبها جرياً على عادة الفلكيين المسلمين . فإذا وضعت هذه الخرائط بالترتيب جنباً إلى جنب لخرج لنـــا منها مستطيل قائم الزوايا على نمط خرائط بطليموس [٢٣] . وقد تقيد الادريسي بالوصف الاسلامي المحدد للبحرين الكبيرين واثبتـــه كمـــا هو ، لكنه كان أقرب منهم إلى الحقيقة بالتفاصيل التي أوردها وعلى الأخص عن الخط الساحلي للبحر المتوسط ، وبزت خريطته خرائط المسلمين السابقة جميعها ، من حيث الدقة والتفاصيل .

يظهر من كتاب الادريسي مبلغ اعتماد هذا الكاتب على المؤلفين الأقدمين . والكتاب بجملته صورة حية للتوفيق بين الجغرافية الفلكية والجغرافية الوصفية . ومهمـــا يكن فمن المشكوك فيه انه استخدم نتائج القياس فيه انه استخدم نتائج القياس الذي قام به الفلكيون العظام أمثال البيروني . وإننـــا لنجد في الطبعة المختصرة لكتاب الادريسي المسماة (الادريسي الصغير) إقليماً ثامناً فوق الاقاليم السبعة وموقعه جنوب خط الاستواء . ثم إن خارطة العالم التي التي هي اولى خرائط كتاب الإدريسي الكبير مصورة بشكل دائري ،أي على النمط التقليدي القديم .

يصعب الحكم بان كتاب الادريسي بقي مجهولاً من العلماء المسيحيين في صقلية وايطاليا وغيرها من البلاد المسيحية ، مـــا دام الفه كمـــا نعلم في مركز الاحتكاك الجغرافي والتاريخي للحضارتين الاسلامية والمسيحية . ومهمـــا

= وعامرها وغامرها ، ومـــا بين كل بلد من الطرقات المطروقة والاميال المحدودة والمسافات والمراسي المعروفة ولا يغادروا فيه شيئاً ، ثم أمر ان يؤلفوا كتاباً مطابقاً لاشكالها وصورها ويزيدوا عليها في وصف البلاد والا رضين » (المعرب)

٢٣) نشر المجمع العلمي العراقي هذه الخريطة بالالوان في العام ١٩٥٣ ، وهي ميسورة (المعرب)

يكن فلا دليل لنـــا على وجود تأثير له في ذلك العصر ، إذ أن أول ترجمة معروفة للادريسي انمـــا طبعت في روما السنة ١٦١٩ م وهي مأخوذة عن مختصر ناقص للكتاب الأصلي . والمترجم نفسه كان يجهل اسم المؤلف الذي نقـــل عنه .

إن الآثار الجغرافية التي وردت بعد الادريسي لا يمكن ان تفخر بعظيم ابتداع ، خلا أخبار الرحلات التي كثر عددها في ذلك الحين . وأشهر ما عرف منهـــا (رحلة ابن جبير) الأندلسي الذي سافر السنة ١١٩٢ م إلى مكة والعراق . ويليه بأكثر من قرن ، السائح ابن بطوطة المراكشي [٢٤] الذي تجوّل في كل بلاد الروم وأمعن في رحلته شرقـــاً حتى جزيرة سرنديب (سيلان) وجزر ملديف ، وأمّ القسطنطينية ايضاً . أمـــا في رحلته الثانيـــة فقد جاب مجاهـــل افريقيا السنة ١٣٥٣ م. وثمّ سائح آخر خلّف وصفـــاً نفيساً لهذا الجزء من العالم حوالي السنة ١٢٥٠ م هو ابن فاطمة [٢٥] ولكن ولكن كتابه لم يصلنـــا . إلا أن ابن سعيد الكاتب [٢٦] (حوالي السنة ١٢٧٤ م)

---

٢٤) ابن بطوطة (٧٠٣ – ٧٧٧ هـ = ١٣١٣ – ١٣٧٦ م) : هو شرف الدين محمد بن عبد الله بن يوسف . ولد بطنجة ، وكان خروجه من موطنه في العام ٧٢٥ هـ أخذ يتنقـــل في بلاد العراق ، ومصر والشام واليمن والهند ، ودخل مدينة دهلي واتصل بملكهـــا ونصب فيهـــا قاضياً مدة سنتين ، ثم ساح الاقطار الصينيـــة والتترية وأواسط افريقية في بلاد السودان ثم الاندلس وانقلب إلى المغرب واتصل بالسلطان أبي عثمان من بني مدين فأكرمه كثيراً وأمره أن يكتب له مـــا شاهد في رحلتـــه وما علق بحفظه منهـــا ، فكتب له رحلته الشهيرة (تحفـــة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) المعروفة برحلة ابن بطوطة ، ترجمت إلى الفرنسية وطبعت بباريس ١٨٥٣ م ، ولها طبعات مختصرة وكاملة عربية (المعرب)

٢٥) الذي نعرفه عن ابن فاطمـــة ورد فيما رواه عنه ابن سعيد (انظر الملحق رقم ١) عرفنا منه انه كاتب اندلسي ورحالـــة من القرن السابع الهجري ، قام بأسفار عديدة في افريقية ، وربمـــا كان قد دون أخبار رحلاته بكتاب لم يصلنـــا شيء منه (المعرب)

٢٦) ابن سعيد (٦١٠ – ٦٨٥هـ = ١٢١٣ – ١٢٨٨م) : هو نور الدين أبو الحسن علي الوزير بن أبي عمران بن سعيد المغربي الغرناطي الاندلسي . ولد بغرناطة وتوفي بمدينة تونس . ورد =

استفاد منه جم الفائدة أثناء وضع كتابه النفيس جداً . فقد عولج موضوعه بالنظام والاسلوب الذي عالج به الادريسي كتابه . ومع كونه أقل تفصيلاً من سالفه ، فهو يكشف لنا عن نمو المعلومات العربية عن افريقية ، وهو فضلاً عن ذلك أقرب إلى الجغرافية الفلكية نظراً لدقته العظيمة في تعيين مواقع الأمصار والمدن الرئيسية تعييناً جغرافياً . وكان كتاب ابن سعيد أحد المراجع الرئيسية لأبي الفداء صاحب حماة في كتابه « تقويم البلدان » الذي ألفه السنة ١٣٢٧ م. إن هذا الكتاب كان إلى مـا قبل مائة سنة تقريباً أحسن الآثار الجغرافية المعروفة عند العرب بعد الادريسي . غير أنه في الواقع مقتبسات ضحلة فقيرة من المصادر القديمة . وأعظم أثر جليل يهم موضوعنـا هو المعجم الجغرافي العظيم (معجم البلدان) الذي ألّفه ياقوت الحموي السنة ١٢٢٨ م [٢٧] ، فقد جمع فيه كـل الأسماء الجغرافية مرتبةً على الحروف الأبجديـة . إن علم التاريـخ مدين لهـذا الكتـاب ، أكثر من علـم الجغرافيـة ، فقد كان همّ المؤلف له أن يوضـح الكـنى والمسميـات والألقاب لمشاهير الناس الذين وُسِمت أسماؤهـم بمحلات ولادتهم او سكناهم وثمّ مصنف آخر من هذا النوع للقزويني الذي عاش حوالي ١٢٧٥ م ، هذا الكاتب هو بليني العرب ، فقد كتب في علم نظام الكون والجغرافية والتاريخ . وثمّ كاتب آخر في الجغرافية يفضله دقةً ونبوغاً هو الدمشقي الذي عاش

—من بلاد الغرب وجال في الديار المصرية والعراق والشام ، وجمع وصنف . وهو صاحب كتاب (المغرب في حلى المغرب) يقع في نحو ١٥ مجلداً توارثت أسرتـه تأليفـه حتى وصـل اليـه فأكملـه (المعرب)

٢٧) لمعجم البلدان ، فضلا عن طبعته العربية الميسورة (سنة ١٣٢٣ هـ.) ، طبعـة أخرى في السنة ١٨٦٦ م باعتناء العلامة وستنفلد بستة اجزاء . لقد علمنا ان صديقنا الاستاذ وديع جويدة قد انهى في الولايات المتحدة من ترجمتـه إلى الانكليزية (المعرب)

في حدود السنة ١٣٢٥ م [٢٨] ولكن اتجاهه كان كالقزويني بصورة عامة .

إن عدد الجغرافيين المسلمين العظيم الذين تعاقبوا بعد الادريسي دلّ على أن المعلومات الجغرافية كانت جيدة واسعة الانتشار . ولكن ألم يئن لنا أن نتكلم عن وجود مدرسة جغرافية اسلامية في تلك الفترة ؟ إن العالم الاسلامي — بعد غارات التتر والمغول عليه ، فقَدَ مُثُله العليا ووحدته الثقافية ، وإن ثبت لنا تاريخياً أن الاسلام حقق توسعاً جديداً في آسيا الصغرى وأواسط آسيا عن طريق الغزوات التركية وانتشر في افريقية بطرق سلمية تبشيرية وتجارية . وقد استمرت الكتابات العربية والفارسية تقدم كثيراً من المعلومات الجديدة عن تلك البلاد ، وكانت الشعوب المسيحية إذ ذاك ، وفي مقدمتها الطليان ، ناشطة في الرحلات والاكتشافات . وعمد كاتب مصري من كتاب القرن الرابع عشر (وهو ابن فضل الله العمري) [٢٩] إلى جعل رسالة أحد الجنوبيين مرجعاً له في وصف آسيا الصغرى . وفي هذه الفترة زاد الوصف الجغرافي اتقاناً ودقة واقتصر الأمر على وصف قَطْرٍ ما وبلدانه كما وصفت مصر في عهد المماليك الأول ، وصفها مؤلفون عديدون بكثير دقة . وخير ما عُرف ، الوصف الدقيق الذي جاء به المقريزي العظيم عن مصر في حدود السنة ١٤٢٠ م .

ذكرتُ آنفاً أن الكتابات الجغرافية الاسلامية لم يظهر منها عظيم تأثير مباشر على الفكر الأوربي للقرون الوسطى ، على أن ثمّ براهين عديدة تُبدي

---

٢٨) الدمشقي (٦٥٤ — ٧٢٧ هـ = ١٢٥٦ — ١٣٢٦ م) هو ابو عبد الله بن محمد ابي طالب الانصاري الدمشقي الصوفي المعروف بشيخ الربوة كتابه (نخبة الدهر في عجائب البر والبحر) طبع باعتناء الاستاذين فراهن *Farhn* وميرين *M. A. Mehren* في بطرسبرغ ١٨٦٦م (المعرب)

٢٩) العمري (٧٠٠ — ٧٤٩ هـ = ١٣٠١ — ١٣٤٨ م) هو شهاب الدين ابو العباس الكرماني العمــــري ولد بدمشق وكان كاتب السر في مصر للسلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون ، كتاباه (مسالك الابصار في ممالك الأمصار) طبع بدار الكتب المصرية ، ورسالة عن اشهر ممالك عباد الصليب ، طبعهـــا بروما مع ترجمة لاتينية ، ميخائيل اماري ١٨٨٣ م (المعرب)

لنا تقدير الكُتّاب المسيحيين لآراء جغرافيي الاسلام ، منها خريطة العالم المثبتة في كتابات (وصف الارض المقدسة opus terrae sanctae) لمؤلفه مارينو سانوتو Marino Sanoto سنة ١٣٢١ المهدى إلى البابا . كانت تلك الخريطة دائرية الشكل يقوم في وسطها بيت المقدس ويبدو منها بكل وضوح ، البحران الكبيران خارجين من المحيط الحلقي . ويظهر امتداد الساحل الافريقي نحو الشرق . فترى أن هذا المجاهد المشبع بروح النضال الصليبي الصارم ، يبدو كتلميذ من تلاميذ الشعب الذي عمل على مقارعتهم السيف .

نوهنا سابقاً بالآثار الجغرافية لفلكيي المسلمين . لقد كان لهذا العلم تأثير مباشر يفوق تأثير الجغرافيــة كثيراً على علوم القرون الوسطى ، فترجمت بعض آثار هؤلاء إلى اللاتينية في أعصر متقدمة مثل (زيج البتّاني) الموضوع حوالي السنة ٩٠٠ م ترجمه بلاتو التيفولي Plato of Tivoli الذي نبغ حوالي السنة ١١٥٠ م . وكانت طليطلة مركزاً رئيساً كشف عن ثمار القرائح العربية لعلمــاء النصارى الذين تقاطروا اليهــا من مختلف البلاد المسيحية بعد أن فتحها الملك الفونسو السابع . ولقد كان لدراسات هؤلاء المسيحيين – بقدر ما يهم الناحية الجغرافية – الفضل في احياء النظرية القائلة بكروية الارض بعد أن تنوسيت وعفي عليها تقريباً في القرون المظلمة والتي كان اكتشاف الاميركتين بدونها ضرباً من المحال . إن جميع الفلكيين العرب ما كانوا يعالجون امور الجغرافية إلا بهدي وتحديــد الاطوال والعروض الجغرافية لعدد معين من الاماكن ، دون محاولةٍ منهم على ما يبدو لرسم خريطة مـا . وان جداولهم الطولية والعرضية رُتبت على أساس وجود أقاليم سبعة في العالم . فكان اهتمام الغرب بهذه الناحية من العلم أكثر من اهتمامهم بعلم الجغرافية الصرف ويرد سبب ذلك إلى طابع العمومية الغلاّب الذي يسم ذلك النوع من العلم دون غيره . فبدأت تظهر باللغة اللاتينية خلال

القرن الثاني عشر الميلادي جداول فلكيـة مختلفة مصحوبة أحياناً بجداول جغرافية . وقد قبل بعض علمـاء النصارى بمبدأ تقسيم العالم إلى أقاليم سبعة . اما التراث الذي يفوق ما سبق أهميـة" فهو الفكرة القائلة بأن نصف الكرة الارضية له مركز او قمـة أرضٍ تقع على بعدٍ متساوٍ من الشرق والغرب والشمـال والجنوب كالجزيرة تماماً . ويسمي ابن رُسته هذا المركز (بقمة آرين) ، وآرين كلمة معربة عن اسم المدينة الهندية (أوجيئيني Ujjiyaini) وهي (أوزيني Ozene) في جغرافية بطليموس ؛ إذ كان يوجد في تلك المدينة مرصد فلكي ، وقد ساد اعتقاد هندي الأصل بان قمـة الأرض تقع في تلك المدينة لوقوعها في دورة نصف النهار . وتبين التلاميذ النصارى — كأساتذتهم الفلكيين العرب — أهمية هذا المبدأ العظيمة ومنهم أدلارد الباثي Adelard of Bath الذي ترجم جداول الخوارزمي في المثلثات إلى الانكليزية في السنة ١١٢٦م ، وجيرارد القرموني (١١١٤—١١٨٧ م) ، وروجر بيكن ، والبرت الكبير .

إن نظرية (الآرين او الآريم) ظلت منتشرة ، ووجدت قبولاً واحتفاء من الكردينـال بطرس الألياني في كتابه (صورة العالم) المطبوع السنة ١٤١٠ باسم Imago Mundi . ومن هذا الكتاب نفسه ، درس (كريستوفر كولمبس) هذه النظرية التي تطورت ، الى أن حملته على الاعتقاد بان الارض هي على شكل الكمثرى ، وأن في نصف الكرة الغربي قبالة" قمـة آرين مركزاً او قمة" أرضية أخرى هي النصف المفلطح من الكمثرى . ولذلك يحق للنظرية الجغرافية الاسلامية أن تدعي بسهم في اكتشاف العالم الجديد . واننا لنجـد تأثير هذه النظرية في مجال آخر . فمن المحتمـل جداً انها حملت دانتي — الذي ثبت تاريخياً اعتماده على الفكر الاسلامي في تأليف الكوميديا الآلهية — على وصف المطهـر purgatorio [٣٠] بشكل جبلٍ يقع في نصف الكرة الغربـي ،

---

٣٠) ما هو قريب من شاطىء الأعراف في الدين الاسلامي . (المعرب)

موفقاً في ذلك بين النظرية وبين العقيدة المسيحية القديمة القائلة ان الفردوس الارضي يقع في أقصى نصف الدائرة الشرقي من العالم فيما وراء البحر ، وكان توفيقه في ذلك رائعاً . (لقد كـــان يرمز إلى الفردوس في كثير من خرائط العالم القديمة باسم بياتوس Beatus)[٣١] .

وصلت الملاحة الاسلامية ذروتها في القرن التاسع الميلادي . لكن في الوقت الذي كانت ملاحة المحيط الهندي تستمد عظمتها وازدهارها من العلاقات التجارية الناشئة بين سواحل المسلمين وسواحل آسيا وافريقية الاخرى ، كانت الملاحة التجارية في البحر المتوسط مقصورة على الأجزاء الخاضعة لحكم المسلمين لا تتجاوزها ، وكانت العلاقات مع المرافيء المسيحية ذات صبغة حربية ، او مُعرضة لهجمات القراصنة . لذلك بقي المحيط الهندي المجال الحيوي الأوحد للقيام بأعظم الصفقات التجارية . قاعدته خليج فارس في مدينة سيراف والبصرة (بضاحيتها الأبلة) ومرافيء اخرى على ساحل عمان (كان هذا الساحل ذا مركز مهم للملاحة والتجارة قبل ظهور الاسلام) . إن ظهور الاسلام وثبات مركزه السياسي في العراق على الأخص ، شجع روح المغامرة وجميع ضروب النشاط التجاري الأخرى ، فوصلت سفن المسلمين في أواسط القرن العاشر إلى مدينة الصين خانفو (كانتون) وعاشت في تلك المدينة (جالية) اسلامية كبيرة صارت فيما بعد قطباً للمتاجرة مع الصين . ومن هناك شرع بعض التجار والملاحين المسلمين يمعنون في التقدم شمالاً ، ومن المحتمل انهم وصلوا كوريا وجزر اليابان . هذا النجاح التجاري السريع لفظ آخر أنفاسه في ٨٧٨ م بوقوع الاضطرابات التي أدت إلى خراب مدينة (خانفو) . ومن ذلك التاريخ لم تعد تتعدى الملاحة الدورية المنتظمة مدينة أطلق عليها العرب اسم (كالا Kala) اشتهرت بمناجم القصدير ، ويمكن تثبيت موقعها الآن على الساحل الغربي من جزيرة (ملقا) .

---

٣١) الكلمة لاتينية ، معناها « سعيد » من *Beatum* أي السعادة . (المعرب)

كانت (كالا) تدين بالخضوع السياسي لصاحب (زابج) ، وزابج هي الكلمة العربية القديمة لجزيرة جاوة ، وكانت تقوم مقام سومطرة ، وتمثل مركز الامبراطورية المزدهرة والمعروفة باسم (شريفيجايا) ، ويظهر أن العلاقات التجارية لم تكن متوقفة بين تلك الدولة وبين المسلمين ، فقد روى بعض الكتاب المسلمين أمثال « ابن رسته » و « سليمان السيرافي » وصاحبه « أبي زيد » بأن الملاحين المسلمين كانوا على معرفة تامة بهذه البحار وإن لم تذكر كتبُهم مسالك واضحة للطرق البحرية المستخدمة آنذاك . كانت سفن الاسلام نشطة ، دائمة الإبحار إلى جزيرة سيلان (سرنديب) وسواحل الهند . وكان في الهند إذ ذاك جالية اسلامية غنية مفلحة تقطن مدينة (صيبور) المجاورة لمدينة (بومباي) . وكانت (ديبول) الواقعة في بلاد السند من جملة التخوم الاسلامية هي الاخرى مركزاً تجارياً مهماً لتلك النواحي .

ومن جهة الساحل الافريقي الشرقي حيث كانت التجارة بصورة عامة أقل أهمية ، وصل المسلمون في مفتتح القرن العاشر إلى بلاد (سوفالا) المشهورة بمناجم الذهب والواقعة على الساحل الافريقي مقابل جزيرة مدغشقر . وجزيرة مدغشقر معروفة عند العرب باسم (واق واق) وعرف الكتاب المسلمون المتأخرون جزر (واق واق) اخرى تقع بمواجهة الصين ، وربما كانوا يقصدون بها جزر اليابان نظراً للأوصاف التي اثبتوها عنها . ونجم عن ذلك بالطبع تناقض عظيم في الكتب الجغرافية سببه وَهْم المذهب الجغرافي القائل بأن ساحل افريقية الشرقي يمتد باتجاه الشرق حتى ينتهي إلى محل قريب من الصين وهو ليس الا فتحة في الخليج الفارسي[٣٢] . إن معلومات الملاحين وأخبارهم لم تستظهر عليها الآراء الجغرافية القديمة . فقصصهم المستخلصة من رحلاتهم كانت شائعة في تاريخ العرب بحيث ما لبثت أن كسيت ثوب

٣٢) يقصد الخليج العربي . (المعرب)

الخيـــال والرواية ووردت الينا بمثابة قصص (السندباد البحري) الشهيرة في كتاب الف ليلة .

إن تراث الملاحة المتمركزة في الخليج الفارسي والتي عاشت زهاء قرن من الزمن ، مهدت الطرق لتلك الشعوب التي أقبلت بعدئذ ماخرة عُباب تلك المياه وبسطت سيطرتها عليهـا كالبرتغاليين والاتراك والبريطانـيين والهولانديين . ولما وصل (فاسكو دي غامـا Vasco de Gama) الى (مالِّندي) الواقعة على الساحل الشرقي من افريقية في طوافه حول هذه القارة استعان ببحّار عربي لارشاده إلى طريق الهنـد . وتقول المراجع البرتغاليـة ان هذا البحّار كان يعتمـد على خريطة بحرية دقيقة وكثير من عُدد البحر والملاحة . ولم تكن مصادر العرب في ذلك الزمان تجهل هذه القصة ، إذ قالت ان ذلك البحار المعروف باسم أحمـد بن ماجد (٣٣) لم يتطوع مختاراً

---

٣٣) المتوفى بعد السنة ٩٠٠ هـ = ١٤٩٥ م هو شهاب الدين أحمد بن ماجد بن معلق السعدي الملاح الملقب بأسد البحر ، وله تصانيف في علم فن البحر نثراً ونظمـاً . كان الربان العربي الذي سير الاسطول البرتغالي على ساحل افريقية الشرقي بقيادة « فاسكودي كاما » من مالندي إلى كلكتا في الهند . له كتاب « الفوائد في اصول علم البحر والقواعد » ، نشر في باريس بالروتوغراف السنة ١٩٢٢ م . فيه الارجوزة المعزوة له المسماة بالسبعيـة واما الحادث الذي نوه به المؤلف فها نحن نورده هنا (نقلا عن كتاب البرق اليماني في الفتح العثماني : لقطب الدين النهروالي مخطوط في الخزانة التيمـوريـة) .

وقع في أول القرن العاشر (الهجري) الحوادث النوادر ... ودخول البرتقـان (البرتغال) اللعين من طائفـة الفرنج الملاعين إلى ديـار الهند ، وكانت طائفة منهم يركبون من زقاق بيته (سبتـه) في البحر ويلجون في الظلمـات ، ويمرون خلف جبال القمـر ويصلون إلى الشرق ويمرون بموضع قريب من الساحل في مضيق أحد جانبـه جبل ، وبجانب الثاني بحر الظلمات في مكان كثير الامواج لا تستقـر به سفائنهم وتنكسر ولا ينجو منهم أحد ، واستمروا على ذلك مدة وهم يهلكون في ذلك المكان ولا يخلص من طائفتهم أحد إلى أن خلص منهم غراب إلى بحر الهند . فلا زالوا يتوصلون إلى معرفة هذا البحر ، إلى أن دلهم شخص ماهر من أهـل البحر=

لأرشاد (دي غاما) إلى السبيل الصحيح ، بل اضطر إلى ذلك بعد أن سقاه البرتغالي خمراً حتى ثمل . ويغلب الظن ان هذه القصة مختلقة ، لكنها تظهر لنا أن المسلمين كانوا يدركون تمام الادراك النتائج الوخيمة التي سيتمخض بها مجيء البرتغاليين . وأثر عن أحمد بن ماجد بأنه كتب رسالة بحرية عن المحيط الهندي والبحر والأحمر والخليج الفارسي وبحر الصين الجنوبي وجزر الهند الشرقية . ويقول سير ر. ف. برتون Sir R. F. Burton [٣٤] « ربما كان ابن ماجد هذا هو الذي ذاع اسمه في القرن الماضي على طول الساحل الافريقي بوصفه مخترع البوصلة . إن فكرة شق برزخ السويس نسبت إلى بعض الخلفاء العباسيين الأوائل . ولم يكن يظن منذ الحروب الصليبية بأن قناةً كهذه تعتبر خطراً عظيماً على الاسلام . ولهذا السبب كانت ملاحة الاسلام في البحر المتوسط معزولة تماماً عن المياه الشرقية . وبقيت التجارة في تلك البحر مقصورة على المرافيء الاسلامية . فالعلاقات التجارية مع بلاد النصارى كانت محرمة من كلا الجانبين المسيحي والاسلامي منذ (عمر بن الخطاب) . ونجم عن ذلك أن فقد ميناء الاسكندرية أهميته العالمية وأصابه الخراب التام . كما خمل ذكر كثير من المرافيء القديمة على ذلك الساحل . وصارت تونس

=يقال له (أحمد بن ماجد) صاحبه كبير الفرنج وكان يقال له الملندي (آل ملندي أو الميرانتي بالاسبانية ومعناه الا ميرال) وعاشره في السكر فعلم الطريق في حال سكره ، وقال لهم تقربوا الساحل من ذلك المكان وتوغلوا في البحر ثم عودوا ، فلا تنالكم الامواج . فلما فعلوا ذلك ، صار يسلم من الكسر كثير من مراكبهم ، فكثروا في بحر الهند . وبقوا في(غوه) اسم لموضع من داخل الدكن هو تحت الفرنج الآن من بلاد الدكن ، قلعة يسمونها (كوثا) ، ثم أخذوا (هرموز) وتقدموا هناك . وصارت الامداد تترادف عليهم من البرتقال » إن رواية السكر هذه مختلقة ، بدليل ما سطر في سجلات مراكب البرتغاليين وقائدها من التفاصيل الدقيقة عن دخولهم بلاد الهند بهداية أحمد بن ماجد الذي كانوا يطلقون عليه اسم « المعلم » (معجم المطبوعات لسركيس ص ٢٣٠) . (المعرب)

٣٤) سير رتشارد.ف . بريتون (١٨٢١ — ١٨٩٠) م : مستشرق ورحالة بريطاني زار مصر ومكة والمدينة وترجم الف ليلة مع تعليقات جغرافية شيقة تتسم بطابع الغرابة . (المعرب)

المركز الجديد للحركة التجارية العظيمة المستمرة من شمالي افريقية إلى الموانىء الاسبانية . ولم تكن الملاحة الاسلامية بنظر المسيحيين تعني غير القرصنة والعكس بالعكس .

لم يعد البحر المتوسط منذ بدء الحروب الصليبية ملكاً حلالاً للمسلمين او وقفاً على ملاحتهم . كان الاسلام قد خسر جزءاً كبيراً من اسبانيا وخرجت من يده جزيرة صقلية والساحل الايطالي . وكانت بعض المرافىء البحرية الايطالية (كجنوا وبيزا) آخذاً في النمو والازدهار ويؤثر عن الرحالة (ابن جبير) أنه استخدم في رحلته ١١٩٢ م سفينة مسيحية للابحار من (كوته) إلى الاسكندرية . وهكذا انتقلت السيادة البحرية بأقل ما يمكن من الصدام والعنف . لكن هذا لا يعني إلا أن المسيحيين — الذين كانوا يركبون البحر قبلا كبحارة او عبيد أرقاء في سفن المسلمين — أعتقوا الآن ونالوا الحرية التامة في ركوب متن البحر بأنفسهم ، وان المصطلحات البحرية الحديثة فيها كلمات غير قليلة أصلها عربي ومنها يتضح لنا مدى سيادة المسلمين على تلك البحار ، ومن هذه الكلمات ، حبل : cable ، العوريات : average أمير الماء : admiral ، سلوب : sloop، shallop ، بارجة : barque ، وفي اللغة البحرية للمحيط الهندي الرياح الموسمية : monsoon[٣٥] .

ورد فيما مرّ اشارة حول « البوصلة » مقترنة باسم الرُّبان (احمد بن ماجد) الذي عزي اليه فضلُ اختراعها . لكن هذا الملاح نفسه يرى في كتابه أن مخترع البوصلة هو (الملك داؤد) وفي الوقت نفسه لا يمكن أن ينهض دليل بأن المسلمين كانوا على معرفة بالبوصلة قبل أن يعرفها العالم المسيحي بزمن

٣٥) لم يذكر مؤلف هذا البحث الاصل العربي لهذه الكلمات المحرفة واكتفى بسردها ، فأثبتنا أصلها نحن ، اكالا للفائدة وان اختلفت في بعضها . للمزيد من معرفة هذه الأصول العربية للكلمات راجع مقالا تنا المتسلسلة عن الألفاظ العربية في اللغة الانكليزية — مجلة المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦-١٩٥٧ (المعرب)

طويل . قد يصح القول أن الصينيين عرفوا هذه الآلة واستخدموها في القرن الثاني الميلادي وانهم نقلوها إلى ناحية الغرب . ولكن ليس ثم اشارة ثابتة واحدة تؤكد أن الربابنة المسلمين عرفوا البوصلة إلا في مؤلف عربي واحد يرجع تاريخه إلى السنة ١٢٨٢ م ، وفي هذا الزمن نفسه يمكننا أن نتتبع « البوصلة » في فرنسا وايطاليا . على أن بعض المصطلحات الشرقية (غير العربية) التي ثبت استعمالها في المصطلحات العلمية للبوصلة ، جعلت فكرة أخذ اوروبا إبرة المغناطيس من الشرق أمراً محتمل الوقوع . ولا يبدو أن المسلمين كانوا معلمي المسيحيين وأسلافهم في هذا الشأن . إن مدى علمهم برسم الخرائط (المشوشة من نواحٍ كثيرة) يحملنا على الاعتقاد بأن سفنهم لم تكن تبتعد عن السواحل او تنفذ إلى قلب البحـار لذلك يحمل بنا القول انه ولو سبق المسلمون المسيحيين إلى معرفة البوصلة ، فإن معرفتهم هذه لم تكن تتعدى السنة ١٢٠٠ م ، ومنهم انتقلت إلى أيدي الربابنة المسيحيين حالما أصبحت معروفة لديهم .

إن قضية ظهور اولى الخرائط البحرية للبحر المتوسط في نهاية القرن الثالث عشر تشبه قضية البوصلة تقريباً . وأقدم ما عُرف من كتب الملاحة في هذا الشأن ، تظهر بوضوح صورةً لوضع السواحل والجزر أدق مما جاءت به الخرائط السالفة . إن رسمها وتنظيمها لم يكن مستطاعاً لولا وجود البوصلة . وهذه الكتب تبدي أيضاً وصفاً مفصلاً للخط الساحلي ويصعب القول بأن هذه الأوصاف هي من منتوج جيل واحد . ولا نحتاج الآن إلا أن نتذكر الوصف الدقيق لساحل افريقية في كتاب (الادريسي) وسلفيه (ابن حوقـل والبكري) لندرك ثبوت تجارب الملاحين المسلمين فيما سبق ذكره ولتبين كيف أعانت هذه التجارب على وضع الكتب المنقحة في علم الخرائط وعلى تأليف أقدم كتب الملاحة .

لقد كان من شأن الطرق المائية العظيمة أن وصلت الخليج الفارسي ببغداد

مركز الامبراطورية الاسلامية ، وبذلك صارت ملاحة المحيط الهندي تَعِلّة للتجارة العالميـة وتوصل تجار بغداد الكبار عن هذا الطريق إلى حرير الصين وتوابل الهند وعطورها وأنواع الأخشاب وجوز الهنـــد وجوز الطيب الهندي إلى القصدير من مدينة (كالا) . كل هذه السلع شقّت طريقها إلى اوروبا عبر الأراضي الاسبانية ثم تخلصت بعدئذ من كل اتصال تجاري مع تلك البلاد ، ذلك لأن هذه البضائع التجارية البحرية لم تكن تدخـل خليج فارس ، بـل تنقل إلى عدن وموانيء البحر الاحمـر وهي جدة والقلزم (كْليزما Clysma) الواقعة قرب السويس وعيذاب (زمن الحرب الصليبية) وهي محطة قديمة لقوافل الحج تقع مقابل جـدة . ومن هنا كان الجزء الغربي من العالم الاسلامي يأخذ بضائعه وسلعه . ومنهـــا أيضاً كانت تأتي السلع الافريقية كالعاج الذي يوسق من زيلع مرفأ الحبشة البحري الواقعة قبالة عدن .

وأشبه بالملاحة التجارية عند المسلمين ، تجارتهم البرية ، وآيتها الكبرى الجمـــل (سفينـة الصحراء) . ولقـــد اعتدنـا وَسم الاسلام بطابع تجارة القوافل منذ القديم . استمرت الحـال على هذا المنوال إلى بضع عشرة سنة من الوقت الحاضر ، دخلت بعدها حضارة الغرب ووسائل النقـل العصرية للسيارات وما أشبه جزيرة العرب عبر صحراء سوريا وبلاد فارس والصحراء العربية . ومُدت السكك الحديدية في أواسط آسيا ، وانشئت الخطوط الجويـــة ، والفضل في شق هذه الطرق يعود إلى مسالك القوافل القديمة وترسُّم آثارها والسير على هديها الخالد . كانت القوافل التجارية أكثر وسائط التجارة والسفر شيوعاً في القرون الزاهرة التي مرّت على امبراطورية المسلمين ، وكانت تربط بين مختلف الأقطار العربية وعلى الأخص قوافل الحج التي كانت تنتهي بمكـة . وكان يوجد في الوقت نفسه بعض السبـل المهمـة المؤدية إلى خارج الامبراطورية ، أولها الطرق المؤدية إلى الهند والصين ، وثانيتها الطرق

المؤدية إلى جنوبي روسيا وأواسطها ، وثالثتها طرق التجارة الافريقية . وكان في الامكان السفر إلى الهند والصين بحراً . لذلك لم تكن تجارة القوافل مهمة في هذه النواحي كما هي الحال في الاماكن الاخرى ثم ان الطريق البري إلى الهند كان وعراً صعباً بمسالكه التيسه ومفاوزه في جبال أفغانستان ، وكان من الضروري اختراق الاقاليم التي تسكنها شعوب التتر للتجارة مع الصين . والحرير وهو أهم منتوج لهذه البلاد ، كان يأتي من بلاد فارس في القديم من الزمان . وبعد أن سقطت دولة آل سامان في القرن الحادي عشر ، أمست الظروف السياسية غير ملائمة للمتاجرة مع الصين براً . فكان المغول هم الذين أحيوا طرق التجارة الآسيوية في القرن الثالث عشر ، لا الاسلام . أما معلوماتنا عن اتساع نطاق التجارة الاسلامية في الاقاليم الشمالية ، فلا يسعنا أن نقصر اعتمادنا على المصادر الكتابية ، بل علينا ان نستقصيها من الكميات الكبيرة من النقود الاسلامية التي عثر عليها في أماكن متعددة من روسيا وفنلندا والسويد والنرويج ، دعك من بعض المكتشفات المتفرقة في نواحي الجزر البريطانية وايسلندة . وقد كشف عن كمية كبيرة من هذه النقود في أواسط حوض (الفولغا) باقليم (قازان) إلا أن ما عثر عليه في منطقة البلطيق يفوق ما ذكرناه بكثير . ففي اسكنديناويا اكتُشِفت كميات لا تحصى في كل من الساحل الغربي الجنوبي السويدي والمنطقة الجنوبية من النرويج . ويعود تاريخ هذه النقود إلى الفترة الواقعة بين نهاية القرن السابع وبداية القرن الحادي عشر . ومن المستبعد جداً ان يكون التجار المسلمون قد قطعوا في أسفارهم هذا الشوط البعيد فوصلوا إلى تلك البقاع ، إذ يبدو لنا من المراجع العربية الخطية أن اقليم الفولغا البلغاري الواقع وسط حوض هذا النهر كان آخر مرحلة لحملاتهم التجارية وتمثيلهم الدبلوماتي . ثم ان الدين الاسلامي كان قد وصل إلى تلك الاصقاع في التاريخ المتقدم فوقف عندها .

(الشكل : ١٤)

قطعة نقـد ذهبية ضربها أوفا *Offa* ملك مرسية (٧٥٧ – ٧٩٦ م) مقلداً الدينار العربي بدقة وإن عبارة (أوفا ملكاً : *Offa Rex*) محفورة على الوجهين بأحرف عربيـة . تقوم هذه العملـة شاهداً على التأثير الواسع والنفوذ العظيم للعملـة الاسلامية آنذاك .

أما الطريق الاعتيادي الذي كان مسلكاً للتجارة ، فيبدأ من تركستان وينتهي إلى اقليم الدلتا من خوارزم (خيفا) عند مصب نهر (سيحون) وكان طريق الصعود بمسايرة نهر الفولغا ابتداء من مصبه ، طلقـاً قليل الاستخدام ، ومهما يكن فإن اكتشاف النقود الاسلامية في بقعة عظيمة الرقعة كهـذه ، ينهض دليلاً على مدى انتشار الثقافـة الاسلامية ، ويقوم برهانـاً على أن المسلمين كانوا يستبضعون مختلف السلع من الشعوب الشمالية الغربيـة ، وأخص منها بالذكر : الروس والاسكندناويين . وقد ورد في الكتب الجغرافيـة ككتاب (المقدسي) اسمـاء السلع التي كان التجـار المسلمون يستبضعونها من تلك الجهات كجلد السمّور والصنصار وفراء السنجاب والثعالب وكلاب المـاء والارانب وجلود الماعز والكافور والقِسي والسهام وفراء القلانس وقشر شجر البتولا وغراء السمك وأسنانهـا ، وزيت كبد الحوت والكهرمان والسختيـان والعسل والبندق والصُقور والسيوف والاسلحة وخشب القيقب والعبيد والمواشي صغيرةً وكبيرةً . كانت شحنات العبيد ترد من الشعوب السلافيـة ، هؤلاء الذين بقيت أسماؤهم تشهد بالدور الذي لعبوه في مدنية العالم وعلى الأخص في بلاد المسلمين . وكان ثمّ سبيل آخر لشحن العبيـد وهو عبر اسبانيا إلى بلاد المغرب ثم إلى مصر وأكثريته من الخصيان الذين يستخدمون في حـرم المسلمين . والمعروف جيداً أن للعبيد على اختلاف

جنسيات فضلاً غير قليل في نشر حضارة الاسلام في اوروبا . وفضلا عن تجارة الاسلام مع البلغار وقطعها شوطاً بعيداً في هذا المضمار ، وجدنا آثاراً تنطق بوجود تعامل تجاري اسلامي مع قبائل الجرمان وعلاقات تجارية لهم مع امبراطورية الخزر في جهات بحر قزوين ومصب نهر الفولغا حيث كانت (إيتيل أو إتل) عاصمة تلك الامبراطورية . هذه التجارة لم تكن مهمة نظراً إلى طبيعة السلع المتبادلة . إلا أن تلك الامبراطورية ساعدت على ترويج كثير من المنتجات الاسلامية والشرقية وبالعكس لموقعها المتوسط بين الامبراطوريتين الاسلامية والبيزنطية .

كانت التجارة البرية الافريقية تنقسم إلى منطقتين شرقية وغربية ، وكان الذهب بضاعة التصدير الرئيسة للمنطقتين معاً . ففي بلاد (البُجة) الواقعة شرق اسوان فيما وراء التخوم الاسلامية كانت (العلاّقي) مركز التجارة العظيم لمنطقة مناجم الذهب الكبيرة في عهد الفراعنة . ونشطت تجارة عرب افريقية مع بلاد الذهب وعاصمتها (غانة) الواقعة على نهر النيجر . كان التجار المسلمون من مراكش وتونس والجزائر يقومون برحلة أمدها عدة أشهر إلى الجنوب ، فيمرون عادة (بأودأغشت) وهي تقع على مسيرة أربعة عشر يوماً إلى شمالي غانة . وكدليل على أهمية التجارة في هذه الربوع نذكر ما قاله الجغرافي ابن حوقل السنة ٩٧٩ م عن رؤيته في اوداغشت صكاً (٣٦) (ومنه جاءت الكلمة الشائعة الحديثة cheque) بمبلغ قدره اثنان وأربعون الف دينار مسحوبة على تاجر بمدينة في جنوبي مراكش .

٣٦) كان الصك في الأصل ، سند دين ثم صار وسيلة من وسائل معاملات التجارة والاقتصاد ، كان الرجل إذا اشترى عقاراً ، كضيعة – كتب صكاً بشرائها (صحيح البخاري ج١ ص ١٤) (الاغاني) ج١ ص ١٤) . وكان الاصطلاح أن يقال صك فلان على فلان كذا (الوزره ص ٧٧) . (المعرب)

وقيل أن التجارة كانت في القرن السالف أوسع نطاقاً لوجود طريق مستقيم يربط ما بين الاقاليم الجنوبية ومصر . هذا الطريق صار غير مأمون ، فهُجِر وأهمِل . وظلّت افريقية فيما بعد ذلك مجالاً تجارياً نشيطاً للمعاملات الاسلامية تمارس فيه بحرية ودون أن تخشى مز احمة . وقد تلقى ابن سعيد أحد كتاب القرن الثالث عشر من ابن فاطمة معرفته التامة بساحل الاطلنطي الممتد حتى ساحل السنغال وكان يظن انها مرتبطة بالنيجر الذي يصدر من حوض منابع النيل . كان المسلمون من الناحية الاخرى يجهلون منابع النيل لأنهم بقوا متمسكين بآراء بطليموس دون ان يتحققوا من صحتها بأنفسهم . وبقيت اوروبا في عهد إحياء العلوم Renaissance لا معلومات لديها مطلقاً في هذا الصدد إلا ما استمدته عن المجاهل الافريقية (القارة المظلمة) من المصدر الاسلامي ذلك لأن وصف افريقية الذي كتبه المسلم المتنصر (ليون الافريقي Leo Africanus)في السنة ١٥٢٦ م كان آنذاك ، وإلى زمن متأخر، مصدر المعلومات الوحيد تقريباً . ولقد سبق لنا فأشرنا إلى الفضل الذي عُزي إلى المسلمين في النصف الاول من القرن التاسع عشر .

لقد أظهرت التجارة بين المسلمين وبين اوربا المسيحية تنافراً بيّناً مع مبلغ التقدم العظيم في التجارة الذي وصفناه ، وذلك أول الأمر ، حيث يجرِ اتصال مباشر بين العالمين كما كان متوقعاً . وكل ما مَتّ إلى التجارة في ذلك العصر ، كان محصوراً في أيدي التجار اليهود في جنوب فرنسا . كان اليهود في ذلك الحين الشعب الوحيد الذي يمتهن التجارة . ويعود ذلك إلى الحرية التي كانوا يتمتعون بها في العالمين المسيحي والاسلامي . وقد روى لنا ابن خرداذبة بأن التجار اليهود من جنوب فرنسا ، اجتازوا البحر إلى مصر وعبروا قنال السويس براً وأبحروا لى الهند ، وبعضهم عبر مصر إلى (كوتة)، ورحل من سوريا إلى الأندلس عن طريق البر . وكثيراً ما وصلوا

الى القسطنطينية . وبهذه الوسيلة كانت الامصار الاسلامية تحصل على كفايتها من العبيد (ومصدرهم اوربا كما سبق بيانه) فضلاً عن ورود أنواع الحرير والفراء ومختلف الأسلحة من الامبراطورية البيزنطية وروسيا . هؤلاء التجار أنفسهم عرّفوا اوربا بالمسك واللوز والكافور والدارصيني [٣٧] وغير ذلك من السلع ، ولا تزال أسمـــاء هذه السلع تنم عن أصلهـــا العربي او الشرقي . ومن الطرق الاخرى التي وصلت بواسطتهـــا تلك البضائع إلى اوربا ، امبراطورية الخزر التي كانت تقع بين اقليم قزوين والامبراطورية البيزنطية وشعب روسيا نصف المتحضر ، هذه الطرق ، أبقت التجارة مستمرة مع أواسط اوربا . وكانت مدينة (طرابزون) الواقعة على حدود مملكـــة البيزنطيين ، مركزاً هاماً للتجارة بين الأقطار الاسلامية واليونان في القرن العاشر . وكان يقطنهـا عدد من التجار المسلمين ، فتجني دولة البيزنطيين من جباية الرسوم الكمركية جم الفائدة . وكان ثمّ تجارة مبـــاشرة مع اوروبا في القطاع الاسباني .

لذلك يحق لنا أن نشير إلى العزلة التجارية التي سادت العالمين الاسلامي والمسيحي ، وممـــا لا ريب فيه أن الرحالة والتجار المسلمين كانوا يؤمون مدن ايطاليا والقسطنطينية منذ القرن الثامن ، وكانت هذه الصلات جرثومة لعلاقات تجارية حية نشطة توضحت وبرزت في القرن الحادي عشر ، ثم لفظت آخر أنفاسهـــا بعد زمن وجيز ، أعني حين ابتدأت الحروب الصليبية . وبعد أن كسر الحاجز الذي أقامته العصور الاسلامية الأولى ، صارت

---

٣٧) دارصيني *cinnamon* ، كافور *camphor* ، اللوز *aloes* ، مسك *musk* . يسقط في يد المـــرء إذ يعمد إلى احصاء الكلمات العربية التي دخلت اللغات الغربية بهذه الطريقة . فحامض التارتاريك هو الملح التري (النوشادر) ، والفرش المسمـــاة طنفسة هـــي *tapetes* و *tapestry* ، وكلمة القرمز *crimson* هي (القرمس الاحمـــر) احدى المادتين الاساسيتين في الصباغة (ابن حوقل ص ٣٢٨) . وثم الاقمشة الحريرية المسمـــاة *dimitus* وهي الدمياطي نسبـــة إلى دمياط المشهورة بصنع هذه الأقمشة (انظر الخطط للمقريزي ص ٩٦) .

التجارة من أقوى العوامل وأشدها فعالية في نقل الفكر والثقافة إلى شعوب اوروبا التي كانت تتوق اليها وتتقبل بحماسة منافعها وفوائدها بفضل ملوكها أمثال (روجر الثاني) صاحب صقلية . ومن الوسائل العديدة التي أوجدتها العلاقة التجارية لاحلال التعاون الوثيق بين المسلمين والمسيحيين عوضاً عن الجفاء ، انشاء الشركات التجارية الموحدة ، وإبرام المعاهدات التجارية ، مما لا يمكن بحثه هنا باسهاب . فما عتمنا أن رأينا الثروة الثقافية العظيمة التي جمعها العالم الاسلامي خلال خمسة قرون تنصب على اوربا انصباباً ، تلك الثروة لم تكن مقصورة على منتوج الصين والهند وافريقية مما جمعته روح التبادل الاقتصادي الاسلامية من أقاصي البلاد ودانيها ، انما كانت في الحقيقة تمثل البلاد الاسلامية بما تنتجه من مواد خام وسلع مصنوعة . ولقد نشأ الانتاج الصناعي الاسلامي بطريقة خاصة فالطابع الرئيسي الذي وسمه هو خضوعه التام لرقابة الامراء والحكام وعدم اعتماده على قوة رأس المال الجبارة وقلة اهتمام ذويه بالتنظيم الحرفي النقابي القديم . هذا الشكل غير المألوف للتطور الصناعي حقق ضرراً وخساراً عظيماً للاسلام عندما وصل في الأزمان المتأخرة إلى ميدان المزاحمة الاقتصادية قبالة الصناعة الأوربية . لكن فترة الرخاء التي مرّ بها الاسلام جعلت تقدم الصناعة الاسلامية ممكناً من جهة اتقان صنع البضاعة ، الأمر الذي رفع القيمة الفنية لها إلى مستوى لا يُداني . ولنذكر بالدرجة الأولى الانتاج السلعي إن عدداً من الأسماء التي ثبت استعمالها في لغات الغرب ترينا أية بضائع كانت تستورد من البلاد الاسلامية . فالموسلين muslin (مشتقة من الموصل) ، والدمسق damask (دمقس : مشتقة من دمشق) ، وبالداجين baldachin (أصله نسيج يصنع في بغداد) وغيرها من المنسوجات ذات الأسماء العربية أو الفارسية مثل (الكوز gauze والقطن cotten والساتان :

الشيطان satin (الخ ... ويرجع تاريخ استيراد السجاد الشرقي أيضاً إلى العصور الوسطى . ومن المفيد أن نذكر هنـا أن أنواعاً من الثياب التي كان يرتديها ملوك الجرمان في القرون الوسطى فيها نقوش عربية وربما كانوا يوصون أن تخاط لهم في صقلية ، حيث الصناعة والفن الاسلاميين مزدهران فيها بعد أن عاد المسيحيون إلى احتلالها بمدة طويلة . إن المحاصيل الطبيعية تفضح أسماؤهـا البلادَ الاسلامية التي جاءت منهـا كالفواكه (البرتقال والليمون والمشمش) . والخضار (كالاسبينـاج والخرشوف وكذلك الزعفران ، وأهمهـا طراً العفص) ، والاحجار الكريمة (البيروز واللازورد) والآلات الموسيقية (كالعود والقيثارة) وغير ذلك ممـا لا يحصى . إلا أننا لا نستطيع إقامة الدليل الدامغ على فضل التجارة في إدخـال هذه التعابير إلى لغاتنـا . والقول يصدق أيضاً على دخول بضاعة نفيسة القيمـة هي الورق ، فإن اوربا تعلمت صناعته ولا شك من الشعوب الاسلامية في حدود القرن الثاني عشر . وبالأخير فقد حفظت لنـا معاجم المصطلحات التجارية أبلغ الشواهد والأدلة على حقيقة النفوذ الذي كانت تمارسه التجارة العربيـة والنقل التجاري العربي ، ومبلغ أثره في تقدم التجارة المسيحية ، ففي كلمـة (ستَرلنك sterling) مثلاً توجد لفظة (stater) الاغريقيـة القديمـة ، ولم تصل إلى اللغة الانكليزية إلا من طريق اللغة العربية . وكلمة (ترافيك traffic) ربما كانت مشتقة من الكلمة العربية (تفريـق) . وثمـة كلمة شائعـة الاستعمال كثيراً في لغاتنـا هي (تاريف tariff) ولم تكن سوى تحريف للكلمة العربية (تعريف) الدالة على وصف البضاعة وطريق الاعلان عنها ، وإلى الأصل نفسه ترجع كلمـات (قالب calibre ، طَرْح tare ، رِزْق risk) ثم الكلمة التي لا يمر يوم دون أن ينطقها المرء منـا مرات (magzine) المشتقة رأساً من اللفظة العربية (مخازن) والكلمة الفرنسية

المستعملة لهـا هي أقرب إلى اللفظ العربي الحقيقي (magasin) الشائعة اليوم للمخزن والحانوت . والصك هو (الجيك cheque)[٣٨] كما مرّ علينا في بحثنا عن التجارة الافريقية ، ويدل على أصله العربي أيضاً لفظتاه الالمانية والهولندية (wissel ، wechsel)[٣٩] فانهما عربيان أيضاً . وعلى هذا

---

٣٨)ولعل ذلك سبق معرفة العرب بالنقود الورقية او ما كان يدعى بدراهم الكاغد،وقد كان ابن بطوطة اول كاتب عربي ذكر التعامـل بالكاغد في بلاد الصين . ومن الا كيد الثابت أنها لم تستعمل في عهد الخلافتين العباسية والفاطمية ، ولعلهـا لم تنشأ إلا في دولة المغول بعد سقوط بغداد . وأول من ذكر ظهورهـا في أيامهم على ما وقفنا عليه ، عبد الرزاق الفوطي في أخباره من القرن السابع للهجرة ودعاهـا « الجاو » . وحكي أن صدر الدين أحمد بن عبد الرزاق الخالدي صاحب ديوان الممالك في تبريز وضع هذا الجـاو في السنة ٦٩٣ هـ = ١٢٩٤ م عوض السكـة من الدنانير والدراهم وأمر أن يتعاملوا بـه ، وعليه تمغـة السلطان ، قال « وكان من عشرة دنانير إلى دون ذلك حتى ينتهي إلى درهم ونصف وربع . فتعامـل به أهل تبريز اضطراراً لا اختياراً بالقسر والقصر ، فاضطربت أحوالهم اضطراباً أضر بهم وبغيرهم حتى تعذرت الأقوات وسائر الاشياء ، وانقطعت المواد من كـل نوع فكان الرجل يضع الدرهم في يده تحت الجاو ويعطي الخبـاز والقصاب وغيرهمـا ويأخذ صاحبه خوفاً من أعوان السلطان . ثم حمل منـه عدة أحمال إلى بغداد صحبـة الامير (لكزى بن ارغون أقا) فلمـا بلغ ذلك أهلها استعدوا بالاقوات وغيرها حيث عرفوا مـا جرى من تبريز . فلمـا أنهي ذلك إلى السلطان كيخاتو أمر بابطاله ، فابطل قبـل وصول لكزى إلى بغداد ، وكفى الله العالم شره (الحوادث الجامعة في المئة السابعة لكمـال الدين عبد الرزاق الفوطي ص ٣١٣) (حبيب زيات الخزانـة الشرقية ج٢ ص ١٣٩ .

مـا زال بعض المتقدمين في السن من أبنـاء البلاد يذكرون وقوع ذعر اقتصادي كهـذا في أواخر القرن التاسع عشر عندمـا استبدلت الحكومة العثمانيـة سكتّهـا المعدنية بالورقية . فقد أبى الناس التعامل بها وأضرب البائعون ولم يعد لتلك النقود ثمن ، وأصبح الناس يتعاملون بالذهب سراً أو بالمقايضة .

من العجيب أن نجد دولا شرقة تبلغ درجة من القوة ويشعر أهلهـا بالطمأنينة والأمـن الاقتصاديين لتعتمـد آنذاك على نقود الورق عوض (قاعـدة المعدن) حيث لا تستمد النقود قوتها من قيمة المعدن الذي فيها بل من قوة الحكومة (المعرب)

٣٩) قارن بين اللفظتين ولفظـة (وصل) العربية (المعرب)

فقس المصطلح التجاري (آفال aval) [٤٠] . وعرف الغرب أيضاً (الحوالة التجارية) [٤١] و (شركة البيع الموحدة : joint stock company) التي ظهرت نتيجة لمشاركة المسلمين المسيحيين الايطاليين في التجارة . إن قانون التجارة الاسلامي بني نظرياً على الشريعة الاسلامية . وهو كذلك مستمد من تعاليم القرآن والاحاديث النبوية . أما عملياً فإن أحكامه ضبطت بالنظام المتطور للعادات التجارية ، حيث تقوم الاحوال التي تقدم وصفها ، شاهداً ودليلاً . إن احدى أشكال ابرام الصفقات التجارية للمواد المصنوعة عندنا هو ما ندعوه (mohatra) التي لم تكن إلا (المخاطرة) العربية التي دخلت لغات اوربا كذلك .

وكلمة أخرى شائعة إلى اليوم هي dounce (ومعناها دائرة تحصيل الرسوم) انما هي في الواقع كلمة (الديوان) العربية [٤٢] . هذه اللفظة تذكرنا بالزمن الذي اتسعت فيه المعاملات التجارية وانتظمت في كثير من مرافىء البحر المتوسط . ومن المعروف جيداً أن هذه العلاقات كان لها أعظم الأثر في التنظيم التجاري لشعوب الغرب . فالاتفاقات والمعاهدات التي عقدوها مع ملوك المسلمين وأمرائهم ، ومجالس الشورى والقنصليات ولجان

٤٠) قيل ان أصل كلمة آفال هي الكلمة الفرنسية *à valiore* المدغمة ، وقيل انها مشتقة من كلمة (حوال ، حوالة) العربية التي استعملها تجار العرب أيام كانوا يجوبون أقطار الشرق في القرون الوسطى ومعناها القانوني والتجاري هو الكفالة الشخصية لوفاء الصك او السفتجة ، تزيد عدد الملزمين بدفعها ليسهل تداولها (المعرب)

٤١) وتدعى بالسفتجة : لما خرج ناصري خسرو الرحالة الفارسي من اسوان بمصر ، أخذ خطاباً من صديق له كتبه إلى وكيله في عيذاب بان يعطي ناصراً كل ما يريد ويأخذ منه مستنداً ليضاف إلى حساب الصديق (رسالة السفرنامة طبعة شيفر ص ٦٤) . كذلك يروي ابن سعيد في كتابه (المغرب ص ٣٢) أن الاخشيد صاحب مصر أرسل إلى نائبه ببغداد سفاتج بثلاثين الف دينار لتسليمها للوزير ابن مقلة أيام كان وزيراً (المعرب)

٤٢) اصلها فارسي على كل حال وليلاحظ أن بعض الكلمات التي اوردها المؤلف في السطور السابقة ذات أصل فارسي او هندي على انها لم تنتقل الا بواسطة العرب (المعرب)

التحكيم في مرافيء الشرق كانت من العوامل المهمة في تطوير القواعد التجارية التي تحكم التجارة العالمية في وقتنا الحاضر .

وفي وسع القاريء أن يرى مما أوردناه ، أن الغُنم الثقافي الذي نالته اوربا من العالم الاسلامي في صعيدَي الجغرافية والتجارة لم يكن ثمرة ساعة واحدة ، انما قام على العلاقات المتبادلة التي ظلت متواصلة منذ مطلع القرن الحادي عشر حتى الآن ، فوصلت إلى ذروة مجدها أثناء حكم المغول في القرن الثالث عشر . كذلك يجب أن نضع نصب أعيننا حقيقة واحدة وهي ان الحضارة الاسلامية بنموها وازدهارها عن طريق الدول التي أعقبتها في الحكم (تركيا وايران وشعوب الهند المسلمة وسكان جزر الهند الشرقية المسلمين) جعلت كثيراً من الآراء والعادات الاسلامية معروفة مطبقة في البلاد الاوربية . ولكن لم يبدُ من فترة تاريخية تفوق ساحق عظيم للشعوب الاسلامية على العالم المسيحي كفترة القرن العاشر ، أعني عندما وصل الاسلام إلى أوج السؤدد والتقدم ، وعندما كانت اوربا المسيحية في ركود وظلام حالك .

جي . اج . كرامرز

مصادر الفصل

A. Reinaud, Introduction Générale à la Géographie des Orientaux, in Tome I of Géographie d'Aboulféda, Paris 1848.

C. Schoy, The Geography of the Moslims of the Middle Ages in « The Geographical Review » (published by the American Geographical Society of New York) 1924, pp. 257-69.

K. Miller, Mappae Arabica, Vols. I-IV, Stuttgart 1926-9.

Monumenta Geographica Africae et Aegypti, par Youssouf Kamal, Tome III (Epoque Arabe), Fasc. i, 1930.

إن هذا أول مطبوع سهَّل القيام بمسح كامل للنصوص الكثيرة والخرائط التي نظمت بترتيب تاريخي دقيق . ومكنت أيضاً من إجراء المقارنة بين المعارف الجغرافية العامة الأوروبية والاسلامية لذلك العهد) .

J. Lellwel, Geographie du Moyen Ages, avec cartes. 2 vols. Bruxelles, 1852. Atlas, Bruxelles, 1850.

C.R. Beazley, The Dawn of Modern Geography, Vols. I-II. London 1897-1901; Vol. III. Oxford, 1906.

G. Jacob, Studien in Arabischen Geographen, Vols. I-IV, Berlin, 1891-2.

Ch. De La Ronciere, La Découverte de l'Afrique au Moyen Age, 3 vol. Cairo, 1925-7.

Sir Arnold T. Wilson, The Persian Gulf. Oxford, 1928.

G. Ferrand, Relations de Voyages et textes geographiques arabes, persans et turcs relatifs a l'Extrème-Orient des VIIIe au XVIIIe siècles, 2 vol. Paris, 1913-14.

A. Heyd, Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age, 3 vols. Leipzig, 1885-6.

W.A. Bewes, The Romance of the Law Merchant, London, 1923.

L. De Mas Latrie, Historical introduction to Traités de Paix et de Commerce et Documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'afrique Septentrionale au Moyen Age. Paris, 1866.

AL-Muqaddasi, translated from the Arabic and edited by G.S.A. Ranking and R.F. Azoo, Vol. I, 1-4 (incomplete), Calcutta (Bibliotheca indica).

Edrisi, Géographie traduite de l'Arabe en Français d'après deux mss. de la Bibliothèque du Roi et accompagnée de notes par Amédée Jaubert. Paris, 1836-40, 2 vols.

C. Barbier de Meynard, Dictionaire géographique, historique et littéraire de la Perse et contrées adjacentes, extrait du Modjem al-Bouldan de Yaqout et complété a l'aide de documentes arabes et persans, Paris, 1861.

Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, 1325-54; translated and selected by H.A.R. Gibb (The Broadway Travellers, edited by Sir E. Denison Ross and Eileen Power), London, 1929.

Pierre D'Ailly, Ymago Mundi, ed. Par Edmond Burn, Tome I, Paris, 1930.

الفنون الفرعيّة الاسلاميّة وتأثيرها على الفنون الاوروبيّة

بقلم

اي. اج. كريستي A. H. Christie

وبـــآخره

الفن الاسلامي وأثره على التصوير في اوروبا

بقلم

سر توماس ارنولد Sir Thomas Arnold ١٨٦٤ — ١٩٣٠

من أعاظم المستشرقين البريطانيين . صاحب فكرة كتاب (تراث الاسلام) هذا ، والمشرف على تنسيقـــه واخراجه . تعلم في كمبردج وقضى عدة سنوات في الهند استاذاً للفلسفة في كليـــة عليكره الاسلامية وهو أول من جلس على منبر الاستاذية في قسم الدراسات العربيـــة في مدرسة اللغات الشرقيـــة بلندن ، ذاع صيتـــه بكتابيه (١) الدعوة إلى الاسلام الذي ترجم إلى التركيـــة والأردية وإلى العربية مؤخراً . و (٢) الخلافة . كما إنه نشر عدة كتب قيمة عن الفن والرسم الاسلامي .

قدر للاسلام حين بدأ بالسير في نهجه المجيد من ناحيته الغربية أن يزرع شكلا من الفن جديداً في المدن المتاخمة للاطلنطي . وكانت مرحلة الشروع في أقاليم الفنُ فيهـا بدائي متأخر . إن هذا الفن كما وجد في جزيرة العرب كان إما اثراً فقيراً من آثار الماضي البعيـد ، وأما محض تقليد في طبيعته لانعكاس خارجي لاح في امكنة تأثرت بالتطورات الخارجية تأثيراً سطحيـاً . ولم يبد أن فناً محلياً بارزاً قد ظهر حتى في البقاع الخصبة التي غمرتهـا مجتمعات مستقرة آمنة مفلحة في ظروف تختلف تمام الاختلاف عن تلك الظروف التي أبقت القبائل الرحالة في عزلة خاملة . استمد الفن الاسلامي روحيته من جزيرة العرب ولكن شكله المادي قد فُصل من مكان آخر : في بقاع كان الفن قوة تنبض بالحياة .

احدثت النصرانية في سوريا ومصر تغييرات عميقة من الفن الوثني الذي كان سائداً لدى ظهورها ، واتحدت العوامل العديدة التي كانت متأصلة في تلك التربة أو التي جلبت وتطورت بقوى سيطرة الاجانب لتولد فنـاً جميلاً ملتحماً عظيم الروعة . كان اطراد الامور فيما وراء دجلة والفرات يجري في سبيل مختلف . فقد تصرمت بضعة قرون منذ أن أقام الفرس الاسرة الساسانية الوطنية بعد ثورتهم في وجه الفرثيين [1] حكامهم الطغاة ودخلوا

---

١) حكم الفرثيون أو البارثيون من ٢٤٧ ق.م إلى ٢٢٦ ب. م ، والساسانيون من ٢٢٦ – ٦٣٦ م . واردشير الاول وهو عميـد اسرة آل ساسان ، تزعم فئـة فارسية متبرمة فقاتل سادتهـا الفرثيين ، وانتصر عليهم في ثلاث معارك ، ونودي بـه ملكاً على خراسان . وقد ثـل الفتح الاسلامي العرش الساساني (المعرب)

بذلك عهد احياء وطني ساطع . ان فنهم هو موغل في القدم غذته العناصر اليونانية المستمرة في التمثل منذ غزوة الاسكندر وبالاخير ممـا ورده من قلب آسيا والذي طعمته العبقرية الايرانية . هذا الفن بلغ الآن اشده وصيغ بابداع عظيم لا يداني . وقد اخذ الفن الاسلامي ينمو تدريجياً في وسط هاتين المدنيتين المتعاديتين فيما بينهما من جهة واللتين كان الاسلام يمقتهما معاً .

كان الفن في القرون الوسطى اولا وآخراً مجرد افصاح عن اغراض دينية . واننـا نستطيع بالغريزة أن نميز بين الاتجاهات الفنية عن طريق المذاهب الدينية التي صاغهـا . إذ مهمـا كانت بعض العناصر الداخلة في تكوينها واسلوب صناعتهـا تربطها بجذور مشتركة ، فانها صبت في قوالب متمايزة ذات طابع ديني غلاب . كان الفن المسيحي بالدرجة الرئيسة واسطة للتثقيف الديني ، ورسالته كانت على الدوام بينة ظاهرة من مجموعة من الصور والتهاويل الخفية الفن ، صيغت بشكل يفهمه الأمي كما يفهمه المتعلم . ولكن صناعة الايقونات الفاخرة كانت تبدو محض اعمـال وثنية في نظر العرب الذين لافتقارهم إلى راث فني — كانوا ينظرون إلى الفن بارتياب وقرنوها ككل الناس البدائيين إلى السحر ، فضلا عن ذلك فان الترف كان يعـد بنظرهم في اول حميتهم الدينيـة وتمسكهم باهدافها حراماً بصورة خاصة أو هو نتيجة طيش كفري لا طائـل تحته أو من حبائل ابليس بحيث يجب ألا يكون للمؤمن به اية صلة . كانت فخامة الفن الفارسي بـل وروعة مهارة الصناع الفرس التي مـا عتمت أن أثرت التأثير العميق على الدين الاسلامي . هذه الصفات كانت في بادىء الامر مكروهة للغاية منهم بقدر مـا كان يظهرون من البغضاء للابتذال الوثني الذي مثلته تلك الفنون .

بدأ الفن الاسلامي في الجامع . هنـا ولد في رائعـة النهار وربي بكل وضوح تحت رعاية عامة الجمهور وكان أولُ جامع ابنيـةً عاريةً خلت

من أية نزعة معمارية وجعلت للعبادة والوعظ فقط . أمـا أثاثها — لو كان وجد لأنه لم يؤثث في مبدأ الأمر — فهو ابسط مـا يمكن وكل تجديد فيه يغدو موضوعاً لنقد مرير . ولقد قيل بأن أول منبر اقيم في مصر — هدم بأمر من الخليفة عندما طرق سمعه نبـأ الفضيحة لأن ذلك من شأنه أن يرفع الخطيب أعلى من أخوته في الدين . وأول محراب بني ليعين جهة معاكسة أثير حوله لغط عظيم جداً لانه كان شديد الشبه بالحنيـة المسيحيـة (المذبح aspe) الذي عنه اخذ بلا شك . ولكن سرعان ما ظهر جيـل أكثر تدقيقاً في ملاحظة التباين بين فقر المسجـد وغنى كنيسة الكفار . وبسير الزمن في مجراه اصبحت المنارة والمحراب ؛ الزخرفين الرئيسيين في بنايـات عدت بسبب براعة التصميم وتلون الزخارف من بين فتوحات فن العمارة الخالد .

وباتساع رقعة الاسلام اخذ التماس مع الامم الغربية نظرته الفنية وانتجت القيود الصارمة الدائمة التي تفرضها العقيدة اتجاهات جديدة للعمل الفني الاعلى . زد على ذلك أنّ اتساع النظرة الاسلامية ادى إلى دخول عنصر ثقافي جديد دنيوي خالص في طبيعته وتركزه على حساب التفوق الروحي . وعندما أخذت العادات الاجنبية تصيب بعدواهـا الحاكمين الذي لم يكونوا أساطين الدين الحنيف ، صارت الصبغة الدينية تنصل من جدران القصور وزحفت انواع من الفنون مـا كانت من الدين في شيء عندما بدأ الخلفـاء المثقفون يكتسبون اذواقـاً دقيقة في الكتب الجميلة والمنسوجات المزركشة بالزخارف وامثالها من الأشياء اللائقة بملك لا بخليفة الرسول ؛ عندما وجدت ميول الحاكم الفنيـة هذه مُقلّدين من النبلاء ومن أولئك الذين قلدوا تصرفات اسيادهم تقليد القرود ، ظهر فن ذو ميزة هو (فن البلاط) الذي لم يكن يخلو من ربح للصناع لكنه كان مصدر احتجاج رجال الدين .

كان الانفصال الارستقراطي مستحيلاً في زمن الخلفاء الاولين الذين

أبتوا اركان مبدأ المساواة الأجتماعية بوصفه مبدءاً لا يمكن خرقه قائلين بألاّ حجاب يفصل عند الحاجة بين الفرد والحاكم الذي يجب أن يكون اسلوب حياته وداره ووجوه انفاقه فوق الشبهات . ولم يطــل العهد بهذا ، حتّى اخذت طبقة حاكمة مرفهة ناعمة تبتعد عن سواد المجموع فاصبح القصر مكاناً منفصلاً ساد فيه مستوى عيش وخلق جديدين . أما عن وجود فن بلاط دنيويّ الصبغة في عهد بني امية فهذا ثابت من رسوم حائطية دقيقة الصنعة ذات صور آدمية متقنة على طراز هو مزيج من الهيليني والشرقي ما زالت موجودة في كهف ضيد في صحراء شرق البحر الميت (٢) وهو بناء يظن أن الخليفة الوليد الاول كان قد شيده بين السنوات ٧١٢ — ٧١٥م . كان لفن البلاط اصوله الثابتة عندما نقــل العباسيون عاصمتهم من دمشق إلى المدينة الحديثة بغداد التي فرغ من بنائها فعلاً في ٧٦٦م . هذا التغيير في عاصمة الملك يشير إلى بداية فترة في تاريخ الفن الاسلامي إذ من ذلك الحين اخــذ التأثير الفارسي يتغلغــل فيه ويفرض سلطانه على تطوره .

* * *

لا تقتصر غايتنا على تتبع نمو الفن الاسلامي خطوة خطوة بــل تتعداها إلى رسم صورة مختصرة لبعض تطوراته الناضجة وان نقتفي ، عن طريق تركيز اهتمامنــا في مستحدثاته المحضة ، إثر النجاح الآنيّ السريع الذي خلفته في اوروبا المسيحية . وليكن معلوماً أن قصارنا هنا هو البحث عن الفنون الزخرفية في عمــل أولئك الصنّعة الذين يُستدعون عند اشادة بنــاء لاكماله من كــل ما يحتاج من البداية حتّى آخر التفاصيل ليكون مناسباً للشيء الذي أقيم له .

---

٢) ان صوراً ملونة لهذه النقوش وردت في كتاب (*Alois Musil*) المسمى « قصر عمرا *Kusejr 'Amra* » ط فيينــا سنة ١٩٠٧ (المؤلف).

سرعان ما اصبح المسلمون أعظم البنائين . كانت عبقريتهم قد أنبتت آراء هندسية ذات مفاهيم فنيـــة دقيقة ووقف التحريم الديني للتصوير البشري حائلاً دون أي تطور في عمـــل نحت التماثيل . لكن النحاتين على الصخر والحفارين في الخشب وغيرهـــا من المواد كانوا عظيمي المهارة . ومع أن النقش على الجدران يبدو أنه قد وجد منذ الازمان الاولى . فالنقش الاسلامي المعروف تحدد بمـــا يسمى الميناتور Miniature [٣] وهي صور وتهاويل صغيرة ورسوم ومخططات وما أشبه ، تنبيء عن قدرة فنيـــة وبراعة دقيقة واحساس عميق بالالوان . لكن ينقصهـــا بعض المقومات التي يمكن اكتناهها عند مقارنتها بأحسن آثار القرون الوسيطة الاوربية التي صنعت في ظروف شبيهة بظروفهـــا . كان المعمارون العباقرة العظام كثيرين عند الاسلام ولكننا نحاول عبثاً أن نجد جبابرة يطاولونهم في فني النحت والتصوير . وإذا كان المسلمون قد فشلوا باستثنـــاء فن العمارة وحده في مطاولة التقدم الغربي في فنون الزخرف فإن نجاحهم ما كان له نظير في الفنون التي أطلقت عبقريتهم من عقالها تسرح وتمرح كما تشاء خلال القرون الوسطى . كان الاسلام الوارث المباشر لكثير من تقاليد الصناعات الدقيقة الغابرة غير المعروفة عند الغرب وبالطريقة نفسها نقل العلماء لأخلافهم، الدَّيْنَ العظيم من الثقافة الغابرة . وقد حفظ الفنانون المسلمون ورفعوا ونشروا في الخارج تقاليد فنون اشغال الدكاكين الرائجة في الشرق ، التي اما لم تتسلّل إلى اوروبا أو انها(لو عرفت في ازمان سابقة) ، كانت مندثرة خلال فترة الاعصار والضغط الذي كان بشيراً بالقرون الوسطى .

---

٣) اصل هذه الكلمـــة لاتينيـــة *mino* ومعناها (لون بالجاب) . وهو الرسم على الورق او الخزف او المعدن بالوان واحدة بسيطـــة خاليـــة من التضليـــل والتجسيم . ومنه جـــاء « المينا » ونقش المينـــا (المعرب)

اتخذ الفن الاسلامي وهو في سبيل تقدمه من جديد بهذا الفن القديم شكلاً متمايز المعالم وطابعاً خاصاً واضحاً حتى ليمكن عده طبيعياً يمر النظر به مر الكرام غير متشكك . كان كل شيء سواء أأعد للاستعمال الاعتيادي أو عمل لمناسبة خاصة ـ يكسو الزخارف النابضة بالحياة باسراف عظيم الدقة وبأشكال تبدو وكأنها طبيعية كالرسوم التي تخلعها الطبيعة على الاحياء اكثر مما تبدو زخارف اصطناعية . والاشكال التي اخذتها هذه التصاميم وإن هي غريبة تماماً عن الذوق الغربي فانها ليست بدرجة من النبو عن التقاليد الاوربية يتعذر معه تحقيق المواءمة في بينهما .

كانت غرابتها جاذبة خيالية . كانت عناصرها المكونة مصوغة بدرجة من الدقة والنظام حتى ليكاد يستولي علينا الوهم بأن تحت هذا المظهر المتناسق حيوية دافقة لا يدرك كنهها . هذا الاسراف الزخرفي لم يكن تعلة لملء فراغ أو اخفاء اشكال ظاهرة المداول ، لكنه جزء رئيس من اجزاء الصناعة الدقيقة التي لا يمكن أن نعد العمل كاملاً بدونها . فاطراد النسق الايقاعي في الزخرف هو للعين الشرقية ضرورة ايناسية صرفة كضرورة اللحن للاذن الغربية . وكان الصناع الشرقيون مولعين بالتأليف الزخرفي إلى درجة انهم كانوا يقتلون مسائلها درساً وتمحيصاً وينظمون قواعد شغلها على الخطوط التي ما زال الصناع منهم يحتذونها حتى الآن . ان ازهد دراسة للفن الاسلامي ستبين بأن الاشكال الزخرفية يجب أن توضع في صف اعلى الفنون الصغيرة التي تفتقت عنها العبقرية الاسلامية . ومع أن الشرائع الدينية حرمت تحريماً باتاً على واضعي التصاميم المسلمين أن يبرزوا في اشغالهم الصور الآدمية أو المخلوقات الحية ؟ مع ذلك فان نقوشاً كهذه ما كانت في الواقع تخلو منها الزخارف الاسلامية غالباً . على أن الزعم القائل بأن بعض المذاهب الاسلامية قد اجازت ذلك ، هو زعم لا اساس له كما لم يسمح له بأي حال

من الاحوال في المساجد . وعليه فظهورها الفجائي في الحاجات التي تزينها يدل على انهـا صنعت لغرض غير ديني . ان الجرم الذي كان يرتكب بسبب كسر حدود الشريعة ذات القواعد الصارمة كان يغض الطرف عنه من قبل الناس الواسعي العقل ولكنه كان دائماً يثير حفيظة المتزمتين الذين قد ترتفع عقائرهم في أية لحظة بالاحتجاج الغضوب . وفي متاحفنا ومجموعاتنا الأثرية الفنية نجد تحفـاً كثيرة عليهـا آثار الغضب الفجائي ، من ضربة سريعة أو تشويه آني ، وكلهـا دلائل ثابتة بأن النعرة الدينيـة قد تدفع يد القصاص إلى الامام أحيانـاً .

وثم مظهر آخر بارز من مظاهر الزخرف الاسلامي وهو استعمـال الخطوط العربية : آية من القرآن أو بيت شعر جميل لاحد الشعراء أو عبارة من عبارات الترحيب أو الدعـاء كثيراً مـا تجدها تحيط حافة أو افريزاً أو تملأ شكلا هندسياً انيقـاً . ونرى ايضاً بين آن وآخر اسم ولقب التعظيم للمالك الامير ، تزين ممتلكاته النفيسة مقدمة لنـا بهذا قرينة ودليلاً نادراً على تاريخ الحاجة ومصدرها . وكانت تدرج وتثبت لنـا الوقائع احياناً بدقة عندما يضع الصانع الفنان ختمه على أثره مع اسم المدينة التي تم فيهـا الصنع . كان نقش الخط العربي وهو الهبة الوحيدة العربية للفن الاسلامي دليلاً كونيـاً على السلطان والتأثير الاسلامي اينمـا انتشر . ان الخط الذي كتب به القرآن كان يعتبر مقدساً في عهود الاسلام كافة وكان الخطاطون ينافس احدهم الآخر في التفنن بكتابة حروفه الجميلة . وصارت اجيال أئمة من الخطاطين والنساخين تزاول عملهـا هذا بنجاح وتشجيع حتى اصبح الكتاب الديني كنزاً لا يقدر بثمن فضلاً عن أن اصغر عبارة مخطوطة لخطاط مشهور لتكون قبلة جماعي التحف .

اخذ الصناع الاوربيون يألفون بالتدريج شكل الخطوط العربية وإن لم

يكونوا قادرين على قراءتها وثم شاهد قديم على المعرفة بها والجهل بقراءتها تقدمه له عملة ذهبية ضربها (أوفا ملك مرسية ٧٥٧- ٧٥٦ م) هي الآن محفوظة في المتحف البريطاني (انظر ما سبق) تشبه هذه القطعة الدينار الاسلامي شبهاً عظيماً الا من كلمتي (اوفا . ملك) قد ثبتا على وجهيها وسط كتابة عربية منقولة نقلاً اميناً بحيث اننا نجد تاريخ القطعة الاصلية بالعام الهجري ودعاء دينياً اسلامياً ظاهراً للعين في النسخة . إن هذه القطعة لا مثيل لنوعها فهي تثبت لنا كم كان واسعاً تداول العملة الجيدة التي تخرجها دور الضرب الاسلامية . وفي المتحف نفسه شاهد آخر للتماس الغربي بالصناعة الاسلامية في شخص صليب ايرلندي مطلي بالبرنز يعود إلى حوالي القرن التاسع في وسط زجاجة عليها العبارة العربية (باسم الله) بالخط الكوفي . في كلتا هاتين الحالتين لم يكن الصناع يدركون مغزى الكتابة العربية التي ينقشونها أو التي يقلدونها إذْ لا يمكن لكتابات اسلامية بحتة كهذه أن تنقش بدراية وفهم على عملة ملك مسيحي أو تثبيتها فوق شارة مقدسة كشارة الصليب .

منذ هذا الوقت فصاعداً اخذ نقش الخطوط العربية يتسع مدى استعماله في اوربا المسيحية وإن كان نقله مشوهاً في أغلب الاحيان حتى لم يكن بالامكان قراءته . كذلك التفاصيل الزخرفية المستمدة من الجهات المسلمة فقد ازدادت وتعقدت . ان الدافع الديني الجاذب إلى الاماكن المقدسة والتوقا ؛ الشديد الى المعرفة التي ورثها المسلمون وحدهم كذلك المشاريع التجارية وغيرها من المصالح ؛ اجتذبت عدداً كبيراً من السياح إلى اراضي المسلمين ليعودوا فيما بعد منها ؛ محملين بعاديات وتحف تجلت فيها المهارة الاسلامية شاهداً على القصص التي حفظوها عن ترف العرب وعظمتهم .

كان الاسطرلاب (٤) من الاشياء الرئيسة التي جلبهـــا رواد العلم الجوالون اثنـــاء تجوالهم في حواضر ومراكز العلم الاسلامية لينهلوا مما حرمته بلادهم من المعارف . والاسطرلاب آلة فلكيـة من مخترعات الاغريق حسنهـــا الجغرافي الاسكندري بطليموس ووصل بهـــا المسلمون حد الكمـال . دخل الاسطرلاب اوربا في غضون القرن العاشر وكان استعماله في الشرق لتعيين وقت الصلاة وقبلة مكة بالدرجة الاولى لكنه استخدم أيضاً لاغراض أخرى كالتي وصفت في (القصة التي حكاها الخياط) (٥) حيث أخر الحلاق المتعيلم ضحيته المستشطية غيظـــاً ريثما يعين بأسطرلابه الوقت المناسب للحلاقة الميمونة . ومهمـــا يكن فاقتران ذكر الاسطرلاب بالتنجيم كسب لـه ولاولئك الذين مهدوا في استعمـــاله ، شهرة رديئة وذكراً غير حميد في القرون الوسطى عندما كان الاعتقـــاد سائداً بأن الفلك والتنجيم همـــا سميان لشيء واحد . ان العالم الكبير في القرن العاشر (كربرت الاوفيرني) الذي تسنم عرش البابوية باسم سلفستر الثاني ٩٩٩ م أثر عنه اشتغاله بأمور الفلك ووقوفه عليه وقيل أنه كان على اتصال بالشيطان ايام وجوده في قرطبة . وعندما ابدى (وليـم السالسبري) اشارة سوداء عن براعـة كربرت في مناجاة الارواح بذكره كيف انه (وهو الذي تفوق على بطليموس في استعمـال الاسطرلاب) احيـــا العلوم الرياضية المشروعة في بلاد الغـــال (فرنسا) بعد أن كانت خاملـة . في مدينة فلورنسا أثر مهم يعود إلى القرن العاشر هو اسطرلاب عمـــل لقياس عروض روما ويظن بعض المتتبعين أن يعود للبابا سلفستر .

---

٤) انظر أدواردو سافدرا *Eduardo Saavedra* « ملاحظات حول الاسطرلاب العربي» *«Note sur un astrolabe arabe* و *Atti del iv»* « المؤتمر الدولي للمستشرقين » ١٨٧٨ فيرنزي *Firenze* ١٨٨٠ .

٥) انظر هذه القصة في حكايات الف ليلـــة وليلة (المعرب)

ان الاسطرلاب المحفوظ الآن في اكسفورد هو اقدم اسطرلاب معروف ، عمل ٩٨٤ م بتعاون اثنين من الاساتذة (احمد ومحمود) ابني ابراهيم الاسطرلابي الاصفهاني . ومن بين ما هو محفوظ في المتحف البريطاني تقليد انكليزي له يرجع إلى ١٢٦٠ م. وتحتفظ مكتبة كلية مرتون Merton بآلة أثر عنها انها تقرن إلى (جوسر) الذي كتب رسالة عن الاسطرلاب لصغيره . كان الاسطرلاب للملاحين آلة لا تثمن فقد استمر يستعمل في الغرب لرصد الانواء حتى القرن السابع عشر حيث حلت محله متبدعات جديدة . ان الاسطرلاب الانيق هو عبارة عن عمل جميل من اعمال الفن يصنع ويحفر بدقة وبراعة لا مزيد عليهما وبشكل يظل محافظاً على قوامه عدة قرون دون أن يحصل تغيير في معدنه . وثم واحد صنع تحت نَظَارة (ابراهيم بن سعيد) في طليطلة السنة ١٠٦٦–١٠٦٧ يظهر في (الشكل١٥)ويمكن أن يقارن باسطرلاب آخر (الشكل١٦) شبيه به لكنه مغطى بزخارف دقيقة من عمل الفنان الايراني عبد الحميد في ١٧١٥ . ومن بين المصنوعات المعدنية الاسلامية التي وصلتنا صندوق في كاتدرائية جيرونا Gerona (الشكل١٧) مصنوع من الخشب ومصفح برقائق من الفضة تتزاحم فيه الزخارف المرصوعة البارزة على شكل عساليج واغصان وفيها نقش خطي ينطق بأنه لـ (بدر ، وطريف) صنعاه لاحد رجال حاشية الحكم الثاني (٩٦١ – ٩٧٦) ليكون هدية لولي العهد هشام الذي عقب اباه في الخلافة بقرطبة . وهذا هو احد تحف فضية عدة بقيت حتى زماننا . ولكن مع الاعتراض الديني على استعمال المعادن الثمينة في هذه الحياة الدنيا لكونها معدة للصالحين في الحياة الاخرى ، فان صحاف الاكل الذهبية والفضية لم تكن محظورة قط في قصور الخلفاء .

وتصف السجلات التاريخية المصرية ببعض الاسهاب ، كنز الذهب الذي جمعه الخلفاء الفاطميون في القاهرة والذي نهبه بكامله جنود الاتراك

المأجورين الثائرين في فتنة العام ١٠٧٦ . لقد سجل المقريزي المؤرخ — معتمداً على السجلات القديمة التي كانت متوفرة في زمانه — نقلا لمفردات الامتعة والاثاث التي كانت القصور تمتليء بها منذ اشادتها . هذه المنقولات تعيننا على تكوين صورة لمواد الترف الغريبة التي كان يتفنن صاغة البلاط في عملها . انها لوثيقة طويلة تصف بلهجة تجارية دقيقة التفاصيل — مواد عدة كالمحابر الذهبية والفضية وقطع الشطرنج ومقابض المظلات واواني زهر النرجس والبنفسج وطيور ذهبية وشجيرات مطعمة بالجواهر باعداد هائلة مذهلة لو اطرحنا عدة مئات أو نحوها من مفرداتها البالغة حد الآلاف التي ربما اثبتها بعض المؤرخين المتحمسين بلا تدقيق ؛ فالباقي على كل حال يكفي لتسليم المتأمل إلى الدهشة والعجب وفضلاً عن ذلك فان ثروة الفاطميين المأثورة قد شهد عليها شاهد معاصر هو الرحالة الفارسي (ناصري خسرو) الذي قام بناء على توسط احد كتاب السلطان له عند صاحب السر بجولة في قاعات السراي فذكر حين دخوله من الباب رؤية (اثني عشر جناحاً ابنيتها مربعة وكلها متصلة بعضها ببعض — كلما دخلت جناحاً منها وجدته احسن من سابقه .... وكان بالجناح الاخير تخت يشغل عرضه بتمامه وعلوه اربع اذرع وهو مغطى بالذهب من جهاته الثلاثة وعليه صور المصطاد والميدان وغيرها كما أن عليه كتابة جميلة .... وحول التخت درابزين من الذهب المشبك يفوق حد الوصف وبلغ هذا التخت من العظمة اني لو قصرت هذا الكتاب على وصفه ما استوفيت الكلام وما كفى ....)[٦] .

اختفت صناعة الذهب والفضة الاسلامية القديمة بالفعل . وبقيت بصورة

---

٦) انظر (سفرنامه) وهي رحلة ناصري خسرو ، ترجمها إلى الفرنسية وطبعها شارل شفير *Charles Schefer* باريس ١٨٨١ (المؤلف) . نقلنا هذه الفقرة من الترجمة العربية للسفرنامه ت — الدكتور يحي الخشاب ١٩٤٥ (المعرب) .

رئيسة فيمـا تخلف لنـا من آنيـة واثاث برنزية ونحاسية وصفرية [٧] كان يستعملهـا اغنياء المسلمين . ومنها وحدها يمكن دراسة الصناعة المعدنيـة الآن . والعقاب البرنزي العظيـم (الشكل ١٨) الذي ينتصب قائمـاً في (كامبوسانتو Campo Santo)في مدينة بيزا ، انمـا هو مثال باق لصنف الطيور وصغار الحيوان هي في الاغلب تقوم بمثابة اجزاء من فسقيات أو آنية يدوية لحمـل الماء وعنهـا اخذت الآنية المسماة في أوروبا بالاكوامانيل [٨] هيآتها العجيبة. ان جسم هذا الحيوان الهائل الخلقـة وفيه كل ما في الحيوانات المدللة من اعتداد بالنفس وغرور آنف — مغطى تماماً بنقوش محفورة على العنق والجناحين يمثـل ريشاً اشبه بفلوس السمك . وقفاه يبدو للناظر اشبه برداء مسرود عليه سرداً محكماً مزخرف بنقوش دائرية . وحول حافة هذا الرداء كتابة كوفية تستمر صعداً إلى شريط ملفوف حول صدره ووَرِكَيْه. وثم اطناف رفيعة رسم فيها أُسودٌ وصقور تحيط بها خطوط لولبية . أما الكتابة فهي عبارات مدح وثناء للمالك لا تدل على تاريخ هذه القطعة البرنزية البديعة او أصلها ؛ لكن اقرب الاحتمالات ترجح انها تحفة جيء بهـا من احد القصور الفاطميـة في القرن الحادي عشر .

هناك طرق اخرى مارسها الصناع المسلمون بنقش المعدن ، غير الزخرف المحفور أو المرسوم . انهم برزوا في فن التكفيت على الذهب والفضة والبرنز والصفر وهو صنعة تتم بأساليب عدة معروفة بصورة عامة باسم الصناعة الدمشقية Damascening وهو مصطلح مشتق من نسبة الاوربيين هذه الصناعة إلى مدينة دمشق حيث كانت تمارس على وجه التأكيد وان لم تنشأ فيها

---

٧) (الصفر) : معدن اصفر باهت هو مزيج من النحاس والزنك . (المعرب)

٨) *Aquemaniles* : اباريق نحاسية او صفرية تستخدم لسكب الماء والخمر في القداس وتعمـل على اشكال الحيوان (المعرب)

وادق النماذج واقدم ما وصل الينا يدل على أن النقوش كانت تحفر حفراً في وجه المعدن بالازميل ثم تملأ المنخفضات بالذهب أو الفضة أو بكليهما احياناً . وكثيراً ما كان يسمو بجمال القطعة ملء بعض الحفر الاخرى بمادة لينة مركبة سوداء وفي بعض الاحيان تكون هذه المادة هي الوحيدة المستعملة في الزخرفة .

ان فن التكفيت المعدني الاسلامي وصل حد الكمال في حوالي منتصف القرن الثاني عشر واستمر محافظاً على منزلته الرفيعة هذه طوال قرنين . واصدق نموذج هو ابريق نحاسي من ابدع ما وصل الينا محفوظ الآن في المتحف البريطاني (شكل١٩) مغطى تماماً بالنقوش المكفتة بالفضة . إن اسطح عنقه وجسمه العشرة مقسمة افقياً إلى مناطق ذات اشكال متنوعة بتنوع المناطق . وكل جزء من اسطحه هذه مثقل بالرسوم والصور والاشكال الهندسية أو الزخارف النباتية والكتابات . وبالقرب من قاعدته يوجد مسحال من نقوش كالعقد تنتهي باقراط كالازرار وبها يكمل الزخرف . ان صفائح الفضة الصغيرة المكفتة التي تمثل الوجوه قد نقشت بابداع ودقة تظهر دقائقها. مثال ذلك تقاطيع الوجه والأيدي وطيات الثياب كلها حفرت فوقها بدقة لا مثيل لها وتجد كتابة تحيط بالعنق فيها . وهو من صنع شجاع بن هنفر [٩] في الموصل ١٢٣٢ م .

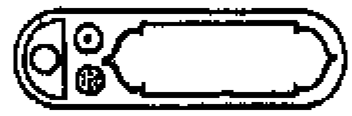
هذا الابريق يمثل نتاج مدرسة يرجح انها تركزت في (الموصل) المدينة القريبة جداً من مناجم النحاس القديمة الغنية والمتخمة بالفنانين من الصناع

٩) هكذا اثبت الاسم السيد رينو الذي كان اول من قرأ الكتابة سنة ١٨٢٨ . ولكن تصحيحاً للسيد ماكس فان برجم *M. Max Van Berchem* (ملحوظات آثارية عربية *Notes d'Archéologie Arabe*) في المجلة الاسيوية المجلد (١١) باريس ١٩٠٤ اظهر ان لفظة « منعة » هي التي يجب ان تقرأ بدل (هنفر) (المؤلف) .

الذين اشتهروا في كل نوع من هذه الفنون . وعلى الاخص بانتاج اواني الطعام النحاسية كما صرح بذلك احد كتاب القرن الثالث عشر واقتبس تصريحه هذا (م.رينو M. Reinaud) ولكن طريقة الصنع والزخارف المشابهة نفسها تظهر في آنية اقدم تاريخاً منها مصنوعة في مكان ما شرقي وشمالي الموصل . يظهر منه أن تأثيراً أرمنيـــاً وفارسياً لم يعرف مداه حتى الآن قد غلب على صناعتها .

ولما كانت بعض الطرق الفنية والاتجاهات الزخرفية في القطع المتأخرة بعض الشيء ترجع إلى المنحى الهيليني للقرن الثاني ، فليس بمستبعد أن يكون أصل الصناعة الاسلامية مستمداً من الفن الذي كان سائداً في تلك البقاع من ازمان عريقة في القدم .

ان تأثير هذه المدرسة انتشر سريعـــاً في كل سوريا وانتقل إلى مصر وعجلت بذلك هجرة سببها غزوة المغول الذين دوخوا مدن ما بين النهرين وحولوها انقاضاً وشتتوا رجـــال الصناعة . وباحتلال هولاكو حفيد جنكيز خان بغداد وبموت الخليفة المستعصم قضي على حكم العباسيين ١٢٥٨ م .

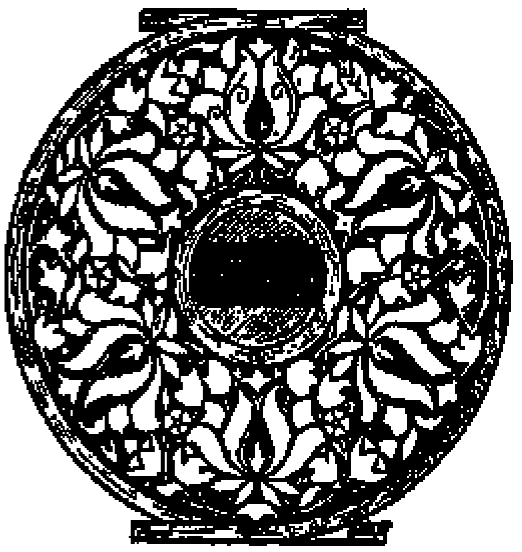


الشكل ٢٢ : مخطط لداخل المقلمة المعدنية

توجد مقلمة في المتحف البريطاني (الشكل ٢٢) مصنوعة من الصّفْرْ ومكفتة بالذهب والفضة عليها اسم صاحبها (محمود بن سنقر) البغدادي ولكن لا يمكن أن تكون قد صنعت في مدينة آبائـــه إذ انها مؤرخـــة ١٢٨١ عندمـــا كـــان سكان بغداد الوحيدون من القرويين الفلاحين الذين استقروا في خرائبها . انهـــا لقطعة جميلة جداً تلك المقلمة التي لا ينقص تصميمها وصنعها دقةً عن صنعة الاناء الذي سبق وصفه . فنجد فيهـــا اشارات البروج الاثني عشر مجتمعة اربعـــاً اربعاً في ثلاث رصائع مستديرة هي التحلية الرئيسية في الغطاء الذي

نقش في باطنه صف من الدارات تتضمن تعابير فلكية . فالدارة الوسطى فيها شمس مشعة صورت بشكل وجه آدمي . وعلى جانبي هذه الدارة صورة تمثل القمر و(عطارد)قابض على قلم وطِرْس؛و(الزهرة)ممسكةبعود،و(المريخ) يقبض على سيف ورأس مقطوع ، ثم (المشتري) قاعداً كالقاضي ، و(زحل) بيده صرة من المـــال وصولجان . كلها نقشت على أرضية احتشد فيهـــا الزخرف احتشاداً لا مزيد عليه وتكتنفها حاشية ذات زخارف متداخلة . هذه العلبة مثل ممتاز لكثير من الحاجات اشباهها . كان فيها بالاصل دُوَى لوضع الحبر وعلب للرمل والغراء وحجرات مستطيلة لاقلام القصب . كل هذا موضح في (الشكل ٢٢) .

وبانتشار فن التطعيم في الجنوب ، طرأ تغيير على زخارفه وظهر تطور جديد في طابعه الخاص على يد مدرسة ثانية مركزها القاهرة خلال القرن الرابع عشر . ان الرصائع التي كانت تتوالى على مسافات في الاشرطة الزخرفية ، ادخل عليهـــا حواشي نباتية رقيقة . واصبحت الكتابات التي كانت شيئاً ثانوياً ـــ تحتـــل مركز الصدارة . وفي (الشكل ٢٣) نموذج رصيعةذات حافة منقولة من جفنة صنعت (للناصر محمد بن قلاوون) سلطان مصر الذي حكم فترة تبدأ من ١٢٩٣ حتى ١٣٤١ م ، تخللها انقطاعان .



الشكل ٢٣ : تفاصيل من جعبة نحاسية مكفتة بالفضة. مصر في القرن الرابع عشر ، المتحف البريطاني .

هذان المثالان يجب أن يكون فيهما الكفاية لاعطاء بعض فكرة عن عدة قطع جميلة كثيراً ما وصلتنا بحالة ممتازة ومن بينها اباريق وجفان واوعية

انيقة اخرى كانت كما تم عليه اسماءالالقـــاب المحفورة عليها ، تزين موائد السلاطين والامراء . أما الادوات الاخرى كعلب الاحجـــار الثمينة والمقلمات والشمعدانــات والمباخر واواني الزهـــر وممـــا يستعمـــل في بيوت فهي كثيرة جداً لا تُعدّ ولا تحصى كماً وكيفاً بل وتتخطى حدود التصنيف . كان فن التكفيت الجميل هذا ، مرغوبـــاً جداً خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر وكانت النماذج الرائعـــة التي يتفنن في عملها الاساتذة الكبار يتهافت الجماعون الاغنياء على اقتنائها ، وكثيراً ما كان هؤلاء يوصون بعمل اشياء خاصة لهم . وفي متحفي (بريطانيا)و(فكتوريا والبرت) توجد قطع أثريـة كل واحدة تتعلق بحادثة تاريخية مهمـة . ومنهـــا عدة قطع شهيرة لا مثيل لها ولا مضاهٍ في العالم .

في نهاية القرن الرابع عشر اخذ فن التكفيت بالاضمحلال . فاندفاع المغول في سوريا ونهب تيمورلنك لدمشق السنة ١٤٠١، جرذيول الدمار على على المراكز الصناعية النشيطة . وشتت الفتح العثماني لمصر في ١٥١٧ البقية الباقية من الاساتذة القاهريين القليلين ولكن في الوقت الذي كان هذا الفن يموت في مسقط رأسه أخذ يلقى في اوربا اهتماماً متزايداً حيث قدر له أن يولد ميلاداً باهراً . ففي القرن الخامس عشر اخذت التجارة الشرقية التي استعدتها المدن الطليانية اثناء الحروب الصليبية تزدهر للغاية . واضحـــت المنتوجات الشرقية شائعة الاستعمال عند امراء ايطاليا الصغار عشاق الفخفخة والمظاهر الذين اخذ صناعهم يتخذون من تلك المصنوعات نماذج يحتذونها ويخرجون ما يصح أن يكون نصراً مبينـــاً لتقليدهم اياها . وكان للصناعة المعدنيـــة الاسلامية أثرها العميق على صناع البندقية المحليين حتى ظهرت مدرسة بندقية ــ شرقية قائمة بذاتها ، فيهـــا حورت التصاميم والاتجاهات

الاسلامية إلى مـــا يوائم ذوق عهد النهضة الايطالية . ومثال ذلك التطور ما يرى في (الشكل٢١) وهو صينية نحاس تعود إلى حوالي منتصف القرن الخامس عشر طُعمت بالفضة مع خطوط متشابكة اسلامية تذكر المرء بالزخرف القاهري الصريح في عصوره الأولى . ومركزها منقوش وهو ترس فضي مزدان بشعار اسرة (أوجّي دي كاني Occhi di Cane النبيلة من مدينة فيرونا . وثم قطع اخرى على طراز مثيلات لها فارسية معاصرة كانت قد صنعت آنذاك في البندقية نفسهـــا ، صنعها اساتذة فارسيون مقيمون هناك . وفي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر سلكت صناعة المعدن في بلاد فارس سبيلاً شبيهـــة بتلك التي سلكتها المدرسة الموصليـة وهي معهـــا في ارتباط محكم ولكن تقدمهـــا كان ممتازاً بدقة اشكال الاواني وتعديلات محدودة في النقش . وفي بداية عهد الاحياء الوطني للفن الفارسي الذي يصادف تاريخه قيام الدولة الصفوية في مستهـــل القرن السادس عشر ، وصلت هذه التغييرات كامل تطورها باسلوب مستحدث جديد ، فيه لعب التكفيت دوراً قاصراً على خطوط أو كتابات في وسط ارضية مغطاة بزخارف لعساليج وأماليد بنائية دقيقة . ومثال لهذا الطراز يظهر في (الشكل٢٤) وهو غطـــاء طاس وقعها (محمد الكردي) الاستاذ المشهور الذي زاول عمله في البندقية في السنوات الأولى للقرن السادس عشر .

ان التكفيت بالذهب والفضة بالشكل الذي استعمله الصناع المسلمون في القرون الوسطى كان إلى حد ما يقابل صناعة الميناء المعدنية التي يقوم بها صناع اوربيون معاصرون كان عملهم المعروف بـ (شامليفي Champlevé)وهو حفر النقوش وملئهـــا باللدائن الزجاجية الملونة في عدة حاجات اعتاد المسلمون مائها قبلا بذوب المعادن الثمينة بالطريقة نفسها التي كانت تمارس على وجه التحقيق في

الشرق والامثلة الاسلامية القاطعة عليها نادرة . وقد ذكرت قائمة المقريزي عن صفائح ذهبية مكفتة بالميناء الملونة اثناء وصفها كنوز الفاطميين . وثم قرص معدني عليه زخارف نباتية وكتابة بالمينا على طريقة كلوازوني[١٠] . استخلص من ركام خرائب الفسطاط وهو الآن محفوظ بدار الآثار العربية بالقاهرة ويظهر انه يعود إلى هذه الفترة ايضاً . ولكن اهم نموذج معروف للمينا الاسلامية المنزلة بالمعدن ، هو جفنة نحاسية في متحف (فرديناندیوم) بمدينة انزبروك . على اسلوب الشامليفي مزينة برصيعة في الوسط تحتوي على صورة صعود الاسكندر وتحيط بها رصيعات اخرى ممتلئة بوحوش الأساطير على أرضية حفلت بالنخيل وبأناس قائمين . ومع انها بيزنطية الطراز ، ففيها كتابة تدل على انها عملت لأمير أرتقي [١١] من بلاد ما بين النهرين حكم في حوالي أواسط القرن الثاني عشر .

ومن النماذج القليلة التي وصلتنا يبدو أن حفر المينا لم يلقَ تفضيلاً لدى صاغة المسلمين ومعدنييهم . وفي مجيء القرن الخامس عشر فقط ، وجد في اسبانيا سيف حفل بزخارف المينا حيث عاد هذا الفن إلى الظهور عند الاسلام ، ومن هذه النماذج قطع المينا التي عملت فيما بعد للاباطرة المغول

---

١٠) ان اسلوبي الـ (*Cloisonné* و *Champlevé*) في التكفيت هما اثنان من أصل خمسة اساليب التكفيت المسمى *enamel* الاول وهو حفر الصورة المطلوبة على المعدن مع ابقاء اسلاك وخطوط رفيعة من المعدن نفسه بين الحفر لاظهار القسمات وحدود النقوش ومن ثم املاء المحفورة بالمادة . اما الاسلوب الثاني فهو أن يحفر المكان المطلوب زخرفته وتنزل المادة اللينة مع خطوط القسمات في المعدن نفسه كاسلاك رفيعة وتقوم المادة الملونة بدور تثبيتها ولصقها (المعرب).

١١) مؤسس هذه الدويلة (ارتق بن كسب) السلجوقي وعرف ملوكها في التاريخ باسم ملوك (ماردين) او ملوك (حصن كيفا) نشأت حوالي ١١٠٨ وقضي عليها في ١٤٠٨م (المعرب)

في الهند التي ربما كانت انعكاساً للموضة الاجنبية أكثر مما هي تطورات محليـــة .

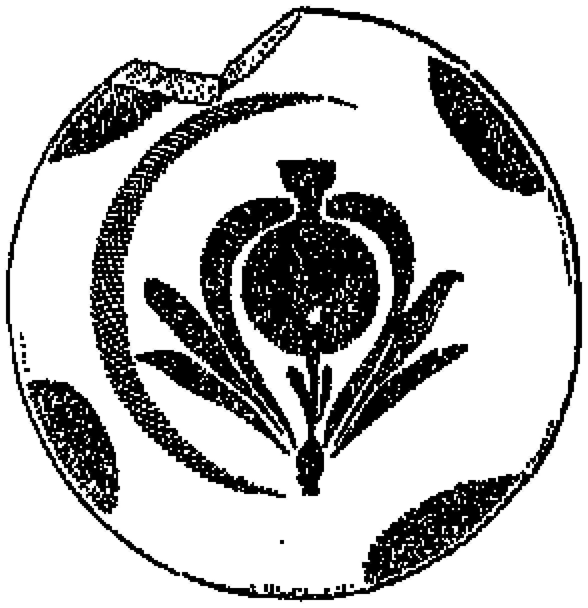
وفي صنعة مينـــا من نوع آخر وهو طلاء الخزف بالمينا الملونة . كان المسلمون في القديم أساتذة خبراء ، وقد انتعشت وارتقت صناعة الخزف الوطنية اثناء الحكم الاسلامي في مصر والشرق الادنى وسلكت سبيل التفنن والاتقـان والزخرف ، وهي الصنعة التي كانت منذ العصور الغابـرة تتأرجح بين الانتعاش والخمول . فالقاشاني الذي كان يرصف على أوجه الجدران بسطحه اللامع الأزرق المخضر يرجع تاريخه إلى أقدم زمن في مصر . وقد استعملت أشباه هذه القطع ذات الالوان المتعددة بتفنن وإبداع في بناء قصر (داريوس) في(سوسه) السنة ٥٠٠ ق.م[١٢]. في هذه الأصقاع كان الفن قد جر عليه النسيان ذيوله حتى الفتح العربي حيث أخذت صناعة الأواني الخزفية بالتأثير الاسلامي تبدوللوجود بطراز واتجاهجديدين وبزخارف ونقوش مستحدثة.

إن أول تاريخ لصناعة الخزف الاسلامي لم يكتب بعد . ومع أن عدة قطع هامة قـــد استخرجت من أطباق الثرى مؤخراً ، فتاريخ صنعهـــا ومصدرها شيء تخميني على الاكثر . من الواضح بان هناك موضات مختلفة قد انتشرت بسرعة في شتى أرجاء العالم الاسلامي من مراكز تقع في بلاد فارس وما بين النهرين وسوريا ومصر،لكن من المتعذّر البت برأي حاسم عندتحديدالموضع الذي نبغ فيه هذا الطراز على وجه الدقة . لقد انتشرت الانواع المشهورة منها بدرجة أن قطعاً متشابهة في الصنع والتصميم وجدت في عدة أماكن قديمة، في بقاع تفصلهـــا عن الاخرى مسافات شاسعة . وقد يصلح نموذج أو اثنان ليبيّنا درجة رقيّ صناعة الخزف الاسلامية .

---

١٢) يقصد دارا او داريوس الاول ٥٢١ – ٤٨٥ ق.م الذي عرف في التاريخ بحملتـــه الفاشلة على بلاد الاغريق . (المعرب)

نجد في (الشكل ٣٠) صحفة خزفية صقلية عثر عليها في سوسه [١٣] يزينها رأس نبتة الخشخاش بلون الكوبلت الأزرق على أرضية بيضاء وتعزى إلى القرن التاسع . وقد عثر على قطع شبيهة بها في خرائب أحد قصور سامراء بناه أحد أبناء الرشيد في ٨٣٦م وهجر بعد ذلك بخمسين سنة. هذه الصحفة إنما هي مثال سابق لأسلوب التلوين الأزرق والابيض الآن في فن الفخار الغربي ، وهو طراز جاء أوروبا الحديثة من الصين في الأزمان الاخيرة .



الشكل ٣٠ صحفة خزفية مطلية من سوسه تعود للقرن التاسع – متحف اللوفر (باريس)

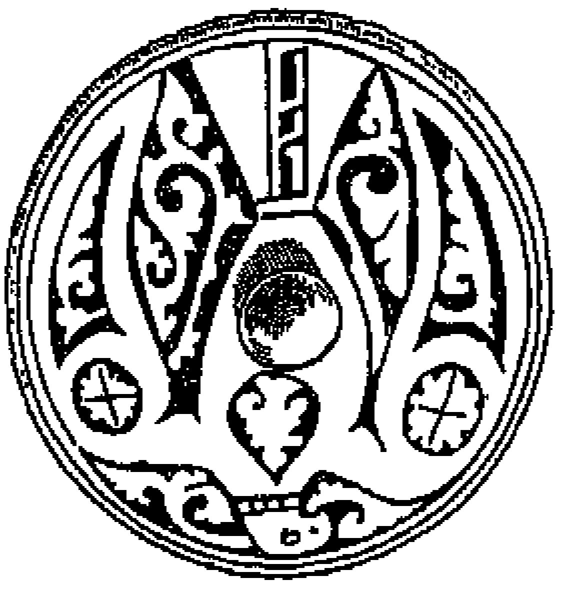
كان أمراء بني العباس في القرن التاسع يستوردون سلعاً صينية ؛ ولقد عثر في سامرا على أوعية وصيني (بورسلين) مصنوع في وقت حكم أسرة تانغ [١٤] للصين مع قطع واضحة التقليد لها عملت محلياً . إن الشكل الطبيعي المرسوم على الصحفة يعود إلى هذا التقليد الاجنبي ولكنّ اللون الازرق الجميل الذي رسمت به إنما هو لون من الانتاج المحلي ، لون كان أحياناً يصدّر إلى الصين حيث عرف ثمّ باسم (الازرق

١٣) سوسة او السوس هي اقدم العواصم الفارسية تقع في القسم الجنوبي من ايران على مقربة من مصب نهر دجلة في شط العرب . (المعرب)

١٤) حكمت اسرة تانغ *Tang* من سنة ٦١٨ حتى ٩٠٨ م الصين وكان عميدها الامبراطور الشهير في تاريخ الصين باسم (كو – أر – تسو) . (المعرب)

المحمدي) . وكان جد ضروري للصين لتصدير الخزفيات الزرقاء والبيضاء ، حتى انه عندما كان يقف التوريد لسبب ما ، يقف الانتاج في الصين أيضاً . وهكذا ففي الوقت الذي كان الغرب يعزو الازرق والابيض الصيني إلى الشرق الاقصى ، قُرِنَ الازرق المذكور بالإسلام هناك . إن الفخّارين المسلمين استعملوه بنجاح لا مزيد عليه في عمل خزفيات بمدينة (كوتاهيه) في آسيا الصغرى خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

في الوقت الذي كان الفخّارون المسلمون يمتصون بكل شوق كل الآراء التقدمية الموافقة ، فانا نجدهم محافظين على أصول فنهم العظيم باتقانهم أخذ نماذجهم من الخارج وصبها في قوالبهم الخاصة باساليب توضحها أمثلة رائعة عديدة . فثمّ غطاء جرة يمثلها (الشكل ٣١) وهو مما يدعى بخزف (كبْري) وهو نوع من الخزف يظن أنه من مصنوعات عبدة النار الذين بقوا في بعض جهات من بلاد فارس متمسكين للغاية بدينهم القديم بعد الفتح العربي من طويل وتجد النقش فيها خشناً ، لكنها ظاهرة التعبير بالحفر في طبقة طين بيضاء رقيقة غطّت السطح بحيث ينفذ الحفر إلى القرميدة الحمراء تحتها ، ثم غطيّ الكل بعد ذلك بمادة لامعة شفافة صفراء وخضراء وقرمزية او سمراء قاتمة أو بألوان تدفع في بعض المواضع كيفما اتفق بشكل يذكر بالاسلوب



الشكل ٣١ : غطاء جرة خزفي ذو زخارف منقوشة ومحفورة — من ايران القرن الحادي عشر (المتحف المتروبوليتاني — نيويورك)

الصيني المعاصر من سيادة الاتجاهات الساسانية أمثال رسوم الصيادين الراكبين ، والغول ، والزخرف النباتي المأثور عن الفرس . نسب الخزف (الكبري) أولاً إلى مفتتح التاريخ الاسلامي . ولكن لما كان قد عثر على نماذج مطرزة بالكتابة الكوفية السائدة في القرن الحادي عشر والثاني عشر ، فان أغلب هذا النوع يبدأ تاريخه من هذه الفترة . إن طريقة حفر الرسوم المعروفة باسم (كرافيتو graffito) كانت شائعة الاستعمال في الصين لكن ليس من الضروري أن تكون قد نشأت هناك حيث أنها ظهرت في الفترة السابقة على ظهور الاسلام . استعملت هذه الطريقة في القرن الخامس عشر بنجاح عظيم واستعملها الفخّارون الطليان الذين ربما استمدوها من الجهات الاسلامية ، إذ أنهم استحصلوا على آراء ومفاهيم فنية ناضجة منها كانت مفيدة لهم جداً لاحياء فن صناعة الخزف في عهد الرينساس .

حقق المسلمون نصرهم العظيم في كل ما يدعى « بالخزف اللامع lustred pottery » في هذا كان المصنوع يُطلى أولاً بملح معدني على سطح صقيل ويثبت هذا الملح على السطح بتدخينه على النار بحيث يكسبه بريقاً معدنياً تختلف ألوانه باختلاف المطلب ، فهو بين النحاسي الاحمر البراق وبين الاصفر المائل للخضرة . وفي بعض الاحيان ينعكس منه مزيج براق من شتى الالوان . اكتشفت قطع منه في الشرق الادنى وشمالي افريقيا واسبانيا تعود إلى القرن العاشر ويتضح من سعة انتشارها هذا كم كانت قيمة الخزف عظيمة في بلاد المسلمين كافة . لكنها أبقت موطنها الاصلي محل شك وحدس . وسواء أظهرت أول الأمر في مصر أم في فارس فتلك مسألة فيها نظر انقسم عندها الباحثون إلى

فريقـــين . إن الصحفـــة الكبيرة في (الشكل ٢٦) قـــد استخلصت من ركام الفسطاط وخرائبه ويرجح انها فاطميـــة العهـــد تعود للقرن الحادي عشر . والشكـــل (٣٢) هو طبق مطـــلي بالمعدن الباهت البراق فيـــه صورة تنين ورسوم نباتيـــة وتقليـــد للحروف الكوفية وجـــد في أطلال (الري) وهـــي مدينـــة فارسيـــة عتيقة خرّبها المغول في السنة ١٢٢٠م.

الشكل ٣٢ : طبق خزفي مطلي بالمعدن البراق ايران ، القرن العاشر في متحف اللوفر باريس.

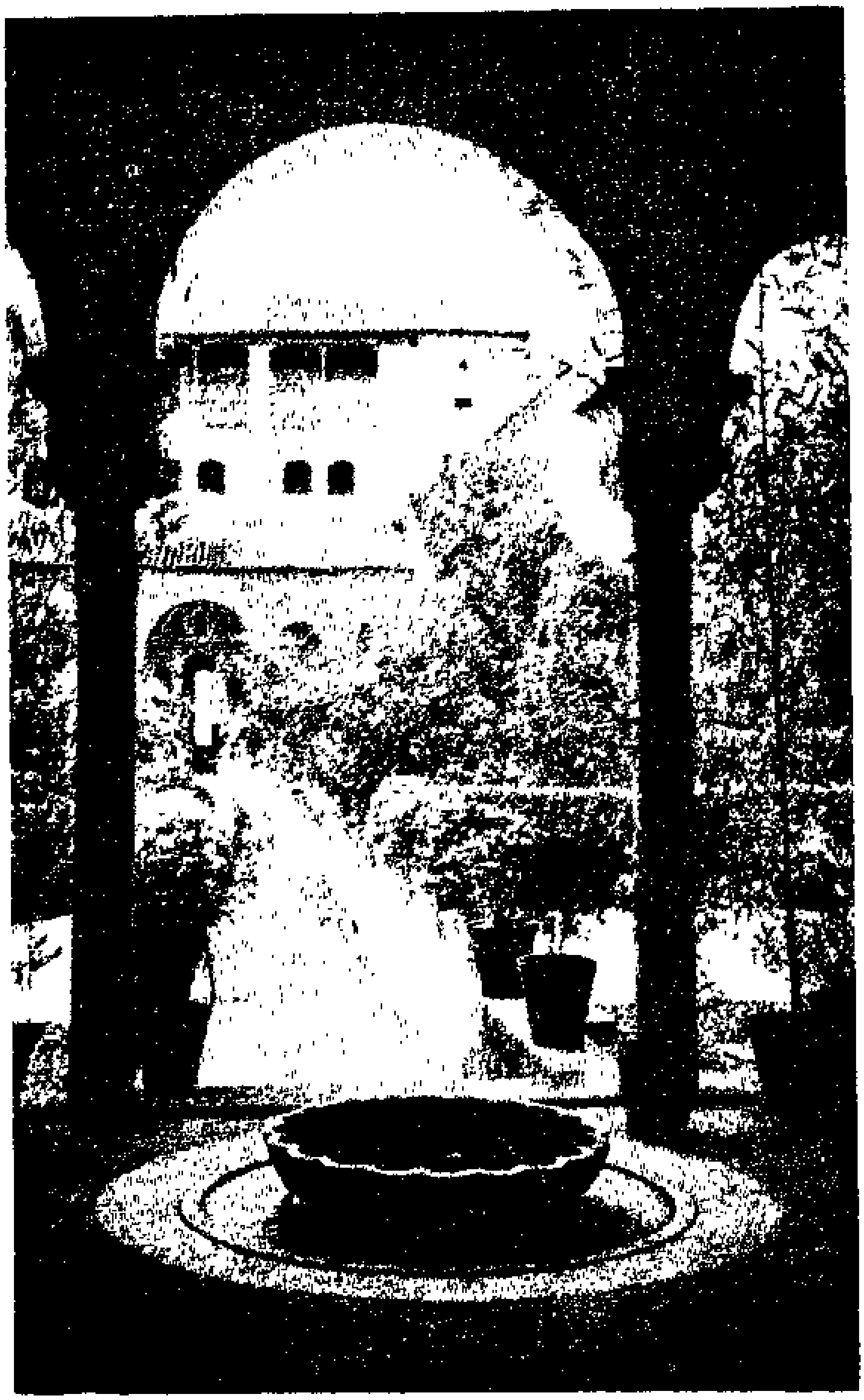
كانت مدينة (الري) مركزاً عظيمـــاً لصناعة الخزف حيث ظهرت فيها أساليب وأشكـــال ذات طابع خاص . وأطلالهـــا منجم لنماذج رائعـــة . وإلى هذه المدينـــة ينسب على وجه التحقيـــق بعض الأوعية والاطباق ذات ألوان غامقة كالازرق ، والاخضر ، والاحمر القاتم ، والارجواني تزينها هنـــا وهناك ورقة نباتيـــة مذهبة على أرضيات بيضاء مع أشكال آدمية ونقوش اعتيادية تمتـــاز بدقة الصنعة وتشبه شبهـــاً تاماً الرسوم التي تحتويها مخطوطات معاصرة بحيث يبدو وكأن الفنانين قد تأثروا بهـــا . إن الكأس في (الشكل٢٥) المزينـــة برسم أبي الهول وبموسيقيين جالسين منقوشة باسلوب يفصـــل الصور بعضهـــا عن بعض خطوط منحنيـــة على هيئـــة حرف (S) انمـــا هو المقياس الأمثل لخزف المينـــا وهي التسمية التي غلبت عليـــه وانه أعلى مـــا وصل اليه الفن في الري عندما اجتاحها المغول .

ويمثل الاناء في (شكل ٢٧) المطلي بلـــون الفيروزج ، والازرق الغامق ، والاسود نموذجـــاً من الخزف من مصنوعات (سلطان آباد) بايران خلال

القرن الثالث عشر . وقد عرف اناء بهذا الشكل عند الطليان باسم (الباريللّو albarello) وهو مصطلح ربما كان مشتقاً من اللفظة العربية (البرنيّة) أي وعاء الدواء . والاسم يفصح عن الغاية التي كانت تستعمل هذه الاوعية لها في الشرق وفي ايطاليا فيما بعد . كان يوجد في دكاكين العقاقير الايطالية في القرن الخامس عشر عدد كبير من هذه الاوعية مملوءة بالادوية المستوردة من الشرق . هذه التجارة جلبت إلى الغرب النماذج الايطالية لزجاجات الادوية كما لا تزال تأتينا بأباريق الزنجبيل الصينية . وفي (شكل ١٦ (يرى تقليد ايطالي لنموذج شرقي : برنيّة خزفية ذات لون ترابي رمادي منقوشة بالازرق الغامق من مصنوعات فاينزا Faenza في حوالي منتصف القرن الخامس عشر .

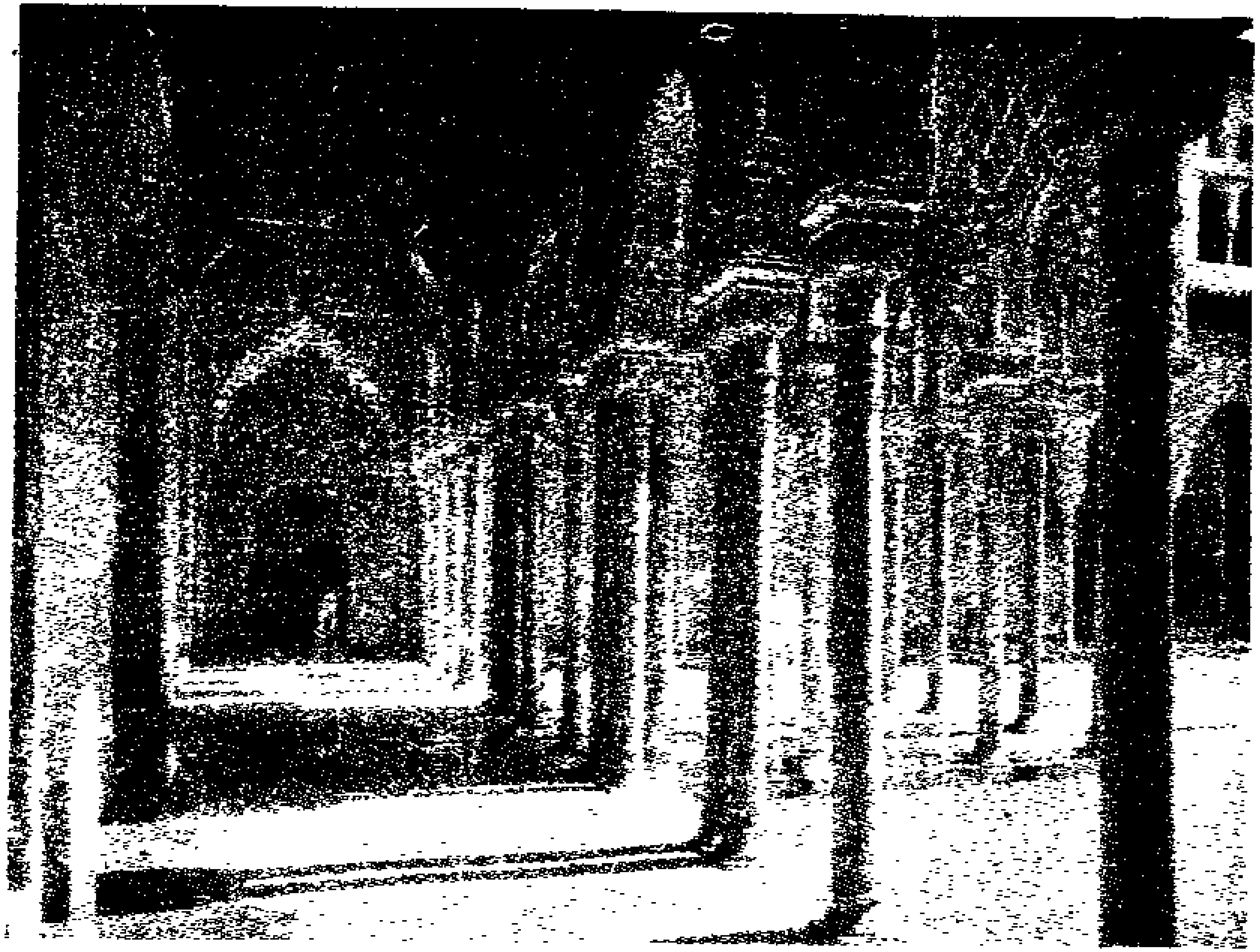
حصل الطليان على أوعية الادوية البراقة من فلنسية مركز انتاج هذا الخزف الاسلامي في الغرب حيث كانت تصنع أشكال من أبدع ما وجد منها في العالم أحياناً بناء على طلبات وتوصيات تجار أجانب كانت شعاراتهم تنقش عليها . وفي (شكل ٢٩) يظهر طبق مطلي بالاصفر والازرق البراق صنع في فلنسية في القرن الخامس عشر لأحد أفراد أسرة (دغلي اغلي Degli Agli) من فلورنسا ، وقد نقش عليه شعارها . إن الخزف الاسباني البرّاق نجح كثيراً وأثار غيرة ايطاليا حتى أن الفخّارين المحليين عرفوا كيف يضيئون نماذج عهد الرينساس المأثورة بنور لا ينطفيء وباسلوب يناقض تماماً التقليد المتبع قبلاً . وفي غبيّو Gubbio وهي مركز مشهور حيث كان يعمل الصانع الاعظم « جيورجيو أندريولي Giorgio Andreoli » بقيت خزفياته ذات البريق الذهبي والاحمر نسيج وحدها سواء في ايطاليا أم الشرق

في مفتتح القرن السادس عشر أخذ نظام الفن الخزفي القديم يعتوره التغيير ،



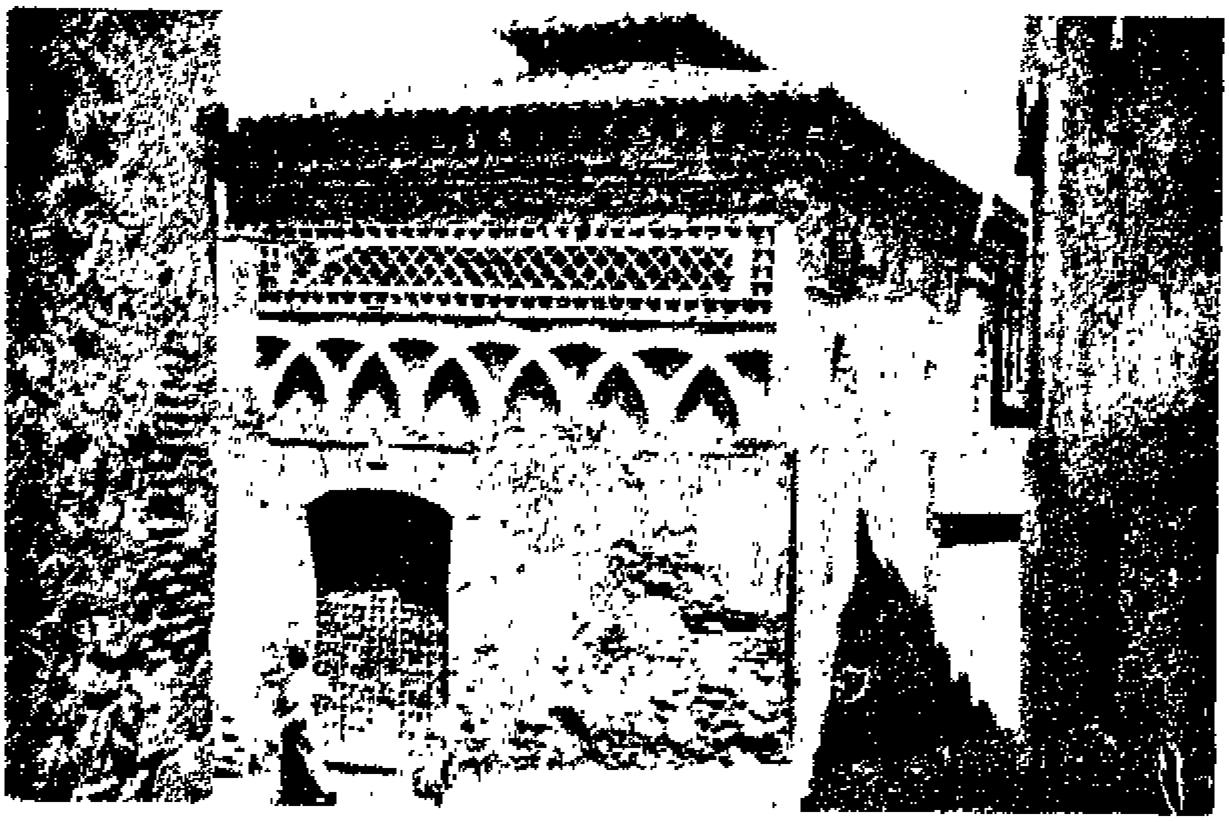
غرناطة : حديقة جنة العريف

اسبانيا

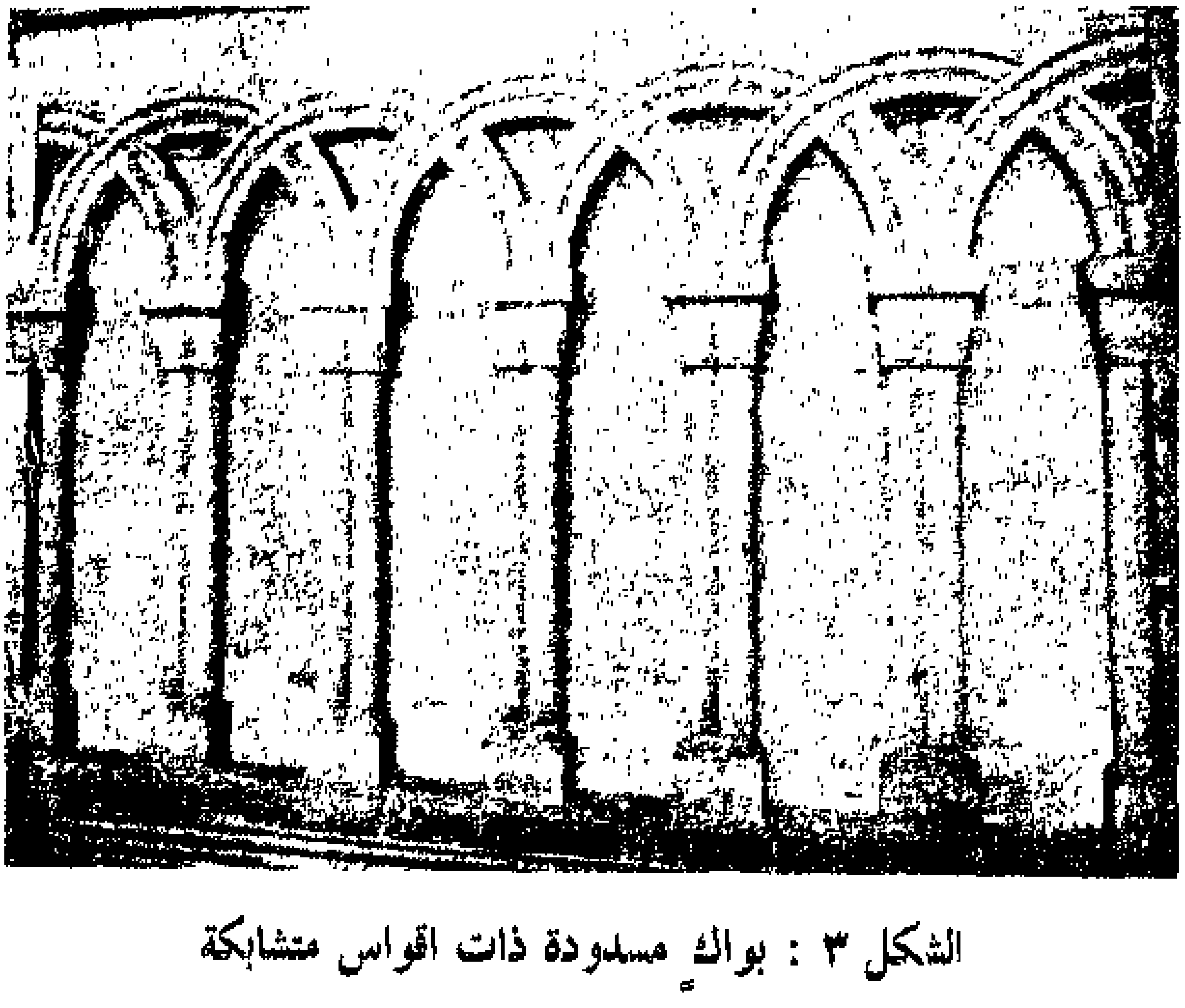


الشكل ١ — الحمراء

رواق في بهو السباع (التصوير ارخيف ماس)



الشكل ٢ : كريستو دلالوث (طليطلة) .

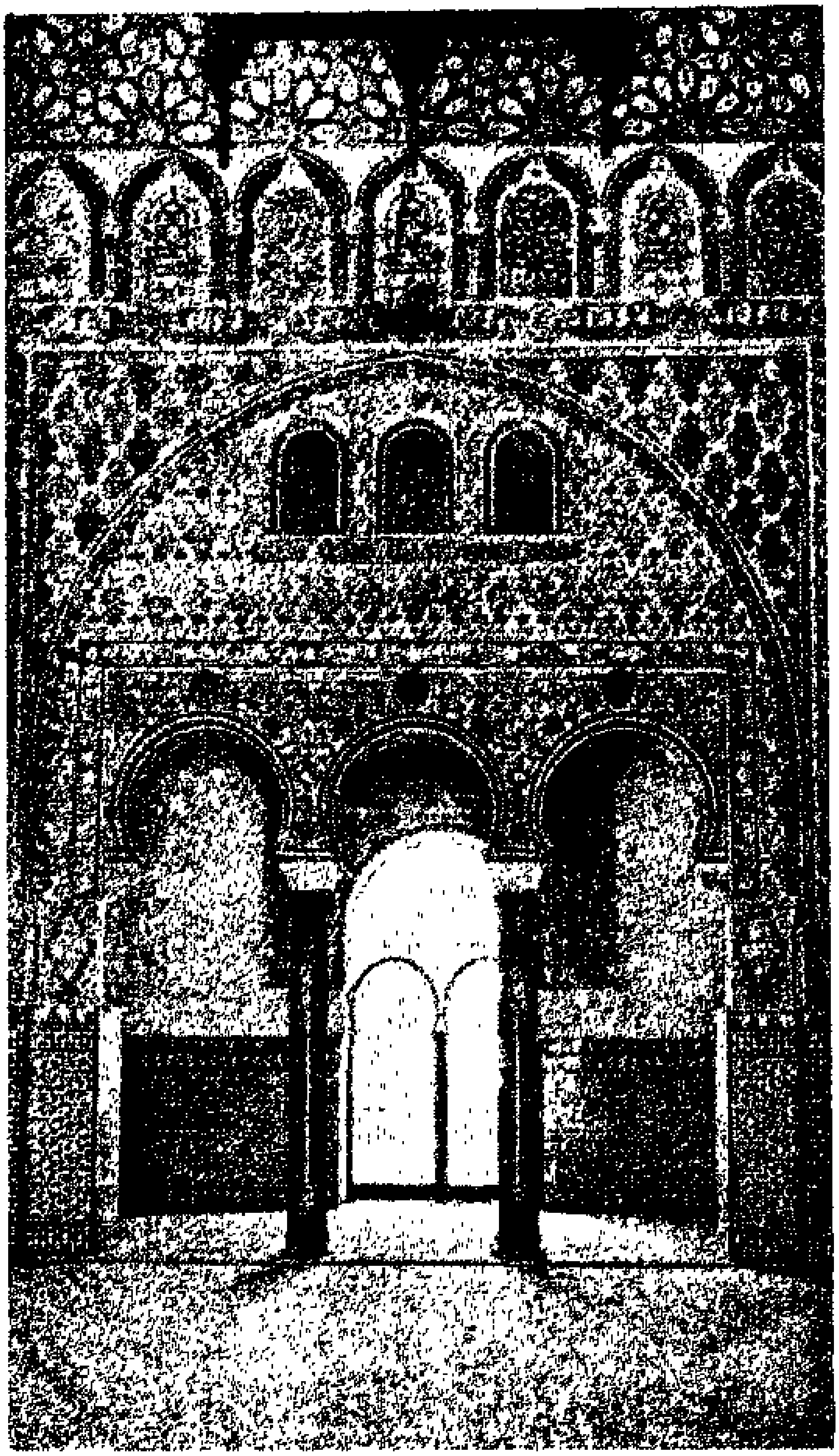


الشكل ٣ : بوائك مسدودة ذات اقواس متشابكة

(بيعــة درهام *Durham*)

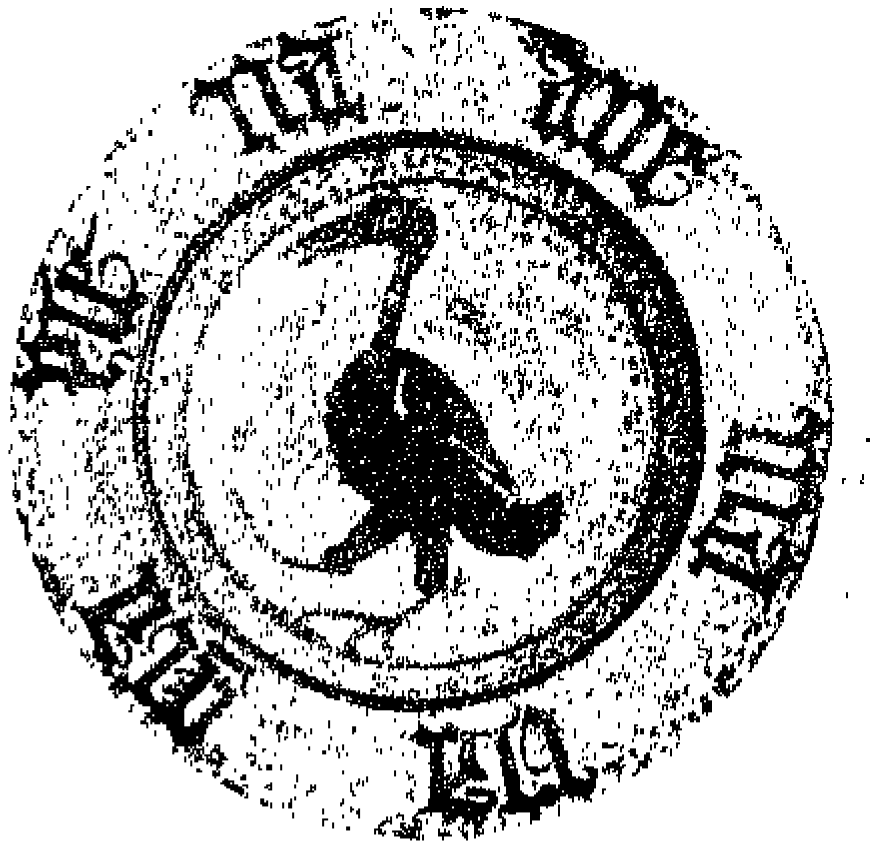
الشكل : ٤ البناء المدجّني الأجرّي

(برج سان جيل : ساراكوسا Torre de San Gil. Saragossa)

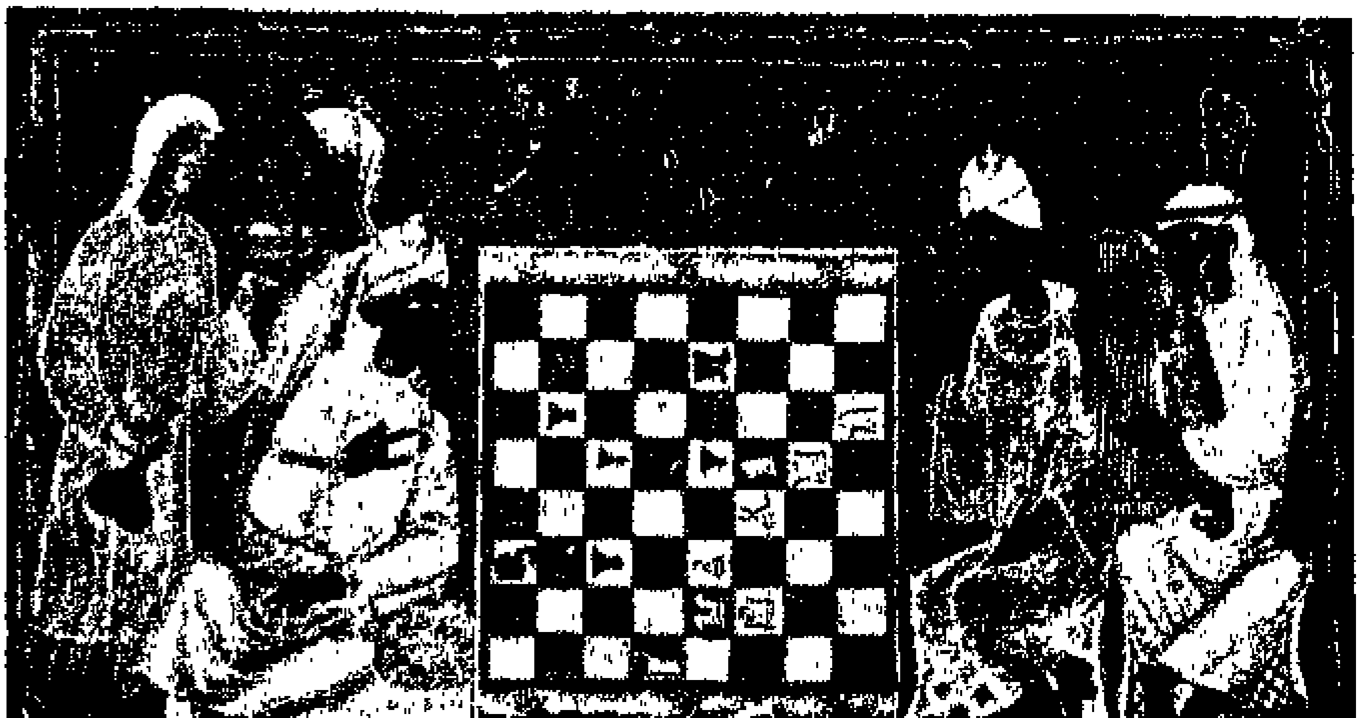


الشكل ٥ : القاشاني الملون في اسبانيا

بهو السفراء في القصر (الكازار)



شكل ٦ : صحفة اسبانو مراكشية يُرى فيها عبارات مسيحية
اڤي . ما . ريا . غرا . پلي . ثا (تصوير ارخيف ماس)



شكل ٧ : مسألة شطرنجية من مخطوط الفونسو الحكيم
(الأسكريال مخطوطة رقم ١ و ٦ رسم ٢٢ آ ، من القرن الثالث عشر)

الحروب

الشكل ٨ : الحروب الصليبية بوصفها حروباً مقدسة

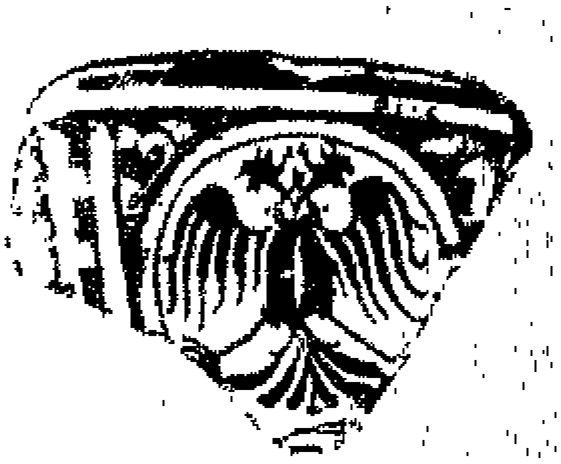
تاج باب نورماني في فوردنكتون (دورسيت Dorset) يمثل تدخل القديس جرجس في معركة انطاكيــة

الشكل ٩ : عمارة عسكرية اسلامية

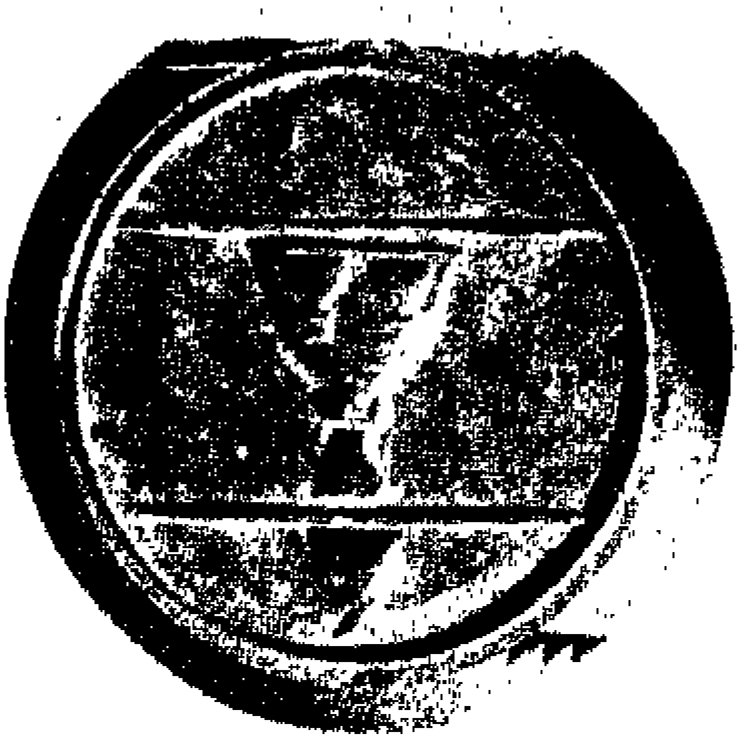
قلعة حلب من المدخل الرئيس مع الباب الكبير ، بنيت في عصر صلاح الدين الأيوبي

الحروب

زهرة زنبق



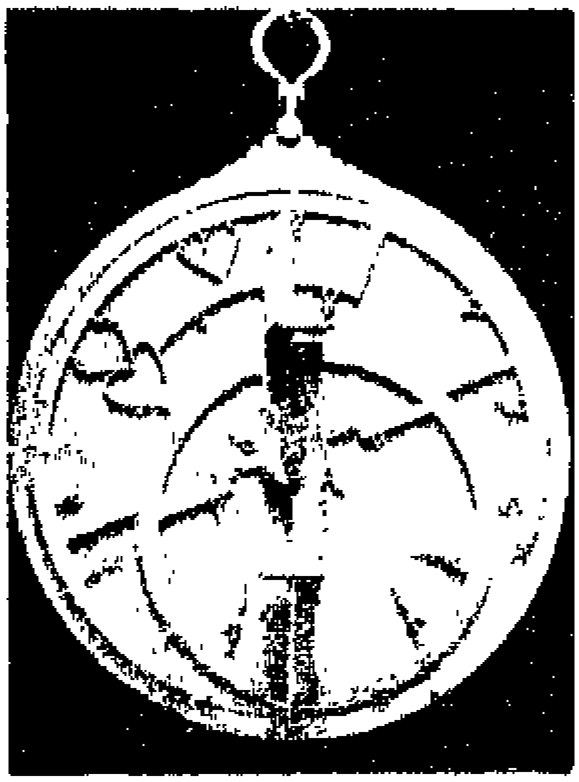
نسر ذو رأسين



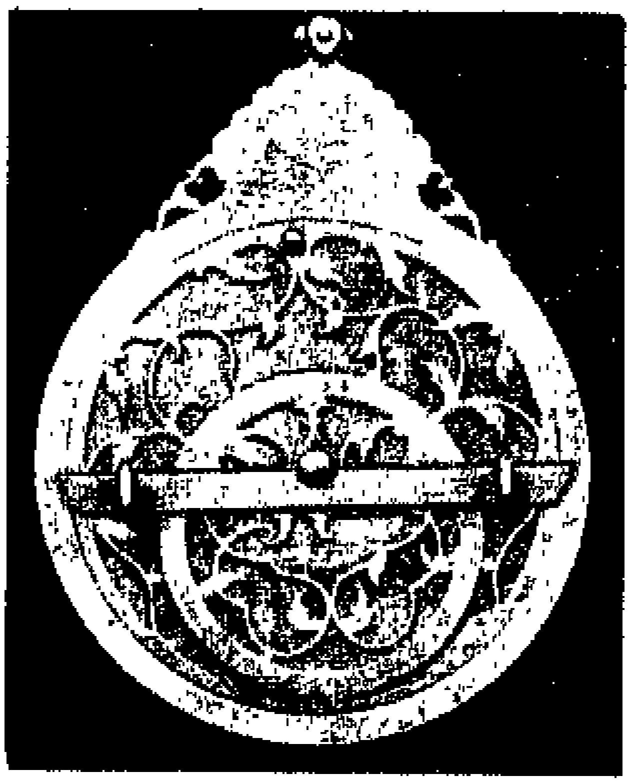
أقــداح

صوالــج

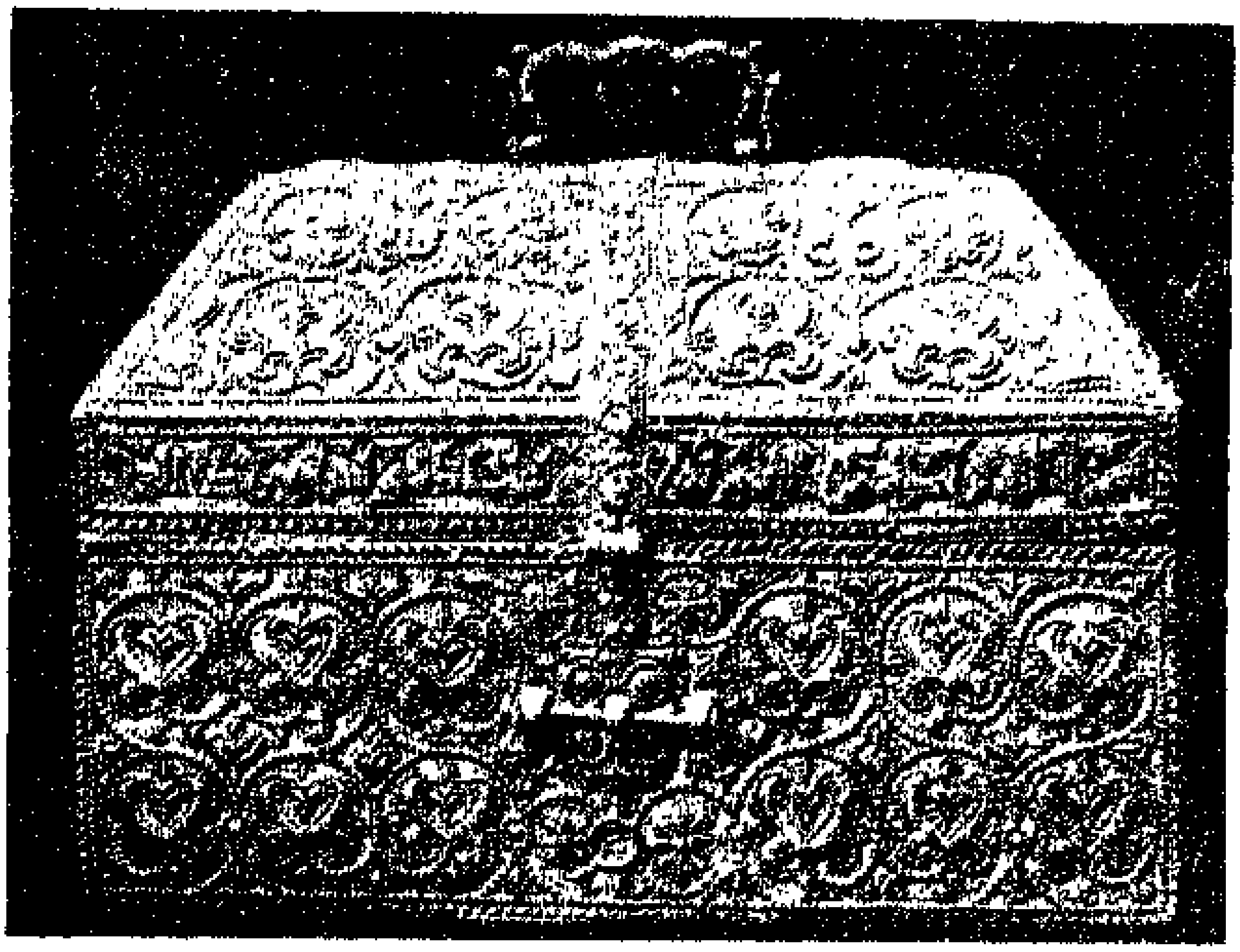
الشكل ١٠ : امثلة من البيارق الاسلامية



الشكل ١٥ : اسطرلاب يعود إلى ١٠٦٦-١٠٦٧
المتحف الارخيولوجي — مدريد



الشكل ١٦ : اسطرلاب
يعود إلى ١٧١٥ ، متحف فكتوريا والبرت



الشكل ١٧ : صندوق مطلي بالفضة
(قرطبة : القرن العاشر كاتدرائية جيرونا — تصوير ارخيف ماس)

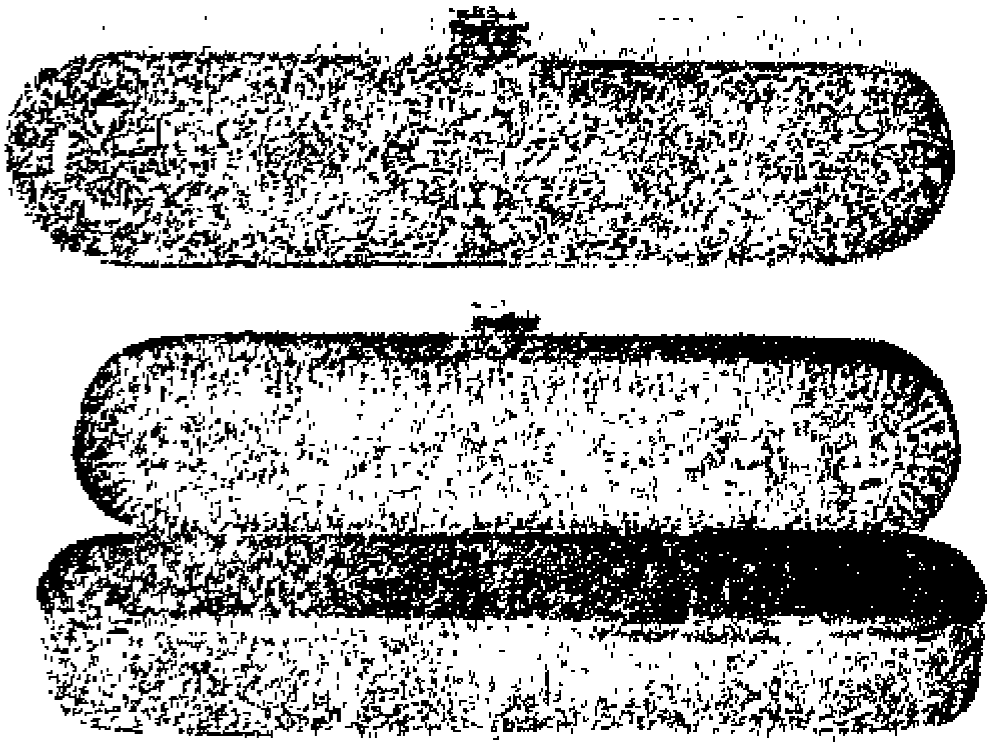
الشكل ١٨ : غريفين في كامبو سانتو بيزا

(حيوان خرافي نصفه عقاب ونصفه اسد : العصر الفاطمي – القرن الحادي عشر)

الفنون ...

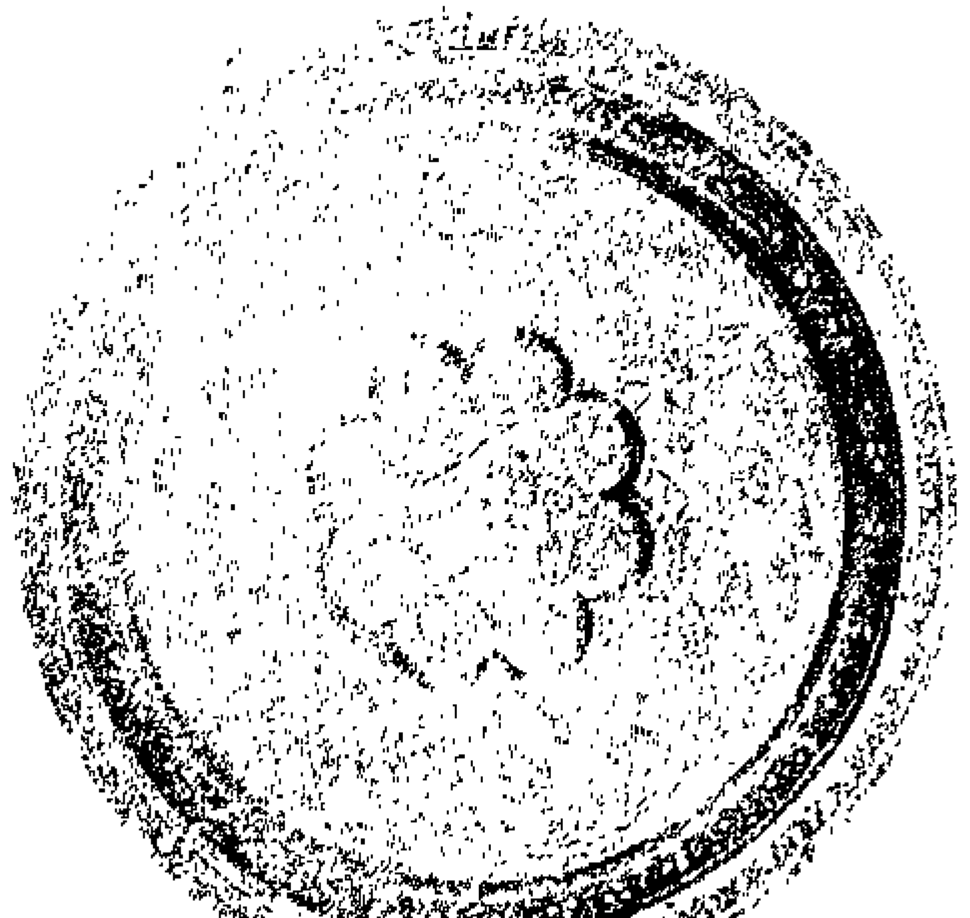
الشكل ١٩ : ابريق نحاسي مكفّت بالفضّة

الموصل — مؤرخ في ١٢٣٢ م (المتحف البريطاني)



الشكل ٢٠ : مقلمة نحاسية مكفتة بالذهب والفضة

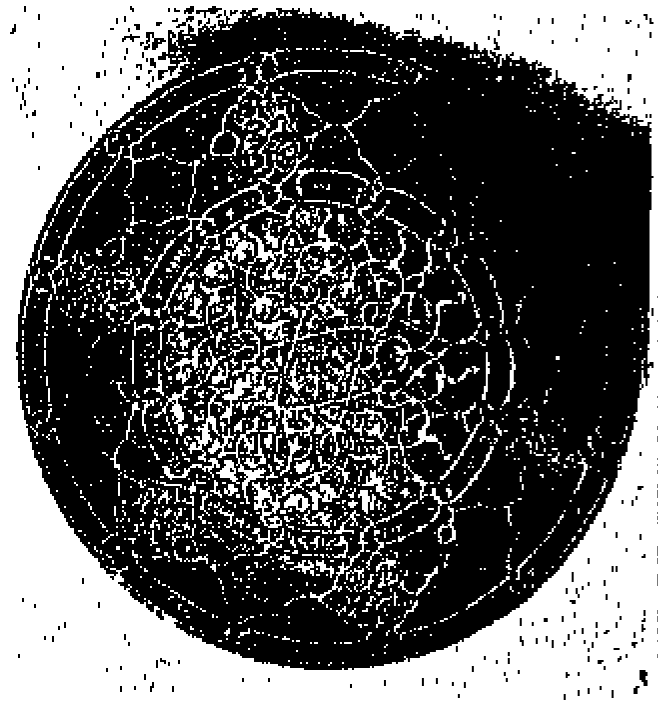
(من مدرسة الموصل مؤرخة ١٢٨١ م – المتحف البريطاني)



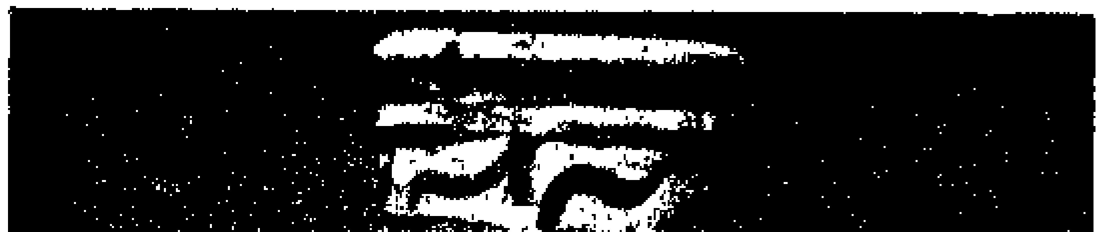
الشكل ٢١ : صينية نحاسية مكفتة بالفضة

(صناعة البندقية في القرن الخامس عشر – متحف فكتوريا والبرت)

الشكل ٢٥: قدح خزفي ملون ومذهب
مدينة الري في القرن الثالث عشر (متحف اللوفر ـ
الاركيف الفوتوغرافي ـ باريس)



الشكل ٢٤: غطاء طاس مكفت بالفضة
(صنع البندقية من يد استاذ فارسي في اوائل
القرن السادس عشر ـ المتحف البريطاني)



الشكل ٢٦: جرّة فاطمية خزفية مطلية طلاءً لماعاً من القرن الحادي عشر
(متحف اللوفر — تصوير الاركيف الفوتوغرافي — باريس)

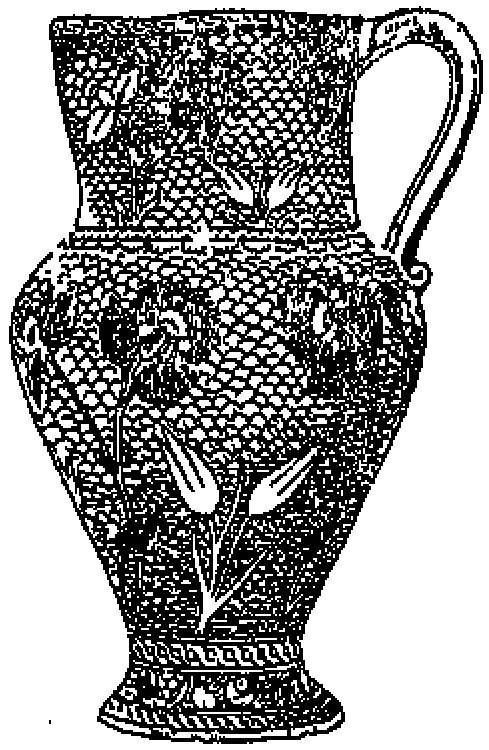
فمن بين الضروب الجديدة التي انتحاهـا ، ضربان متحالفان تحالفـاً وثيقاً نبغا ببطء في آسيا الصغرى وسوريا وازدهرا بروعةلاتدانيهاروعة. كانت الأواني تعمل من الفخار وتغطى بقشرة بيضاء صقيلة وتنقش باللون المعـدني الأبرق تحفٌ بمناظر وصور خضراء وزرقـاء وحمراء غامقة مظللة بالاسود ، وكثيراً مـا كانت مصانع آسيا الصغرى تضيف لونـاً آخر أحمـر يشبه لون الطماطا . ان اكساء الحيطان هو أبرز مـا استخدمت له صناعة هذا النوع من الخزف ، فقد كان يصب مربعات وينقش بنماذج هندسية أو أشكال متكررة ، أو أجزاء كبيرة كاملة بنفسها متفرقة ، لو اجتمعت معـاً لكونت صورة زخرفية كبيرة متقنة كاملة بنفسها . وفي القسطنطينية وبروسّه وغيرهـا من المدن الكبيرة في الامبراطورية العثمانية ، عدة أبنية تبرق حيطانها بهذه النقوش الزاهية .

وفيمـا يلي ثلاثة أمثلـة اختيرت لتكون نماذج لكسي الحيطـان ذي النقوش المتكررة . ففي النموذج الاول (الشكل٣٣)جعل المصمم في وسط كل بلاطة شكلاً اهليلجيـاً حـاد النهايتين وصار يكرر ربع هذا الرسم في كل زاوية ، فبجمع هذه البلاطات إلى بعضها تظهر شرائط بيضاء تمتدُّ متعامدة من قمة الفراغ الذي تزينه حتّى قاعدته . وعلى العكس من هـذا

(الشكل ٣٧) : قمقم خزفي مكتظ بالرسوم — آسيا الصغرى ، القرن السادس عشر (المتحف البريطاني)

التصميم نجد النموذج الثاني (الشكل ٣٤) فهو شكل طبيعي بحت ؛ قوامه سيقان متموجة متوازية تحمل على وجه المناوبة أوراق عنب وعناقيد عنب ثم أزهار اللوز . ولكن هذين المنحيين احدهما هندسي والآخر طبيعي نجدهما مجتمعين في النموذج الثالث (الشكل ٣٥) الذي أضيف اليه نقش شبكي لأوراق الاقنْتا acenthus الدقيقة تتخللها زهرات هذا النبات . إن نقشاً على هذا المنوال البسيط المؤدي بالاخير إلى زخارف معقدة تتجلى فيها عبقرية بارعة في حسن التأليف والنظم بين الرسوم المختلفة بعضها عن بعض انما هو الطابع المميّز لهذه المدرسة ، ومنها نرى كيف أن المصممين المسلمين كانوا يبتدعون الآراء الزخرفية ابتداعاً . إن اللوح الجميل في (الشكل ٣٦) يتجلى فيه النوع الثاني من الزخرفة الخزفية ، وهي قطعة كبيرة جداً كاملة النقش والزخرف ، مثال رائع للصناعة الدمشقية بالالوان الازرق ، والاخضر الارجواني ، التي لا تعكس بريقاً ، وهذا ما يميّز السلعة السورية منها عن التركية .

احتذت الخزفيات التركية والسورية الحذو الفني نفسه الذي استخدمتاه في صناعة الكاشان ، واتخذت الزخارف نفسها في الصحاف الجميلة ، والجفان ، والكاسات ، والآنية المختلفة الانواع . إن القمقم الرفيع الذي يرى في (الشكل ٣٧) المزّين بخليط عجيب من الغول



(الشكل ٣٨) : ابريق بنقوش خزفي من دمشق ، القرن السادس عشر المتحف الا شمولي اكسفورد

والطيور والوحوش ، اونها أبيض على أرضيـة خضراء تفاحية . انمـا هو أصدق مثال لشكل متمايز نجد فيـه مسحـة من العناصر الغابرة . فالظلال الحمراء التي ترنّق مجموعة الالوان هي ذات أصل تركي . ولم يكن الاحمر يظهر دائمـاً في القطع المعمولة في آسيا الصغرى ، على أنه لم يكن يوجـد في القطع السورية قط .

ان اعظم ما يسترعي الاعجاب من العناصر الزخرفية المستعملة في هذا النوع من الفخـار هو بدون شك الاشكال الزهرية ، كالتي ظهرت محتشدة بلـوح دمشقي (الشكل ٣٦) حيث تجد زهر الخزامى ، والورد ، والنرجس ، والسوسن وزهر اللوز تبـدر من وعائين بديعين بحشود رائعـة ، وتصوير متقن . كان الزهر يرسم دائماً باتقان عجيب وبأحساس التأنق بحيث أن دقة تفهم رساميه للطبيعـة لن يتردى في أي وقت إلى صور جامدة . كانت بلاد فارس البلاد التي أخذ المصممون عنهـا العناصر الزهرية وتعلموا كيف يرسمونها رسماً جميلاً فاتناً ولدينا في (الشكل ٣٨) قطعة من الشغل الدمشقي الجميل تجد فيهـا تأثير الاسلوب الفارسي وهي ابريـق مزخرف بالخزامى والورد على أرضية زرقاء مرقطة ، يقدّ برسمه الدقيق وألوانـه الحيّة ، نسيج وحده بين التحف .

ومن بلاد فارس حصل الغرب — عن مسارب تركية وسوريـة في أغلب الاحيان — على عدة نبتات أزهار شاع زرعها في حدائقنا الآن . هذه الازهار لم تكن معروفة لدى اوربا إلى زمن بعيد إلا من الخزفيات والفخاريات المستوردة من الشرق الاسلامي . كان أول من جلب زهر الخزامى إلى الغرب هو السفير الامبراطوري إلى القسطنطينية بوزبك Busbecq في حوالي منتصف القرن السادس عشر .

وفي سوريا حيث كان يوجد افضل المواد الخام الصالحة للزجاج التي استغلت منذ الزمن القديم ، تقدم المسلمون بمنحى جديد مبتكر في زخرفة الزجاج ترى

ظاهرة في ما لا يحصى من القوارير والكؤوس والصراحيّات وغيرها من الآنية المنقوشة برسوم الاشخاص والزخارف الهندسية بالمينا الملوّنة ، والمحلاة في أغلب الاحيان بالذهب . إن بعض النماذج المحلاة بأساليب تذكرّنا بانواع معينة من الخزف الفارسي والعراقي ، يظنّ لأسباب فنيّة أنها أقدم تاريخاً من كل ما لدينا ؛ ربمـا كانت من صنع أساتذة عراقيين هاجروا إلى سورية في غضون غارة المغول الاولى وأسسوا صناعتهم هناك حيث ازدهرت بشكل لا نظير له خلال القرن الرابع عشر حتّى حاق بها التلف عندما اجتاح تيمورلنك سورية في ١٤٠١ م .

ان الكأس في (الشكل٣٩) منقوشة بشريطين زخرفيين أفقيين وبينهمـا امير جالس على عرش بحاجبين كل على جانب ، انما هو مثال للموضة السائدة في آخر القرن الثالث عشر ، يشعّ منه سناء المينـا الحمراء والبيضاء الذهبية . لا بدّ وأن هذه الكأس قد جاءت اوروبا بعد أن تمّ صنعهـا مباشرة ، لأنها استعملت كأساً كنسية بعد تنزيل قاعدة عريضة وساق ممشوقة كلها من الفضة المذهبة ، مزخرفة زخرفة ثقيلة بالحفر المسمى repoussé على طراز القرن الرابع عشر الفرنسي ، مما يدل على انهـا كانت ذات قيمة عظيمة . ومن وثائق ذلك الزمن يبدو ان الزجاج السوري كان ذا شأن واي شأن في اوربا النصرانية اثناء هذه الفترة . ونجد في قائمة تحف الملك شارل الخامس الفرنسي ١٣٩٧ م ، ثبتين بهذا النوع من الآنية الزجاجية بوصف واضح جداً :

« ثلاثة كؤوس من زجاج منقوشة من الخارج بصور على الاسلوب الدمشقي
« سلطانية مسطحة من زجاج منقوشة على الاسلوب الدمشقي (١٥) » .

وثم كأس دمشقية اخرى في المتحف البريطاني لابد وانها،صنعت لنصراني

---

١٥) وهذا نص العبارتين بالفرنسية القديمة :
Trois potz de voirre ouvré par dehors a ymages à façon de Damas.
'Ung bassin plat de voirre paint à la façon de Damas.

بصورة خاصة ، لأنها تظهر صورة العذراء والطفل والرسولين بطرس وبولص مع كتابات لاتينية . في القرن الخامس عشر حول الزجّاجون البندقيون الذين اشتهر امرهم في كل اوروبا منذ القرن الثالث عشر ، كل اهتمامهم إلى الاساليب الشرقية ، وتمكنوا من امتلاك ناصية نقش المينا بشكل لم يعد معه وقفاً على المسلمين . أخذ هذا الفن ينتشر من البندقية إلى إلى مراكز اوروبية اخرى ويبرز بمبتكرات جديدة . فقوارير الكحول الزاهية الالوان ، التي شاعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، انما هي أنسالٌ شوهاء للابداع والدقة الاسلامية في القرون الوسطى .

الشكل ٤٤ : مصباح زجاجي مكفت صنع سوريا ، القرن الرابع عشر – متحف الفن العربي بالقاهرة

ان تقاليدهم النماذج الشرقية، وإن لم يخلُ من طرافة سواء في جمال الشكل أو دقة النقش ، لا يمكن أن يضاهي بالأصل قط . ومن أمثال هذه القطع ذات الأعناق الطويلة الكأس المبيّن في الشكل(٤١) والطأس الدقيق الصنع في الشكل (٤٢) اللذين ينهضان انموذجاًصادقاً لكؤوس المائدة الاسلامية ، فالكأس مزيّنة بجامات وكتابات، ومزخرفة بالنقوش المكفتة على شكل شرائط أفقية ، وعليها اسم أمير من خاصّة الكامل سيف الدين شعبان أحد سلاطين المماليك في مصر العام ١٣٤٥م . أما السلطانية ، فشكلها شبيه بالنموذج السابق وهي مكفتة بالاخضر والازرق والاحمر والابيض ومموهة بماء الذهب في مواضع . هذه التحفة الجميلة ذات

شكل غير مألوف ، ولا اسم عليها خلا عبارة « عز مولانا السلطان » .

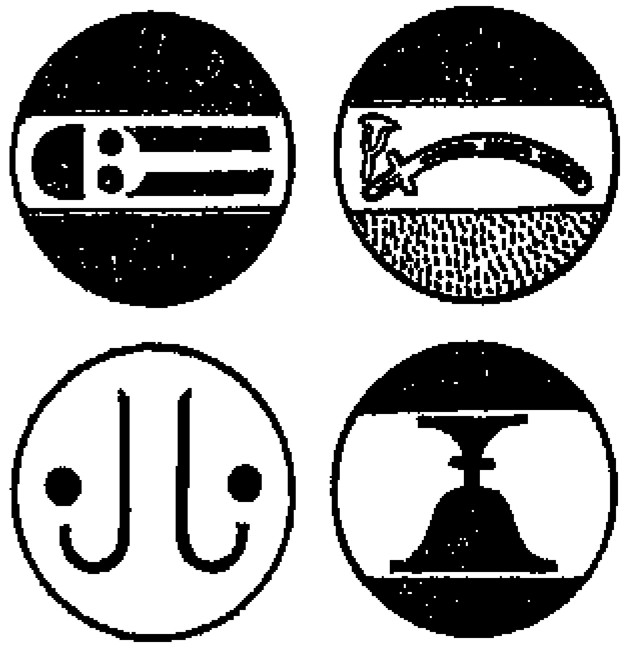
إن أروع ما تفتّقت عنه قرائح الزجّاجين السوريين هي المصابيح الزجاجية او بالأحرى أوعية المسارج والمصابيح حيث كانت توضع في أوساطها مسارج ثابتة بأسلاك تتصل بحافاتها وهي معلقة بثلاث سلاسل او اكثر إما من الفضة او الصفر، تتدلى هذه السلاسل من عرى صغيرة على الجوانب. كانت هذه المصابيح تنير عتمة عدة مساجد عظيمة بضوء يشبه ما يشعّ من اللآلىء . هذه الأوعية مزدانة عموماً بنقوش شريطية حافلة بالجامات التي تتخللها أغصان واشكال نباتات . وترى سطوح بعضها قد حفلت بالازهار والرياحين كالحرير الديباج كما في (الشكل ٤٤) وهناك مسرجة اخرى (الشكل ٤٠) تمثل هذا المنحى ، ترى فيها درعاً عليه شعار الواهب الذي أوقفها على مسجد لا يعرف اسمه .

كثيراً ما يأمر نبلاء المسلمين — متبعين بذلك السنة القديمة — بنقش رسوم شعاراتهم على ممتلكاتهم . إن استخدام هذه الرسوم كان ذا تأثير على تطور نقش الشعارات في اوروبا الغربية فأصبح علماً مستقلاً منظماً له قواعده ومصطلحاته الغريبة الخاصة في أبان الحروب الصليبية ، ومنها المصطلح الدال على الازرق (أزور azure) فهو مشتق من الكلمة الفارسية التي تطلق على الحجر الازرق المعروف باللازوَرد Lapis Lazuli . هنالك صلات أخرى بين صفات الشعارات الغربية والشعارات الشرقية ، كصورة النسر ذي الرأسين الغريبة التي كان أول ظهورها في آثار الحثيين (١٦) . فأصبحت شعار سلاطين بني سلجوق في أوائل القرن الثاني عشر واقتبسه أباطرة الدولة الرومانية المقدسة في القرن الرابع عشر واتخذوه لهم شعاراً .

---

١٦) ازدهرت الامبراطورية الحثية في آسيا الصغرى ، في حوالي منتصف الالف الثاني قبل المسيح . (المعرب)

كانت الشعارات الاسلاميـــة تنقش على دروع إمـــا مستديرة كما في المصباح (الشكل ٤٠) وإما مدببة النهاية كما في الشعار المنقوش على القارورة في (الشكل ٤١) . فضلاً عن هذا فانّ الطيور الرمزية والوحوش كالنسر الشائـــع جداً والاسد الذي اتخذه الظاهر بيبرس سلطـــان المماليك شعاراً . كان ثم نماذج عديدة واخرى ذات أشكال مختلفة لبعض كبار رجال الحاشية



الشكل ٤٥ : شعارات اسلامية اربعة (سيف ، قدح ، صوالج وأكر ، مقلمة)

كحامل الكأس ورئيس الصوالجـــة ، وبعض القادة العسكريين ووزراء الحرب هذه الشعارات التي يحملونهـــا بحكم وظائفهم . ففي (الشكل ٤٥) ترى بعض هذه النماذجُ جمعت معـــاً . وانك لواجد شبهـــاً واضحاً بينها وبين كأس القربان والصوالج . ولكن معنى الرسم الاخير من المجموعة ظلّ مدة طويلة لغزاً محيّراً . لقد ظُنّ حينـــاً انه الاثر الوحيد الباقي من الكتابة المصرية الهيروغليفيـة القديمة في الفن الاسلامي . أمـــا الآن ، فقد استقرّ الرأي بانهما رسمـــان تخطيطيان لمقلمة تُظهر التجاويف الداخلية كـــا في (الشكل٤٢) .

إن الدرع المدبب الرأس على الزجاجة الطويلة يظهر كيف أن هذه البدعة الخصوصية (النسر) تكون احياناً مصحوبة بالشارة الرسمية . ان (الرُنـــوك) الاسلامية ذات ألوان زاهيـــة دائماً إذا كانت مواد النقش وألوانه تسمح بذلك ، لان ألوان النبيل هي جزء مهم من شعاره .

إن الافتنان في صنع الاقمشة الفاخرة بايران وسوريا ومصر — وهو الفن

الذي سننتقل إلى الكلام عنه الآن — كان قد وصل شأواً بعيداً في ميدان الاتقان والتقدم عندما استولى العرب على البلاد . ففي البلاد المتاخمة للامبراطورية البيزنطية كانت ثمّ مراكز نسيج مهمة تنتج أقمشة حريرية ذات أصناف عجيبة ممتازة تتحد بأشكالها ونماذجها مع عدة عناصر ساسانية أخذها الصناع المسيحيون عندما شرعوا يبارون مهارة جيرانهم . مع ان الاكتساء بالحرير كان قد حرّمه الرسول (١٧) ، فان المسلمين لم يقتصروا على تشجيع المصانع الحريرية التي كانت موجودة بل صاروا يُنشئون مصانع اخرى جديدة أينما حلّوا . ان اهتمامهم ورغبتهم في هذا الترف المحرّم جعلهم يغرقون فيه حتى لم يعودوا يشعرون بحياء أو خجل فحصلوا على مركز قيادي في هذه الصناعة خاطفة وسيطروا سيطرة تامة على تجارة الحرير في العالم الوسيط . يدل على هذا أسماء أقمشة ومنسوجات عديدة عرفتها العصور الوسيطة ، والمصطلحات التجارية التي ظلّ بعضها حياً في مجال الاستعمال حتى يومنا هذا . هذه المصطلحات تعيّن لنا الاماكن النائية التي كانت ترد منها مواد مينة امّا لانها البلاد المنتجة وإما باعتبارها الاسواق التي تُستبضع منها لتوزّع إلى انحاء العالم . وعليه فالقماش المعروف في وقت (شوسر) باسم (فوستيان Fustian) مصدره مدينة (الفسطاط) اول عاصمة اسلامية في مصر . أما المنسوجات التي ما زالت تسمى (دمسكس damasks) فقد جاء اسمها من (دمشق) وهي المركز التجاري العظيم الذي عزا اليه الغرب عدة أشياء تصنع فيه . و (الموسلين Muslin) ، هو mussolina الذي كان يستورده التجار الطليان من الموصل . وحرّف الطليان لفظة بغداد إلى (بلداكو Baldacco) وأطلقوه على المنسوجات الحريرية الثمينة التي كانت تُجلب منها آنذاك ، وكذلك اطلقوا على المظلة

---

١٧) قال الرسول : « هذا محرمان على أبناء أمتي » مشيراً إلى الحرير والذهب . (المعرب)

الحريرية التي كانت تُرفع المذبح فوق في عدة كنائس ، اسم (البلداجينـو baldachino) . وعُرفت في أزمنة متأخرة الثياب الواردة من غرناطـة باسم (كرنادين grenadines) في أسواق أوروبا حيث كانت السيدات يشترين كذلك القماش الايراني المسمى بالتافتة ويسمينه taffeta .

إن (حيّ العتّابية) في بغداد ، حيث كان يسكن نسل(عتّاب)،ابن حفيد أحد صحابـة الرسول ، اشتهر في القرن الثاني عشر بنسيج خاص قُلّد في اسبانيـا وعرف هناك باسم الحرير (الأتّابي) . وعرفته فرنسا وايطاليا باسم (تابيس tabis) واشتهر أمره باسمه التجاري هذا خلال اوروبا كلهـا .

في يوم ١٣ تشرين الاول ١٦٦١ الموافق يوم الاحد (يوم الرب) ، ارتدى مستر بيبايس [١٨] ، سترته الحريرية العتابية بشرائطهـا المذهبة غير مدرك اصول هذه الكلمة العريقة . وفي السنة ١٧٨٦ حضرت الآنسة (بيرني) حفلة ميلاد ملكية في وندسور مرتديـة فستانـاً من العتّابي الليلاكي ، وهو صبغة معروفة في بلاد فارس باسم (الليلق) . وقد انتقـل إلى الغرب مع الشجيرة المزهرة المسماة بهـذا الاسم . هذه الحرائر الجميلة المقوعة بالماء ، بطلت موضتهـا الآن ولكن « عتابيّاً » بُنّيـاً وأصفر ، مـا زال (يلبسه) صديقنا القطّ المعروف باسم« القطّ العتابي tabby cat [١٩] » .

ومع وجود قطعة من الحرير في برلين كتب عليهـا اسم الخليفة هارون الرشيد الروائي فالاقمشة الحريرية المنسوبة إلى بغداد قليلة جداً . وثمّ قطعة قطعة محفوظة في كنيسة القديس ايزيدور في مدينة ليون (الشكل ٤٣) فيهـا

١٨) *Samuel Pepys* ١٦٣٣ – ١٧٠٣ . مرب انكليزي وكاتب مذكرات . مذكراته الشهيرة عثر عليهـا بين مخلفاتـه في مكتبـه ١٨١٩ . وتحوي تفاصيـل دقيقة جداً لحالة انكلترا في ذلك العهد المسمى عهـد الاستقرار . (المعرب)

١٩) انظر جي . لوسترانج « بغداد في اثنـاء الخلافة العباسية » اكسفورد ١٩٠٠ (المؤلف)

كتابة تدلُّ دلالة قاطعة بانها صُنعت في بغداد ، صنعها استاذ اسمه « أبو نصر [٢٠] » الاسم الذي يظهر في خطّ متقطع مشوّه في المحل المخصص لوضع اسم الصانع . يمثل هذا النموذج النسيج الاسلامي الاول الشائع في حوالي نهاية القرن العاشر بألوانه المؤلفة من الاحمر والاصفر والاسود والابيض ، وبرسومه من مختلف الوحوش والطيور والزخارف النباتية التي ورثت عما غبر من الفنون ، كلها رُسم داخل سطوح دائرية وحواليها . كان ثمّ عنصر دائم الوجود هو صورة الفيل ، ربما مصدره الهند . ظهر هذا الحيوان في منسوجات ايرانية يعود تاريخها إلى ما قبل هذا الزمن بعض الشيء . ولقد اكتشف قطعة منها قبيل بضع سنوات في كنيسة احدى القرى قرب (كاليه) وهي احدى التحف الثمينة التي يعتزُّ بها متحف (اللوفر) . كما وجدت هذه الصورة أيضاً على أقمشة بيزنطية مقلدة عن المنسوجات الفارسية ، منها القطعة الحريرية الفاخرة التي بقيت في قبر الملك شارلمان (بآخن)

في اوروبا زاد الطلب على الاقمشة الحريرية الفاخرة زيادة سريعة بتقدم التجارة مع الشرق وأخذت الشفوف والحرائر الرقيقة الآتية من البلاد الاسلامية تجيء بكميات بلغت من الوفرة إلى الدرجة التي رأى الاقتصاد الاوروبي في هذه الصناعة الرائجة مصدر ثراء لا يستهان به ، فأنشئت معامل نسيج في مختلف المراكز التجارية ، وبدأت تزاحم مزاحمة جدية المعامل الشرقية والاسبانية . ان المحل الذي استقى منه الصناع الطليان الأول أسرار الصنعة وأخذوا عنها النماذج والاشكال ، هو بالدرجة الاولى جزيرة صقلية حيث كان الفاتحون المسلمون قد أسسوا في القصر الملكي ببالرمو معمل نسيج مشهور بقي مزدهراً حتى عادت الجزيرة إلى الحكم المسيحي ايام

---

٢٠) توهم المؤلف في قراءة النص فهو ابو بكر وليس ابا نصر كما هو واضح من الرسم مكبراً . (المعرب)

النورمان . ففي غضون احتلال النورمـــان للجزيرة اشتدّ أزر المدرسة الصقلية بالاحتكاك مع الاساليب الشائعــة البيزنطية ووصلت اليهـــا عندما أسر عدد من الحيّاك اليونانيين في الخلجان الايجيـــة السنة ١١٤٧ واستُخدموا في مصنع البلاط . مـــا جاء القرن الثالث عشر حتّى كان نسجُ الحرير ، الصناعة الرئيسيةَ في عدة مدن ايطالية غنيـــة ، حيث كانت الاقمشة التي يصعب جداً تمييزها من الاقمشة الصقليـــة التي حاكتهـــا ، تنتج وتصدر بكميات كبيرة .

في القرن الرابع عشر عكست الحرائر الايطالية آثاراً جديدة ، كانت هي نفسهـــا تؤثر في الفن الاسلامي . ويرى في النسيج الحريري الازرق والابيض الموشى بالذهب (الشكل٤٦) فضلاً عن الاسود،وشجيرات النخيل والزخارف النباتية والكتابة العربية وغيرهـــا من العناصر الشرقية الاخرى المألوفة في الصنعة الايطالية لذلك الزمن ، بعض الطيور ذات الطابـــع الصيني . إن فضل ظهورها في اوروبا يُعزى بالدرجة الكبرى إلى الحوادث التي أدت إلى حصول تغييرات عظيمة في الشرق الاقصى . ففي السنة ١٢٨٠ ، غزت الصين قبائل المغول البدوية بقيادة (قوبلاي خان) شقيق(هولاكو)الذي قوّض صرح الخلافة العباسية السنة ١٢٥٨ وأقاموا هناك أسرة (يُوانْ) التي حكمت حتّى السنة ١٣٦٧ ، وكان من نتيجة هذه الفتوح أن خضعت مساحة شاسعة من الارض الآسيوية ، تمتد من بلاد فارس حتّى المحيط الهادي لمدة قرن من الزمن إلى حكم أفراد من الاسرة المغولية الملكية نفسهـــا . ظروف أدت إلى تبـــادل وتداخل عظيم في أساليب مختلف الفنون الآسيوية الشرقية والغربية . ففي الصين برزت جالية اسلاميـة مهابـــة الجانب من المستعمرات التي زُرعت هناك خلال حكم أسرة (تانك) تتخاطب باللغـة العربية ، شأن الاسلام حيثمـــا انتشر . وكان من بين هذه الجالية عدة صناع . إنهم حيّاك متفننون،أصدروا في مراكز مجهولـة أقمشة كانت لها قيمتها في جميع البلاد الاسلامية نسجوها ، بمهارة

التقاليد المتوارثة عن البلاد التي عاشوا فيهـا . كانت أقمشتهم الجميلة مرغوبة من اخوانهم في الغرب ، ومؤثرة في كل مكان عـلى تطور أساليب النسج والحياكة الاسلامية ، ومن ثمّ على حياكة اوروبا الغربية . لقد وصل الينا بعض النماذج النفيسة جداً من المنسوجات الصينيـة في القرون الوسيطة ؛ اشهرهـا وأنفسهـا قطعة محفوظة في (الدانزغ) يبدو انها عملت خصيصاً لسلطان المماليك الناصر محمد بن قلاوون الذي حيك اسمه عليهـا . يرى في (الشكل ٤٧) قطعة حريرية موشاة بالذهب صينية الاصل ذات نقوش مؤلفـة من عدة صور للعنقـاء وشجيرات النخيل . والكتابة العربية على هيئة أشرطة بين خطوط من الزخارف الهندسية المتكررة . وهي شكل ربمـا اشتقّ منه نقش الطير في الشكل الظاهر فوقه .

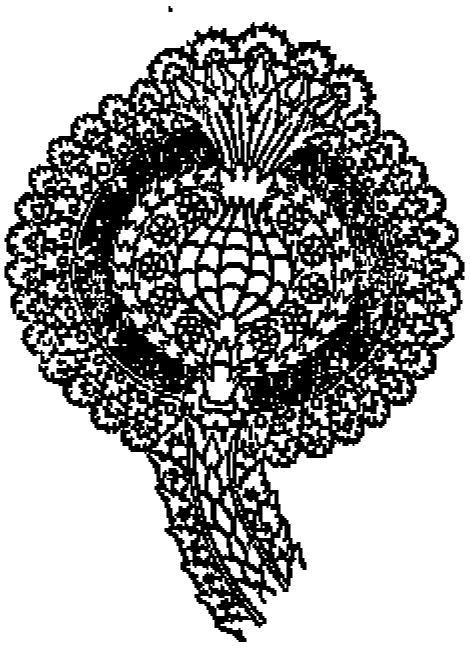
لم يقتصر استخدام الحرير الشرقي للحلل الكنسية على القرون الوسطى ، بل تعداه إلى العصور التي عقبتهـا . فحلّة القداس في (الشكل ٤٨) فصّلت من قماش فارسي من مصنوعات أواخر القرن السادس عشر وبداية السابع عشر ، بنقوش لا تليق قط بخدمـة الغرض الذي فُصّلت لأجله . فكيف يُتسامح بالظهور فيه في المسجد ؟ فقوام النقش بصورة رئيسة صف من الشباب الواقفين مرتدين ثياب القصر ، قابضين على كؤوس وقوارير خمر . صُوّروا واقفين وسط سيقان نباتية رفيعة متسلقة تحمل أوراقـاً وأزهاراً ، كالنموذج الذي احتذاه الفخّارون الاتراك الذين كانوا آنذاك يقلدونهـا تقليداً دقيقاً . وفي الفراغات كان يوجد صور طيور حيّـة مرسومة وفق الخطوط والاساليب ذات الاصول الصينيـة . إن النموذج يعود إلى مجموعة شبيهـة بالنماذج الزاهية التي شاعت موضتها خلال فترة الحكم الصفوي . وثمّ نماذج رائعـة قد تحتشد فيهـا التصاوير البشرية ، مظهرة بعض مواقف من وقائع غرامية تاريخية ، مثـل مقابلة (خسرو وشيرين) أو المأساة الغرامية الشهيرة لليلى

ومجنون . وأحيانـــاً ترصّعهـــا مناظر طبيعيـة رائعـة النقش دقيقته ، من أشجار مزهرة ، وشجيرات يجوس فيهـــا كل أنواع الحيوانات المفترسة والأليفـة كلهـــا رُسمت بألوان واتجاهات ساحرة رائعة .

ان النموذج النقشي الموجود على الشريط الحريري المستخدم لتزيين بذلة القداس يقوم مثلاً على مجموعـة رائعة من نماذج المنسوجات ظهرت في الفترة التي نشط الاتراك والطليـان ونجحوا في تقليد منسوجات بعضهم بعضاً ، حتى كان يتعذّر على الخبراء في أحيـان كثيرة أن يفرّقوا بين المنسوجات ذات الاصل الاوروبي من المنسوجات التي صدرت من الشرق . ومع أن هذه القطعة متأخرة العهـد أوربية الشكل ، فنقوشهـــا تركية من الانواع التي برزت في آسيا الصغرى في فترةٍ ما من القرن الخامس عشر . وقوام هـذه النقوش بأبسط مظهر لهـــا شرائط خاليـة من النقش أو شرائط . مزخرفة تمتدُّ عمودياً بانحناءات متضادة وتتحـد في مسافات فتغطي القطعة بمـــا يشبه الشبكة . في بعض الامثلة توجـد زخارف متقنـة هندسية أُطلقت بين خيوط الشبكـة كما في نقوش البذلة الكنسية . بينمـــا تبدأ من نماذج مشابهة اخرى – من الشرائط عندما تتلاقى . هذا النموذج الاخير أُلحـــق في نسيج حريري فاخر كما في (الشكل ٥٠) بزخرفة الكوبلتي على أرضية قرمزية . اشبكة ثانوية ، يبدّر منهـــا زهر الورد ، والزنبق ، والقرنفل ، والنرجس .

ومن براعم الزهر التي هي العنصر الرئيسي في هذا النقش ، أخذ الطليان عناصر الزهر الموضحة في (الشكل ٤٩) واستعملوا أشباههـــا التامة في قماش المخمـل الذي يعود تاريخه إلى أواخر القرن الخامس عشر كما يُرى في (الشكل ٥١) . وفي القرن السادس عشر أخـــذ الحياك الاتراك والاوربيون وكل فريق يسبق منافسه بالمناوبة على مرور الزمـــن يخرجون عـدة أشكـــال معقدة على الاسلوب الشبكي والبرعمي مكسبين النسيج المخملي الفاخر الذي كان موضة

تلك الحقبة من الزمن ـ الطابع الخاص به الذي أصبح طابعهم لا ينازعهم فيه أحد . من هذه النماذج ألّف وليم موريس [٢١] زخرفة تلك القطيفة النفيسة الموشاة بالذهب التي تألفت فيها ألوان الازرق ، والبرتقالي ، والابيض ، والذهبي (الشكل ٥٢) . وهذه هي المحاولة الوحيدةمنهلإحياء عهد تلك المنسوجاتالانيقة.



الشكل ٤٩ : نقش من نسيج حريري ايطالي ، القرن السادس عشر المتحف الوطني في فلورنسا

أما السجاد الذي هو الآن من ألزم البضائع العالميـة ، فقد ورد إلى اوروبـا من الشرق كحاجة شرقية كمالية للسراة والاغنياء الذين أحلّوه في باديء الامر محـل القيميات التي يصبح اكتنازهـا لا كشيء معد للاستعمال . إن السجاد في الشرق هو من قبيـل التحف النفيسة بنوعيه الناعم الملمس الرخص الوجهمثلالسجاد . والغليظ النسج الكث ذي الخيوط النافرة المقصوصة من السطح بشكل يبدو معه شبيهاً بالقطيفـة المخملية ، فقد كان يُستعمل كأبسطة للنوم أو زينة للجدران فضلا عن استخدامه فرشاً على الارض . ولقد عُلم من صُور السجاد الشرقي الظاهرة في لوحات مشاهير الرسامين الايطاليين أن هذه البضاعة وردت اوربا قبيل القرن الرابع عشر وما لبثت بعدها بقرنين أن أصبحت مادة تجارية مألوفة في الاسواق . ولقد سجـل التاريخ ان الكردينال وُلزي [٢٢] استطاع في السنة

---

٢١) *William Morris* (١٨٣٤ – ١٨٩٦) أديب وشاعر ومفنّن وزخرفي انكليزي مـا زال بعض قطع الآثاث والزخارف والمنسوجات التي ابتدعهـا تحمـل اسمه وتنسب اليـه . (المعرب)

٢٢) *Thomas Wolsey* (١٤٦٥ – ١٥٣٠) وزير الملكين هنري السابع وهنري الثامن ومن كبار الدبلوماتيين الانكليز . (المعرب)

١٥٢١ بفضل المعونة القيمة التي أسداها اليه السفير البندقي أن يحصل على ستين سجادة شرقية لقصره في (هامبتن كورت) . ربما كانت أمثلة مشابهة لما شوهد في لوحات هولبين [٢٣] مما يمكن مضاهاته بسجاجيد لا زالت باقية حتى يومنا هذا ثمّ صنعه في آسيا الصغرى آنذاك . وفي دار (بوتون) بـ (نورثامبتنشاير) توجد ثلاث سجاجيد نافرة الخيوط صُنعت خصيصاً للسر (ادورد مونتاغيو) مع شعار آله وتاريخ ١٥٨٤ حيك على حاشيتها. كانت كالسجاجيد المعروفة آنذاك (وتعرف الآن بالسجاجيد التركية) مزدانة بزخارف هندسية ملونة بالازرق مع تفاصيل ودقائق صفراء فوق أرضية حمراء

وفي القرن السادس عشر رفع صناع فارس فن حياكة السجاجيد إلى مراقٍ لم يصلها من قبل ، فأنتجوا بأعجوبة من أعاجيب العبقرية ، أنماطاً لا تضاهيها أنماط اخرى في سحرها وجمالها . وفي متحف (فكتوريا — البرت) نجد الآن واحدة من هذه الخرائد العجيبة جُلبت من (أردبيل) حيث كانت مفروشة لعدة قرون في مسجد (شيخ صفي) الجدّ الاعلى لشاهات الصفويين. وفي (الشكل ٥٣) جزء من هذه السجادةالهائلةالتي هي أدق ماحاكته اليد، تتألف من ثلاثين مليون عقدة خيط دقيقة ، لكل بوصة مربعة ٣٨٠ عقدة خيط ، وفي الوسط جامة مسننة الحافة تحيط بها طغراءات بيضية مدببة النهاية وكلها مزدانة بزخارف ذات ألوان تأخذ بمجامع القلوب . كان ربع النقش الوسطي يتكرر في كل زاوية من زوايا السجادة المستطيلة الشكل ذات الارضية الشديدة الزرقة المغطاة بأزهار زاهية اللون ، خارجة من فروع ملتوية يقوم في وسطها مصباحان كأنهما معلقان في الفضاء ، يمثلان شكلاً آخر من المراكز الثانوية في السجادة . أما الحافة او الاطار فهو عبارة عن هوامش

(٢٣ *Hans Holbein* (١٤٩٧ — ١٥٤٣) ويسمى بالاصغر تفريقاً له عن سميه الاكبر وهو رسام الماني عظيم له لوحات شهيرة منها اللوحة المعروفة بـ (رقص الموت) . (المعرب)

مستقيمة الخطوط رفيعته ، في داخلهــا دوائر مقرنصة او اشكال اهليلجية مفصّصة ومدببة محتشدة الزخارف كالارضية ذات اللون الانجاصي التي رُسمت تحتهـا . وفي حافة أحد الأضلاع حيك بيت شعر (لحافظ) وتحته نُقشت العبارة التالية بالفارسية :

« عَمَل عبد العَتَبة الشريفة مقصود الكاشاني في السنة ٩٤٦ ﻫ »

ومع وجود سجاجيد أقدم من هذه السجادة ، فقد ظلّت مدة طويلة تبذّ في العراقة والقدم جميع السجاجيد الاخرى ذات التاريـخ ، وفي هذا يجب أن نسلّم بسمو مصدر محلي آخر لسجادة ايرانيــة نفيسة ، وهو متحف (بولدي بيزولي — Museo Poldi - Pezzoli) بميلانو . ذُكر ان حائكها هو غياث الدين جامي في السنة ١٥٢١ .

تعلم الفنانون الاوروبيون من المسلمين حياكة السجاد ذي الخيوط النافرة مستخدمين في اول الأمر السُّدى الشرقيــة التقليدية وبعدها بأزمنــة متأخرة ، اعتمدوا الوسائــل الآليــة البحتة . وقد اعتدنا أن نجد في السجاد والبسط المصنوعة بالآلة — المنتشر عملهــا في سائر انحاء العالم الآن — أنماطـاً مأخوذة من الاصول الاسلامية ، لكنهـا نزوة من نزوات الموضة لا بقيــة من بقايا الانماط التقليدية الغابرة . إن السلف الأقدم للسجاد الحديث كتب له الخلود بجدارة واستحقاق بسبب نسجه المخملي أكثر مما هو بسبب أنماطه وزخارفــه .

عندما ننتقــل من الزخارف التي تكسو السطوح المستوية ، إلى النقوش النافرة ، نجد الحفارين والمصممين المسلمين قد اتبعوا الاساليب والانمــاط التي حكمت فروعــاً أخرى من هذه الفنون الدقيقة . والتفنن في الاسلوب ، ذلك الذي تعوّدناه في صناعة الحفر الاوروبية حيث ان أساليبه وأنماطه التقليدية كادت تكون مجهولة تماماً في البلاد الاسلامية — لا تجد له أي أثر في فني الحفر والصياغة الاسلاميتين ، فهنــا تجد ترديداً لأنماط ونقوش زخرفية شبيهة

او مطابقة تماماً لتلك التي استخدمت في الحياكة والتكفيت والرسم بصورة عامة . أنماط كهذه كانت تستخدم لغايات تزيينية بعيدة كل البعد عن الذوق الاوروبي واستعمالاته . فكانت زخرفة لتزيين الصفحة الاولى من مخطوطة مذهبة ، تصلح في الوقت نفسه ان تكون رسماً لقماش حريري لا بل تكون مناسبة للحفر على المرمر في ظاهر قباب الابنية او على حيطان المساجد . إن حوض الفسقية المرمري في (الشكل٥٥) يرجع تاريخه إلى (١٢٧٧ — ٧٨) المحرَّر باسم « محمد الثاني » سلطان حما — عمّ أبي الفداء المؤرخ ، يُظهر كيف اختار النحات نمطاً من النقش مشهوراً في صناعات متعددة هو منوال متكرر يمتد إلى ما لا نهاية إما على الجانب كحد وكإفريز ، وإما يمتد أفقياً او عمودياً بزخرفة تغطي سائر القطعة.وثمّ زخارف مشابهة عديدة حُفرت في افريز طويل على هوامش ضريح شيخ توفي السنة ١٢١٦م . تبدو في (الشكل ٥٦) وقد حفظت واجهة واحدةمن هذا الضريح النادر في (ساوث كنكستن) أما الباقي فهو في القاهرة . كان التقحيف في القطع المحفورة خلال العهد الفاطمي عميقاً جداً إلى درجة ظنّ انه تثقيب لا حفر كما في الاطار المحفوظ بدار الآثار العربية بالقاهرة (الشكل ٥٤) . والحفر في السقف الخشبي

الكشل ٥٤ : لوح خشبي محفور . مصر في القرن العاشر أو الحادي عشر
(متحف الفن العربي — القاهرة)

(الشكل ٥٧) وإنْ تمّ في صقلية ، لكنه فاطمي الطراز . ومع حسن الأثر الذي تخلّفه هذه الحشيات المحفورة حفراً عميقاً ، ففيها زخارف لشتيت من الطيور والوحوش تجوس بين الاوراق النباتية ، فضلا

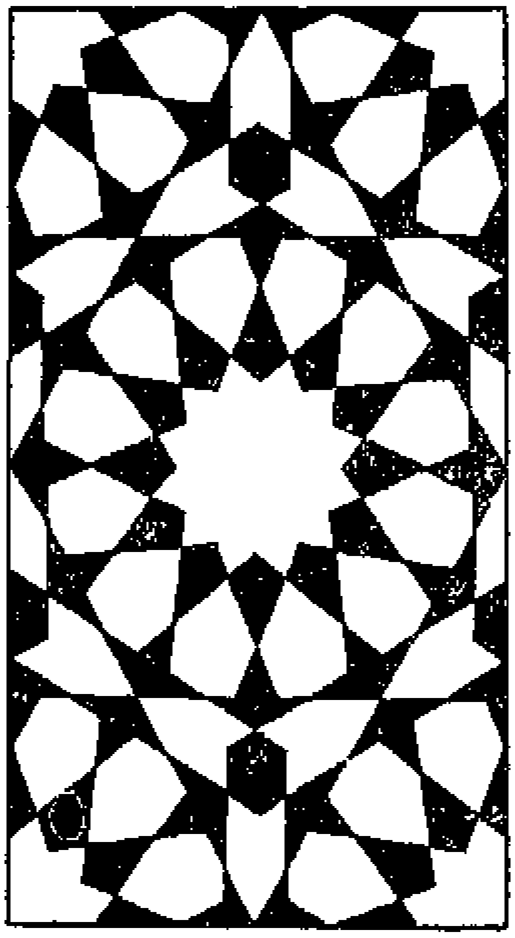
عن صور آدمية ، كثيراً ما تجدها في القطع الفاطمية المصنوعة للبلاط ، او للتجميل الدنيوي حيث ظهرت صورة الآدمي بحرية وجراءة .

هذا السقف يتبع اسلوب البناء الخاص الذي اتخذه النجارون المسلمون ، وهو اسلوب جاءت به اعتبارات عملية وزخرفية في الوقت نفسه . ان الاحوال المناخية جعلت الخشب ذا قابلية عظيمة للتقلص والاعوجاج . وقد أدت ندرة الخشب المناسب إلى تصغير تلك الحشيات إلى أقل فضوة ممكنة وإلى زيادة مقابلة في الأطر التي تشدُّ إزر القطعة الخشبية بعضه إلى بعض .

إن تنويع النقش ومتانة الصنع في هذه القطع الخشبية ، أوصل النجارين المسلمين إلى طريقة فذّة عجيبة في تحشيد وتصفيف هذه الحشيات الخشبية والتأليف فيمـا بينها بشكل زخرفي استلطفه المسلمون ووقع في أنفسهم أجمل وقع ، فأولعوا به وعملوا زخارف من عـدة مضلعات منبثقة من أشغال نجمية . وهو طرز في الزخرفة ربمـا كان من ابرز واعظم ما ساهم به الفن الاسلامي في ميدان فن الزخرف العالمي . ولقد وجد هذا الفن مجال بروزه الاعظم في الاعمال الخشبية وهو المجال الذي لعب دوراً هاماً في تطوّر ذلك الاسلوب ، لكن هذه النقوش كانت ممـا استخدمه أساتذة يشتغلون في غير هذا الفرع من الزخرف . فقد لقي هذا النوع من التصاميم احتفاءً كبيراً من جميع المحافل الاسلامية ، وإذا كان قد تطرّق اليه الانحلال والفساد في الازمان الاخيرة فآض مجرد مناظر هندسية رتيبة مملّة ، فإن أشكالها البسيطة الأولى ظلّت دائماً واسطة فعّالة الأثر لنقل النظام التلويني الذي برّزت فيه العبقرية الاسلامية أيّمـا بروز .

قدّمنا نموذجاً لهذا الاسلوب في (الشكل ٦٠) وهو تأليف بارع لنجوم مدببة الرأس اثني عشرة دُفنت وسط مضلّعات سداسية . هذا الرسم اجتزيء من الرسم (٦١) المستوحى من احدى ملاحظات (ميرزا أكبر) مهندس

شاه ايران في مفتتح القرن التاسع عشر . وكثير من هذه الرسوم محفوظ في متحف (فكتوريا والبرت) . نجد في الرسم الاصلي خطوطاً ودوائر مطموسة خفيفة رُسمت بآلات هندسية رفيعة الطرف فوق الورق. وبعد القياسات الضرورية عمد مهندسها إلى إجراء قلم الحبر الغامق فوق الاشكال التي انتوى ابرازها والمتكوّنة من تلاقي تلك الخطوط الهندسية . هذه القاعدة التي اتبعها ، هي قاعدة مدرسية ربما نهضت برهاناً على تقليدٍ قديم في تلك الصناعة ، مُظهرة كيف أن المصممين الشرقيين كانوا يشرعون بتنظيم تصميم قد ينجز بطرق مختلفة كما شهدت بذلك أدبيات كثيرة بحثت في موضوع هذه بالنماذج [٢٤] .



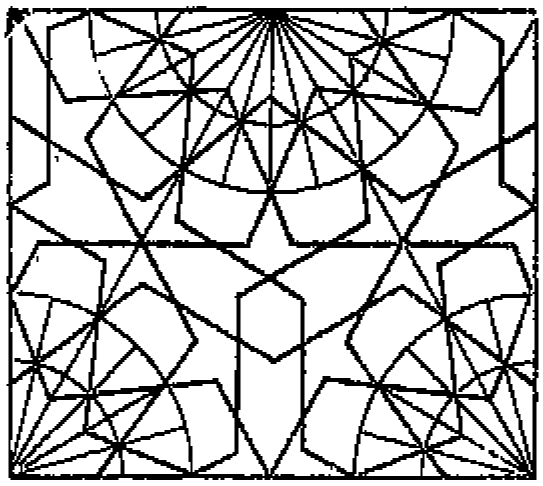
شكل ٦٠ تصميم زخرفي اسلامي .

في الباب ذي الصفاقين المبّين في (الشكل ٥٨) الذي يرجع عمله إلى القرن الرابع عشر او الخامس عشر، تجد المضلعات بدرجة من الصغر بحيث صار في الوسع استخدام العاج فيها بدلاً من الخشب وبذلك كسب الباب جمالاً

---

٢٤) حلل ام. جي . برجوان *M. J. Bourjoin* في كتابه « تشابك الزخارف *Le traite des entrelacs* (ط . باريس ١٩٢٥) نحواً من مائتين من هذه الاشكال انظر الدكتور اي اج هانكن *Dr. E. H. Hankin* « في مخططات رسوم هندسية في الفن العربي » *the Drawing of Geometric patterns in Saracenic Art* (ط كلكتا ١٨٧٩) وفيه شرح ببراعة فائقة بعض أمثلة معقدة جداً من هذه الاشكال (المؤلف)

بديعــاً لا نظير له . انك لتجد في أحد الصفاقين تلك المضلعات وقد حُفرت بأشكال زخرفية نباتية حفراً عمودياً نافراً . وترى الصفاق الآخر قد كُفّت على نظام هندسي . ربما كان كلاهما أثرين متخلفين من منابر شبيهة زخارفها بزخارف ذلك المنبر المحفوظ في متحف (فكتوريا والبرت) الذي أقامــه في جامع القاهرة سلطان المماليك المدعو (قايتباي) ١٤٦٨ — ١٤٩٥ . فهــدم الجامع في القرن التاسع عشر بسبب شق شارع جديد .



الرسم ٦١ : التخطيط الاساسي الذي بني عليه الشكل (٦٠) من رسم (ميرزا اكبر) الفارسي في أوائل القرن التاسع عشر

صنع المسلمون عدة حاجات جميلة كلها او أكثر أجزائهــا من العاج وهي المادة التي كانوا يُجملونها بزخارف محفورة او مكفتة او بنقوش بختــة . وقد تمركزت في القرن العاشر مدرسة لحفر العاج في قرطبة ، وأخذت تشتغل على الاسلوب الذي أفصح عن تجربة سابقة ناضجـــة . ومن بين النماذج الميسورة ، علبة اسطوانية (الشكل ٦٢) مــن كاتدرائيــة زامورا Zamora محفوظة الآن في متحف الآثــار بمدريد ، يحيط بغطائهــا المقبب كتابة تنص بأنهــا عملت في ٩٦٤ للخليفــة (الحكم الثاني) هديــة منه لزوجه أمّ الامير عبد الرحمن . إنهــا أروع مثــال للمجموعة التي تشتمــل على عدة رسوم متشابهة لقد عمل في قرطبة خلال تلك الفترة من الزمن تقريباً وتجده مغطى تماماً بعساليج النخيل ، وبأشكال الطواويس والطيور وما شاكل من الحيوانات . وهنالك تحف أخرى معروضة الآن في دور عاديــات لندن وباريس وغيرهما ، تختلف في نقشهــا عن هذه العلبة ولكنها شبيهة بها من حيث الشكــل والصنعة . فقد حفرت بدوائر مفصصة مشتبكة تتضمن صوراً آدميــة كما هو مرسوم

على العلبة العاجيـة المستطيلة في (الشكل ٦٣) . هذه القطعة هي من عمـل عدة أساتذة أمكن قراءة اسمين من أسمائهم المحفورة على الحافات وهمـا « خير » و« عُبيدة » . وقد تمّ صنعها في السنة ١٠٠٥ م لأحد موظفي البلاط ، ثبت اسمه وألقابه بصورة واضحة فوق الغطاء .

وثمّ انموذج آخر للصناعة العاجية مبيّن في (الشكل ٦٤) ؛ علبة دائرية الشكل ذات نقوش هندسية مبصومة في جسمها وفي غطائهـا المستوي . انها لتقوم مثلاً على مجموعة من النماذج يُظن انهـا صنعت بالقاهرة في القرن الرابع عشر . وهنالك عـدة صناديق عاجية اسطوانية وطولانية ، عارية عن النقش ملونـة بألوان مختلفة او مموّهة بالذهب فيهـا دوائر مملوءة بالاشكال الآدمية وبالطيور والوحوش والازهار والشجر مرسومة على شكل عقـد على اسلوب يُذكرنا بالمخطوطات المذهبة. هذه العلب يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر . وقد وصفت وصفـاً غامضاً بكونها (علب صقلية ـ عربية) وثمّ نموذج آخر لها عليه صور قنّاص راكب جواداً وخلفه فهد أليف كما يلاحظ في (الشكل ٦٦) .

شكل ٦٦ : علبة عاجية ، صقلية ـ عربية منقوشة ، القرن الثالث عشر ـ مجموعة خاصة ـ باريس

كانت العلب العاجية المنقوشة والمحفورة ، والمنقورة تثقيباً ، التي تستعمل لوضع الحلى والعطور والحلوى وما شاكل ذلك كثيراً ، تصنع بمثابة هدايا ـ كما تدل الكتابات المحفورة عليها ـ وأقدمها وهي أنفَسُها وأعلاها كعباً يعود إلى بداية الفن الاسلامي. وصلنا كثير من هذه التحف في أكمل حالة وأتمّهـا . ويبدو من بقايا الالوان الاصليـة التي مازالت تبدو ظاهرة أن

نقوشها المحفورة كانت ملونة ومذهبة أيام كانت جديدة . وما زال بعضها محافظاً على مقابضه ومفصلاته المعدنية ، وهي بحدّ ذاتهـا أمثلة طريفة لفرع صغير من فنون الصناعة المعدنية .

كمثال أخير للمهارة الاسلامية في فن الحفر ، ابريق البلّور الحجري الذي هو من جملة ما تعتزّ بحفظه كنيسة (سان مارك) في البندقية (الشكل ٦٥) ، هذا الأثر النادر مهم من الوجهـة التاريخية ، إذ تجد اسم (العزيز) الخليفة الفاطمي الثاني في مصر قد كُتب عليه . وربمـا كان ثمّ احتمال كبير في انه من جملة الاباريق البلورية التي ذكرها (المقريزي) في قائمة الكنوز المشتتة ١٠٦٧ م ، حيث كانت تلك الاباريق موقعـة باسم الخليفة . قد يقوم هذا النموذج بصنعته الدقيقة وشكله الأنيق تذكاراً رائعـاً لفترة من أزهى فترات الفن الاسلامي . وتستعمـل الكتب في الحياة اليومية وتدين بشيء من مادتهـا وفنهـا وصنعتهـا إلى الاسلام — فهي أوسع الحاجات انتشاراً . وربما بدا لأول وهلة أن احتمال ارتباطهـا بالشرق بعيد . إن الطرق الحديثة لتجليد الكتب وانتاجهـا قد استفادت اكثر من الكثير من صناعـة الاسلام ومهارته في القرون الوسطى . ولنذكر هنـا أنه لم يُبدأ في نشر المؤلفات الاسلامية بأساليب آلية الا في العصر الحديث ، إما بالطباعة المعروفة واما بالطبـع الحجري . والطريقة الاخيرة كانت المفضّلة ، إذ انهـا صانت بأمانة كليّة خطوط النساخين وهم أشرف طبقة من الصناع في سائر العصور الاسلامية . لكن ، مع أن اوروبا قد أتقنت فن الطباعـة ووصلت به حد الكمال قبل وصوله الاقطار الاسلامية ، فنحن مدينون للشرق بمـادة كانت العامل الاكبر ، إنْ لم يكن الأوحد ، في ارتقـاء فن الطباعة وبلوغه مرتبة الكمال . لقد عرف الاسلام الورق — وهو اختراع صيني قديم — عند استيلائهم على سمرقند ٧٠٤ م وتعلموا انتاجه من الصناع الصينيين وانتشر استعمـاله في الغرب

بفضل الاسلام . وثمّ مقدار كبير من المخطوطات العربية المكتوبة على الورق يعود تاريخها إلى القرن التاسع ، لكنها لم تأتِ اوروبا المسيحية حتى القرن الثاني عشر . وأول المصانع الورقية التي أنشئت في اوروبا ، أسسها المسلمون في اسبانيا وصقلية ومنها امتدت الصناعة إلى ايطاليا .

عندما اصبح منتوج الكتب في القرن الخامس عشر من جملة البضائع التجارية بفضل الطرق الآلية التي تمّ اتباعها ، أصبح الورق مادة جوهرية في انتاج الكتب بالطرق الآلية التي لولاها ما استطاع فن الطباعة تحقيق تقدمه الراهن . وعلى كل حال فالناشر الحديث ليس مديناً للمسلمين بالورق وحده ، ففي غضون القرن الخامس عشر عندما كانت البندقية منهمكة في امتصاص الثقافة الاسلامية ، وموضة الاسلام الفنية في اوروبا ، اتخذت صنعة تجليد الكتب في ايطاليا مظهراً شرقياً لا شائبة فيه . في هذه الفترة اتخذت بعض الكتب المجلدة مظهراً يشبه مظهر التجليد الاسلامي شبهاً غريباً . فشفة الغلاف التي كانت تُطوى لحماية حواف أوراقه ما زالت موجودة حتى الآن في دفاتر الحساب الجاري التي يستعملها الصرّافون الآن . وهي تُذكرنا بأصلها الشرقي .

وثم بدعة أخرى استُلهمت من الصناعة الاسلامية وهي طريقة جديدة في تزيين غلاف الكتاب الجلدي . كثيراً ما كان مجلدو الكتب في القرون الوسيطة يزيّنون أغلفة الكتب بزخارف مبصومة بصماً عليها بوساطة كعوب معدنية ساخنة ، وهي طريقة أصبحت ذات شأن عظيم وانتشار واسع بفضل اتقان الزخرف والتوصل الى طرق فعّالة بتكبير حجم الكعوب الكاسية والتفنن في نقشها واللجوء إلى ترسيم غلاف الكتاب وحوافيه بنقوش رتيبة متكررة. على ان الزخارف التي ترسم بطريقة (الكنس الأعمى Blind Tooling) كما تسمى في انكلترا ، كان زخرفها يتمّ بمجرّد اخراج رسوم نافرة ،

حتى بدأ الصناع الشرقيون يزيّنون هذه الاشكال المطبوعة بملء منخفضاتها بماء الذهب وهي طريقة أدخلها إلى اوروبا مجلدو الكتب المسلمون الذين استقرّوا في البندقية . وبنهاية القرن الخامس عشر ، استعيض عن هذه الطريقة بأخرى جديدة : كان الذهب يُكبس على هذه المنخفضات مرة أخرى بآلات محماة على صفيحة ذهب وبذلك يبقى التذهيب ثابتاً غير قابل للزوال . ويبدو ان هذا التحوّل الجديد في الصنعة ، قرطبيُّ المصدر . في القرن السادس عشر أصبح هذا الاسلوب عام الاستعمال عند مجلدي الاسلام والمسيحيين على حدٍ سواء ، مع أن الطريقة الشرقية الأولى باستعمال الذهب في التمويه لم تندثر اندثاراً كلياً .

تُرى النماذج التي تمخّض بها الاستعمال الشرقي للذهب في المجلدات الرائعة التي يعود تاريخ عملها إلى القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الذي قدمنا زخرفته الباطنية في (الشكل ٦٧) ألا أنه أعجوبة في الوضوح والدقة أخرج بعد بصمات عديدة قامت بها يد حاذقة صبورة لا تعرف الكلل وبآلات ساذجة قليلة ! ويُظهر (الشكل ٦٨) عدة نماذج زخرفية إستعملها المجلدون الشرقيون ، قواعد ترجع إلى ما قبل القرن السابع عشر (وهو تاريخ صنع النموذج) بأحقاب مديدة . في الغلاف الجلدي الاحمر هذا ، زخرف وسطي مبصوم ومموّه بالذهب وتحته وفوقه وعلى أركانه الأربعة قُرنيات أنيقة منخفضة عن سطح الغلاف ومزدانة بزخارف تشبه تعريشات الدانتيل ، وهي مصنوعة من جلد ابيض دقيق ألصق على الارضية السوداء . وثم منظر طبيعي من أشجار وطيور وحيوانات — بينها تنين من الشرق الاقصى ، منقوش بالذهب على الارضية المستوية . وفي الغلاف البندقي من أعمال القرن السادس عشر (الشكل ٥٦) ، زخارف منخفضة متشابهة ونقوش ملونة هي تقليد واضح للأنماط الفارسية .

ثرى في الجلد المصري (الشكل ٦٧) رسماً بيضوي الهيأة مدبب الرأسين رُبعه مرسوم في كل زاوية من زواياه الاربع . والغلاف الفارسي عادة يزدان برسوم على المنوال نفسه وهو اسلوب احتذاه كثير من الصناع كما رأينا سابقاً . وثم نموذج مشابه برسوم منقوشة في المركز والزوايا ، اسلامية الاصول وزخارف هندسية ، شرقية الطراز رُسمت بالذهب على غلاف بندقي تاريخه يعود إلى ١٥٤٦ كما يشاهد في (الشكل ٧٠) . وفي (الشكل ٧١) وهو نموذج ألماني متأخر التاريخ يبدو الاسلوب نفسه ظاهر الاتباع وإن كانت التفاصيل قد انتابها تحوير وفقاً لمتطلبات الموضة الاوروبية المعاصرة .

من هذه الأغلفة الأربعة يمكننا أن نقتفي ببعض تعسُّر ، تطور الاساليب الفنية التي ظهرت اصولها في بلاد اسلامية ، ثم شقّت طريقها إلى دكاكين اوربا جالبة معها أساليب وأنماطاً وعناصر زخرفية أصبحت بعد قليل من التعديل ، مندمجة اندماجاً كلياً في الصنعة الحديثة . إن كبس الذهب وبصم الكتابات أصبح الآن عملاً شائعاً في أنحاء العالم يتم فوق أغلفة الكتب الناعمة بأساليب أوصلها الصناع المسلمون درجة الكمال . ثم بدأت في القرن التاسع عشر الصناعة الآلية في انتاج أغلفة الكتب تحلُّ محل الصناعة اليدوية القديمة ، الصناعة التي لم تستطع التحرر من احتذاء الاساليب القديمة ، والاقتباس من أنماطها الزخرفية القديمة التي ترجع إلى أصول اسلامية بحتة . إن الرسوم الزاهية المعرّقة الشبيهة بالمرمر التي توضع في الكتب بين الغلاف وجسم الكتاب ، او تستعمل كأغلفة ورقية او حواف الكتب المجلدة في دكاكين اوروبا في خلال القرن الثامن عشر ، إنما استمدت رأساً من المعين الشرقي . وثم أمثلة دقيقة لهذه النماذج في أشرطة ورقية كانت تُلصق على حواشي الرسوم الاسلامية والرقاع الخطية المصنوعة في القرن السادس عشر للهواة والجمّاعين الذين كان ذوقهم الرفيع يتطلب اطارات جميلة أنيقة لتحلية كنوزهم

ومجموعاتهم . كان الورق المعرّق معروفاً في انكلترا منذ وقت (فرنسيس بيكن) ، فهو يخبرنا « بان الاتراك كان عندهم فن جميل لتعريق الورق بما يشبه عروق المرمر بطريقة نجهلهـا ، تتم بأخذهم ألواناً زيتية والقائها في الماء تباعاً (قطرة قطرة) ثم يحركون الماء تحريكـاً هيناً ثم يغمسون الورق السميك بعض الشيء فيه فتبدوعليه العروق والتموجات كما في نسيج الكاملت chamolet »

ان تجليد الكتب في الغرب بقي يستخدم هذه الاوراق المعرّقة المجلوبة من الشرق حتى نهاية القرن السادس عشر . ولكن مـا مرّ قرن واحد من الزمن حتى بدأ المجلدون الاوروبيون يصنعونه بأنفسهم . إن الورق المعرّق المصنوع باليد ، نادر الاستعمال في أيامنا هذه ، ولكن ما زال تقليد لـه يستعمل في مختلف الغايات بصورة محدودة .

* * *

بقيت اوروبا اكثر من الف سنة تنظر إلى الفن الاسلامي كما تنظر إلى أعاجيب ، لانه كان بالدرجة الاولى مرتبطاً ارتباطاً محكماً بالأراضي التي طمحت المسيحية ان تستردهـا . لكن مصدر الاعجاب أصبح بالاخير متأتياً من جمال الفن بذاته . وان عدة تحف نفيسة من تحف هذا الفن مدينة لبقائهـا في حالة سليمة جيدة إلى تقوى الناس في القرون الوسطى . فقد بقيت آمنة مطمئنة عدة قرون في حرز الكنائس ، حيث أصبحت العلب التي استخدمت فيمـا غبر لحفظ حلى الخليفة ، احرازاً وصناديق لمختلف الذخائر المقدسة . ومن يدري ؟ فربما جيء بتلك الذخائر من الاراضي المقدسة ، ملفوفة بقطعة من الحرير الفاخر اقتطعت من حلة اسلامية شريفة ووجدت الرهبـة والهيبة التي تواكب التفكير في مثل هذه الاشياء معاني متفقة مع التهاويـل الغريبة والكتابات المبهمة المنقوشة عليها التي ظن أحياناً أنها طلاسم او كلمات من أقوال سليمان الحكيم او أنهـا اشياء جاءت من أيامه ، وما ذلك إلا لان علم آثـار القرون الوسطى

ليس شيئاً إنْ لم يكن محض خيال ورواية . وفي القرن الماضي فقط اجترأ البحث الرصين الهادئ على إلقـاء بذور الشك فيما اكتنف هذه الكنوز النفيسة من خزعبلات وأوهام جوفاء بخصوص رجوع بعضهـا إلى هارون الرشيد وشارلمان واشتهار بعضها بأنها مما جلبه معه القديس لويس التاسع من الشرق .

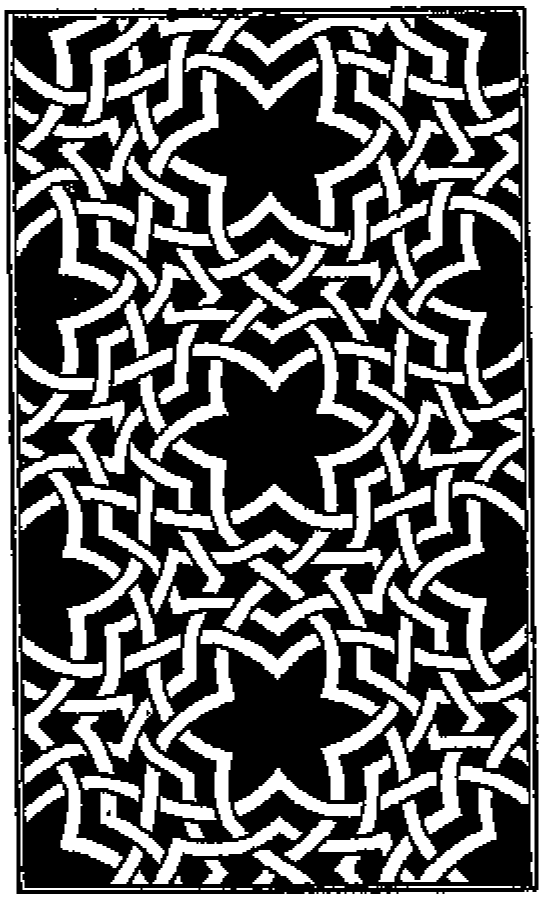
وسواء أعرضت أمثال هذه الاشياء تحت ألوان زائفة أم لا ، فيكفينا منها نفاستهـا الحقة . لقد أصبحت هذه الفرائد التي يقدرها كل خبير حق قدرها مصدر إلهام روحي لاولئك الذين أوقفوا حياتهم على فنون كانت مهملة في الغرب .

بدأ التماس بين المسيحيين والمسلمين من أوقات سبقت الحروب الصليبية بأزمان طويلة . ففي اسبانيا ركز الاسلام نفسه على تخوم اوروبا الغربية ، ومارس من البداية نفوذاً عميقـاً على الثقافة المسيحية . وفي صقلية عاش الدينان في صعيد واحد . بينمـا كان شمالي افريقيا كله محكومـاً من المسلمين وكانت سفنه تمخر عباب البحر الابيض المتوسط من نهاية إلى نهاية .

وكانت الحروب الصليبية فاتحة عهد جديد . فأصبح الصيت الرفيع شبه الخرافي الذي كان يشار به إلى العرب ، حقيقة واقعة أمام المسيحية الحائرة المتعجبة . ومـا لبثت حملات المتطوعين المتقاطرة بين أرجـاء اوروبا أن وجدت نفسهـا فجأة وهي على تماسّ مباشر بالنظام الاجتماعي الذي كان يضيق من كل جهة بحدود تجاربهم وعقلياتهم المحدودة . كانت ردود الفعل الناجمة عن هذا الاتصال واضحة في كل ضرب من ضروب النشاط الاجتماعي وفاق نجاحه في النواحي الفنية نجاحه في النواحي الاخرى بما لا يمكن قياسه ، وطد التجار اللاتين بمرور الزمن صلات تجاريـة بالموانيء السورية ، فأصبحت التجارة مع الشرق منتظمة في قواعد ثابتة دائمة . وأخذ يصـل الاسواق الاوروبية كـل أنواع المصنوعات الاسلامية النادرة . تلك الصادرات صارت

تسد حاجات لم يكن من قبل يدركهـا او يفطن إلى ضرورتهـا مستعملوها الجدد ، وأثارت روح المحاكاة وفتحت اينمـا حلّت اتجاهات للتطور بصورة مباشرة او بطرق غير مباشرة قدّر لها ان تؤتي ثمارها الناضجة فيما بعد .

في خلال الفترة الحرجة حيث كان الغرب يجاهد للتخلص من أوضاع القرون الوسطى ، نجمت قوى متكتلة بدافع الحماسة الدينية ما لبثت أن ولجت دوراً آخر من أدوار النشاط المتمركز بكليته في أعمال التجارة . وفي القرن الخامس عشر تجد الصناع الاوروبيين قد استفزهم النجاح الاسلامي في فنون الصناعات التحافية المربحة التي اصبحت شيئاً جوهرياً لخلال عصر الرينسانس يتوجهون إلى الشرق وقد انتابهم إهتمام مجدّد . فأخذوا بدافع دراسة أعمق الاساليب الاسلامية يصلحون ويوسعون اساليبهم الفنية الخاصة ، وبعملهم هذا لم يعودوا يكتفون باقتباس عناصر زخرفية كهـذه التي جاءت عفواً ، بـل بدأوا يستكشفون بدقـة ونظر حديـد — قوانين الزخارف الاسلامية ويقتبسونها بروح جديدة ، في آثار اوروبية بحتة الصبغة .



الشكل ٧٢ نقش اسلامي استخرج من رسم لليوناردو دافنشي ، من
il codice Atlantico

ولم تقتصر ممارسة النماذج الشرقية على صغار الصناع ، بل تعدّتها إلى شخصيات فنيـة كبيرة امثال (ليوناردو دافنشي) . فالشكل (٧٢) مقتبس من مخطط تمهيدي وُجد بين مسودات هذا الرسام ، يبرهن على مـدى اهتمامه بمثل هذه الدراسات.

هذا التجديد لم يكن دائمـــاً نتيجة للملاحظة المباشرة . فقد برزت في مستهل القرن السادس عشر قاعدة جديدة ذات طابع تعليمي وذات قابلية للانتشار وهي (كتب النماذج) : النتاج المباشر لآلة الطباعة . فعن طريق مجموعات كهذه ، اصبحت البدع التخطيطية لمشاهير المصممين على الاسلوب الحديث ، معروفـــة لاولئك الذين صعب عليهم ان يتحرّوا عنهـــا من اصولها ومصادرها الاولى . ومن أهم (كتب النماذج) هذه ، المجلّد النادر الذي عمله « فرنشسكو دي بللكرينو Francesco di Pellegrino [٢٥] الـــذي اقتبس نماذجه على الاغلب من الانماط الاسلامية . هذا المجلد ومجلدات اخرى معاصرة لـــه (كالكتب الـــتي عملهـــا بيتر فلوتنر Peter Flötner ، وفرجيل سولس Virgil Solis ومـــارتينس بتروس Martinus Petrus وغيرهم) انمـــا كانت خطوة تمهيدية للوصول إلى نماذج (هولبين) الذي استطاع برسومه لصاغة الفضـــة ، وغيرهم من الصناع أن يحول بمهـــارة وعبقرية ، بالاهتمام الالهـــام الاسلامي إلى انماط اوروبية خالصة كانت نسيج وحدها .

أخذت المشاريع الصناعية الهولندية والانكليزية في القرن السابع عشر والثامن عشر تجني ثمـــار مغامرات (فاسكو دي غاما) في جزر الهند ، فطغى سيل جديد من التجارة مطّرد الاتساع من الشرق مباشرةً وأثرّ في صناعات ذات صلة وثقى بالحياة اليومية بحيث ازداد عليهـــا الطلب فنظمت بطرق شبيهة بتنظيم التطورات الصناعية الحديثة . وقد جاءت من آسيا المسلمة إلى اوروبا

٢٥) رسام فلورنسي ونحات اشتغـــل في (فونتبلو) للملك فرنسوا الاول وهو معروف في فرنسا باسم فرانشسك بليغران « Francesque pellegrin » كتابه « زهرة علم الزخارف : نماذج من البرودري على الطرزين العربي والايطالي : La Fleur de la science de Pourtraicture : Patrons de Broderie, Façon arabisque et ytalique » يعود تاريخه إلى ١٥٣٠ . نشرت طبعة فوتوغرافية له مع مقدمة بقلم غاستون ميجيون Gaston Migeon في باريس ١٩٠٨ (المؤلف)

حاجات عديدة كانت تبدو لأول وهلة تافهة ، لا أهمية لها لكنهـا اصبحت ضروريات . ولم يقتصر التكالب عليهـا في أوروبا ، بل أصبحت لازمة للعالم المتمدين بأسره . وجاء في ركاب شحنات المنسوجات القطنيـة و « الشيت chintzes » المطبوع بزخارف ملونة زاهيـة ، موضات جديدة في المنسوجات تطور إلى ما يسمى بـ persiennes المنسوب إلى باريس ، مانحاً سيدات عصر الملكة الانكليزية حنّة [٢٦] أقمشة جميلة لثيابهن ، وجالباً بالاخير الثروة لمدينة (مانجستر) . وورد الشال (shawl) الجديد ـ كما يدل عليه اسمه ـ من ايران ، ووصلت أشكال جديدة لأوعية مما يستعمل للشاي والقهوة ، ربما محاكية أباريق المغول التي اقتبسها من الهند المغامرون الغربيون من طلاب الحظ والثروة في الشرق . هذه الاوعية مـا زالت مألوفة على موائد الفطور ذات الطراز الفكتوري بعد أن طرأ على شكلها شيء من التحوير .

من ظهور الاسلام وتقوى الغرب وثقافته وتجاربه بل وفضوله ، تجـد في نتاج عبقرية الاسلام شيئـاً يلائم ذوقهـا . ولكن أسرار ميزاتهـا الفنيـة وجمالها لم يكشف إلا للصفوة من عباقرة الصناع مثل (ود يريكوس Odericus من روما الذي رسم في ١٢٨٦ النماذج الاسلامية على بـلاط من الرخام المكفت في افريز من أفاريز هيكـل كاتدرائية (وستمنستر آبي) . و (وليام موريس)الذي حاك نماذج اخرى من القطيفة في ١٨٨٤ مع مجموعة اخرى من الفنانين قبلهما او بعدهمـا او معاصرة لهما . اولئك الذين توفر لديهم الوقت بين فترة واخرى ليمدوا الفن العربي بِصَيِّبٍ ،هو عندنـا اشبه براتب لمدى الحياة منه بميراث .

أي. إج. كريستي

---

٢٦) *Ann Stuart* ملكة انكلترا ١٧٠٢ – ١٧١٤ (المعرب)

الفن الاسلامي واثره على التصوير في اوروبا

ليس ثم أدلة تثبت وصول صور اسلامية إلى اوروبا قبل القرن السابع عشر ، والمظنون ان رامبراندت [٢٧] هو اول رسام في الغرب اهتمّ اهتماماً جدياً بالفن الاسلامي وذلك بنقله رسوماً عن صور أفراد الاسرة المالكة بدلهي وصلت هولندا من الشرق الاقصى [٢٨] .

ونحن نستبعد وجود أي أثر مباشر لفن التصوير مصدره العالم الاسلامي على أي رسام من رسامي اوروبا . ونستبعد وجود أكثر من دليل على تأثير من الشرق الاسلامي في أي نهضة كبيرة لفن التصوير بأوروبا . من المستحيل مثلاً أن نتأثر في الاسلام أي اتجــاه جديد في فن التصوير شبيه بما بان على التصوير الايطالي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر نتيجــة للاهتمام المجدد بالفن الكلاسي . لذا فكل التأثير الاسلامي الذي يمكن استكناهه يكاد يكون سطحيــاً . لكنه شرع يبدو في اوروبا اول ما أخذ المسلمون يسيطرون على مياه البحر الابيض المتوسط . فمن المنسوجات الشرقية اقتبست صور عدة حيوانات ، كما يظهر ذلك من مخطوط (سفر الرؤيا) لـ (بياتوس) [٢٩] المحفوظ في المكتبة الوطنية [٣٠] وفي مخطوطات عديدة اخرى خاصة ، تلك

---

٢٧) *Rambrandt* (١٦٠٦–١٦٦٩) رسام هولندي شهير برع في رسم المناظر التاريخية (المعرب)

٢٨) انظر ف. سار *F. Sarr* « الكتاب السنوي للمجموعة البروسية الملكية الفنية » ، *Jahrbuch des Kgl. Preussischen Kunst - Sammlungen.* لسنة ١٩٠٤ ، ص ١٤٣ (المؤلف)

٢٩) المخطوط رقم ٨٨٧٨ جي. ابرسول *J. Ebersolt* (الشرق واوربا *Orient et Occident*) ص ٩٩ طبع باريس ١٩٢٨ .

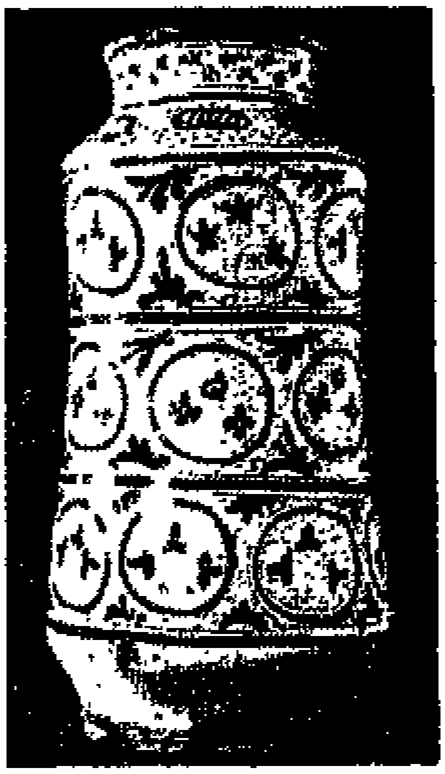
٣٠) *Beatus* : ٧٣٠ — ٧٩٨ راهب فالكفادي : مؤرخ وجغرافي تقدمــت ترجمته . وكتابه هذا الفــه في ٧٧٦ م . (المعرب)

التي تنسب إلى مدرسة ليموج limoges [٣١] في مفتتح العصور الوسطى ولكن تأثير تماس مباشر للعالم المسيحي بالثقافة الاسلامية وتصدير بعض البضائع من نتاج الفن الشرقي لم تخلف أثراً قوياً في فن التصوير كما خلفته في فنون النحت والعمارة وشغل المعدن . إن أبرز التأثير ظهر في اقتباس الاتجاهات الشرقية في شؤون الزخرف . وهذا على الاغلب ثانوي المكانة . ومع ان انتباه الفنانين الغربيين إلى هذه الأنماط الزخرفية تمّ بفضل الحرائر الاسلامية المستوردة وغيرها من المصنوعات فانها لم تكن قاصرة على ما أنتجه المسلمون بالأصل بل شمل كذلك كل ما اقتبسوه من أسلافهم . ومن هذا التراث الفني المستمد من الماضي ، توجد عدة نماذج متوارثة ذات عراقة وقِدَم ، كالشجرة الكلدانية المقدّسة التي انحدرت عن طريق الفن الساساني إلى العهد الاسلامي . شجرة الحياة هذه بشكلها الاصيل البدائي كانت على الاغلب قائمة بين وحشين متقاربين . وكثيراً ما حذف الفنانون المسيحيون المركز من الرسم أي الشجرة . ومن بين الاشكال الغابرة الاخرى لما قبل الاسلام حيوانان أحدهما يفترس الآخر ، وحيوانان برأسين وجسم واحد ، وكلها ظهرت في النحت أكثر مما ظهرت في التصوير ، فذلك يعني انها على الاغلب مستنسخة من أشباه لها منقورة على تيجان أعمدة . او من صور منقورة نافرة في الكنائس[٣٢] أما عن وجود فنانين مسلمين اشتغلوا لعملاء مسيحيين في القارة الأوروبية خلال الازمان الاولى من القرون الوسطى ، كالذين زخرفوا بيعة بالاتينا Palatina في بالرمو للملك صقلية روجر الثاني (١١٠١ — ١١٥٤) ،

---

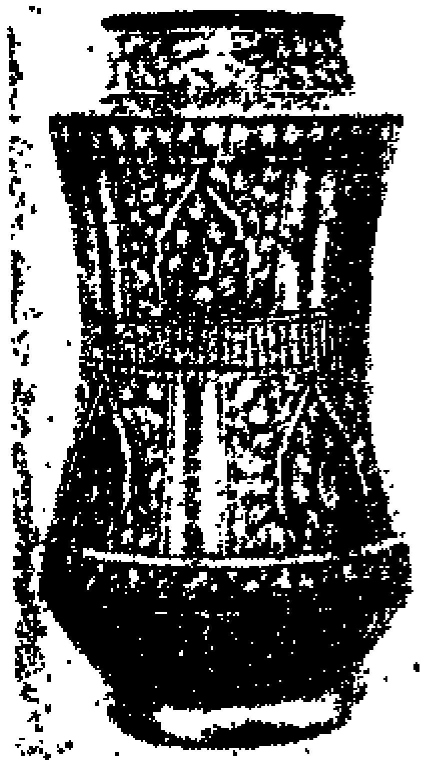
٣١) مدينة فرنسية اشتهرت بالتحافيات الصناعية اللقيقة والمنسوجات . (المعرب)

٣٢) نظمت لذلك قائمة طويلة . انظر اندريه ميشيل *André Michel* « تاريخ الفن : *Histoire de l'art (t. i 2me partie)* مجلد (١) القسم (٢) ص ٨٨٣ وما بعدها . (باريس ١٩٠٥) » . وانظر أ. مارينيان *A. Marignan* « مؤرخ للفن الفرنسي *Un historien de l'art Français* وانظر لويس كوراجو *Louis Courajod* «الفصل الرابع : تأثير الشرق على اقاليم ايطاليا الشمالية والوسطى *L'influence Oriental sur les provinces de nord et de midi dI'talie* (باريس ١٨٩٩) » .



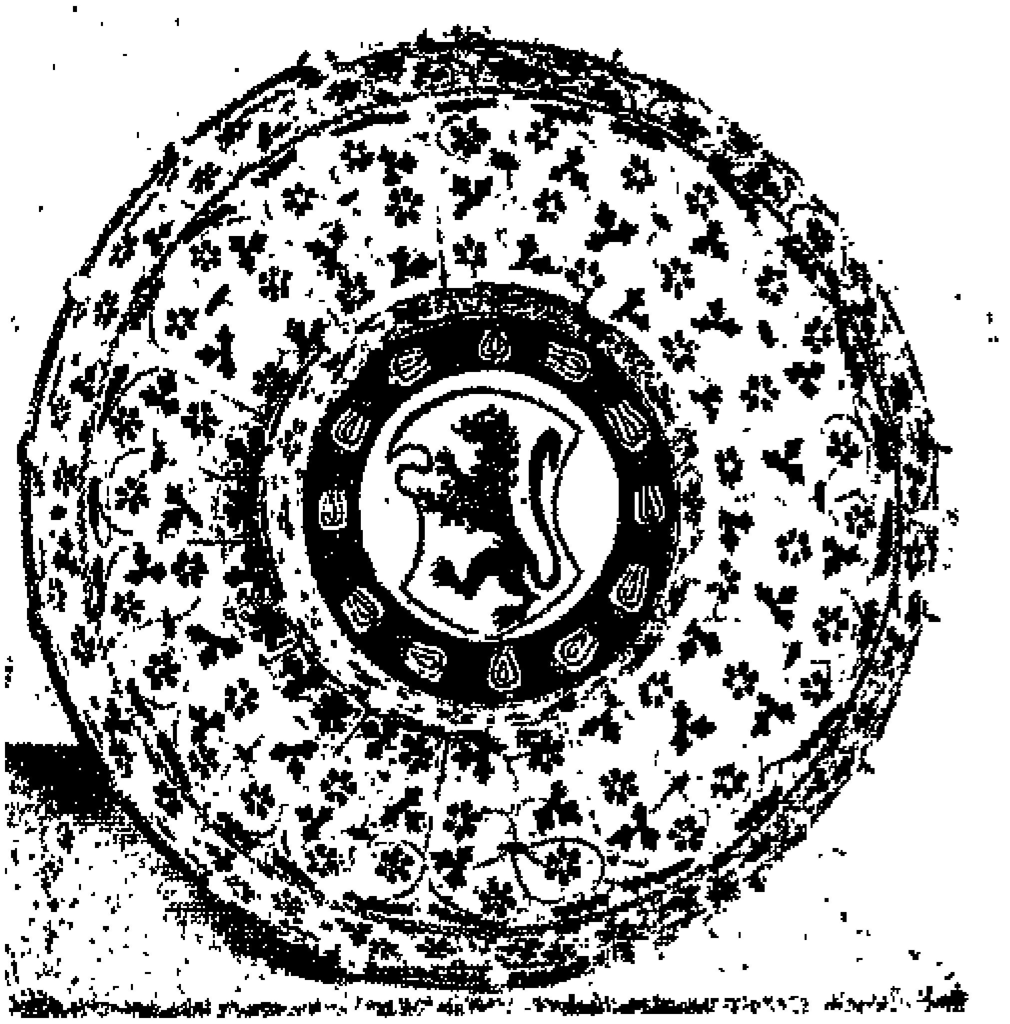
الشكل ٢٨ : برنية خزفية
مطلية بالازرق الغامق

من مصنوعات فاينزا حوالي منتصف
القرن الخامس عشر متحف فكتوريا والبرت



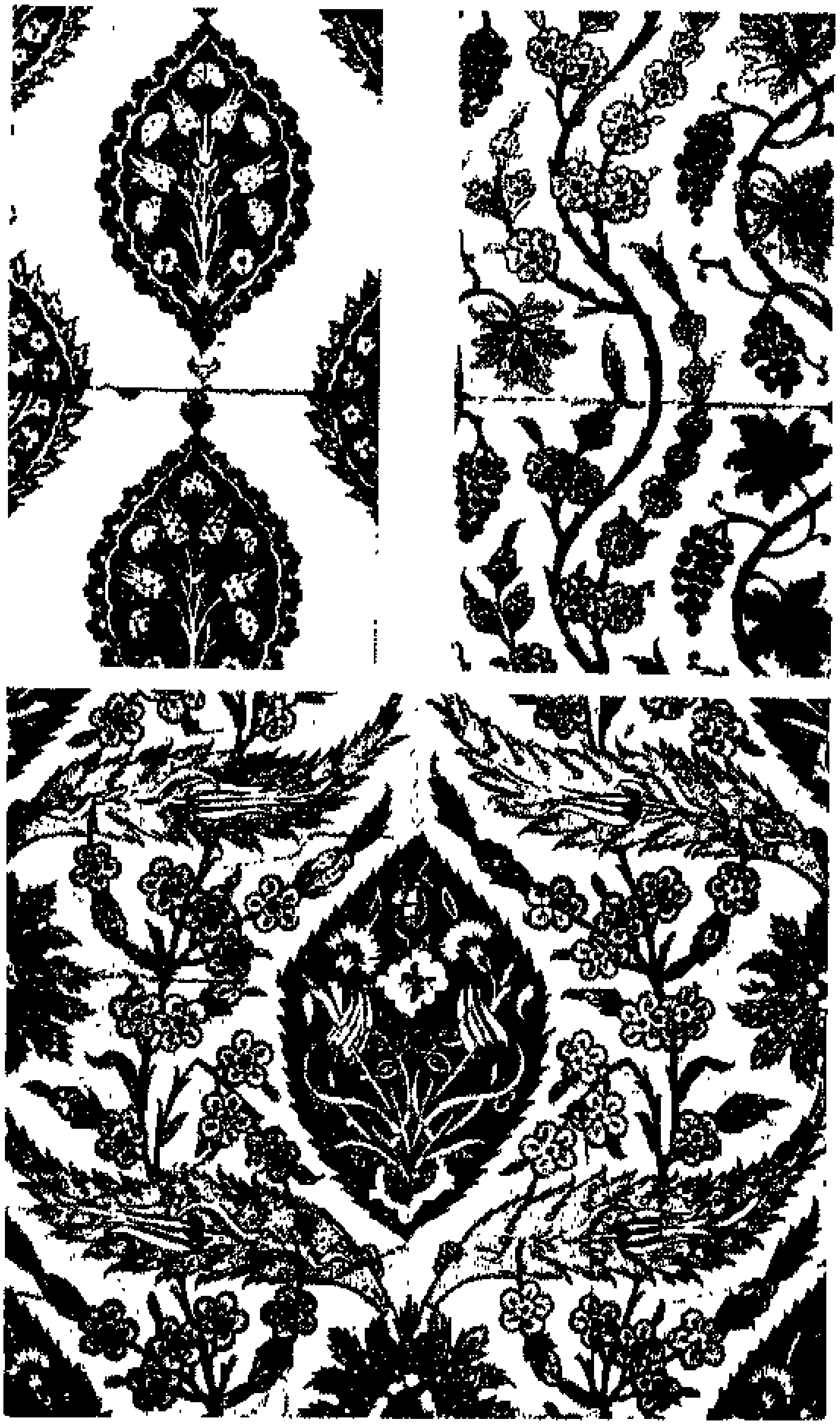
الشكل ٢٧ : جرة دواء
ملونة خزفية

سلطان آباد (ايران القرن الثالث عشر والرابع
عشر – متحف فكتوريا والبرت)



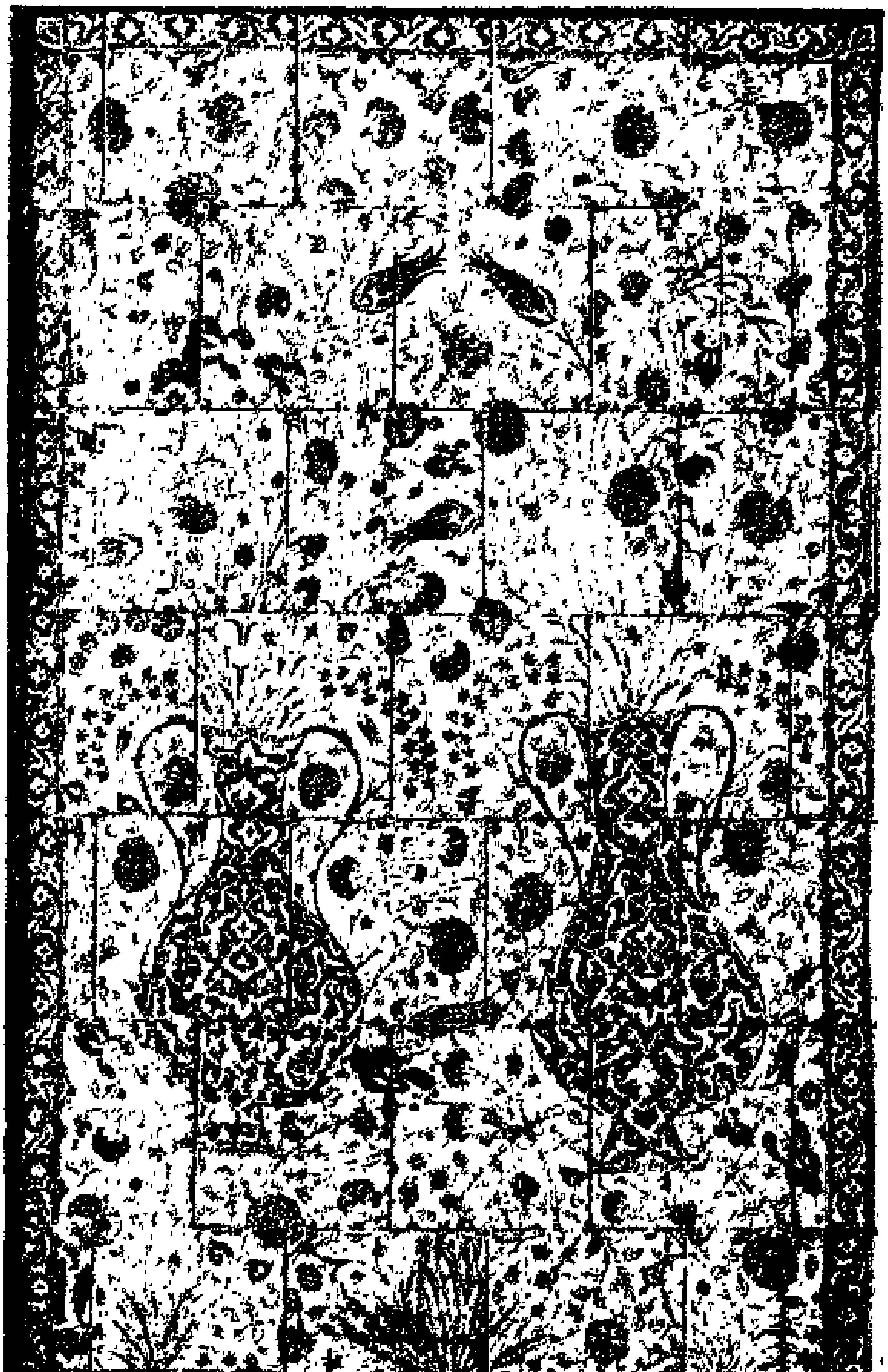
الشكل ٢٩ : طبق خزفي مطلي بالازرق والاصفر

(فلنسية – القرن الخامس عشر – متحف فكتوريا والبرت)



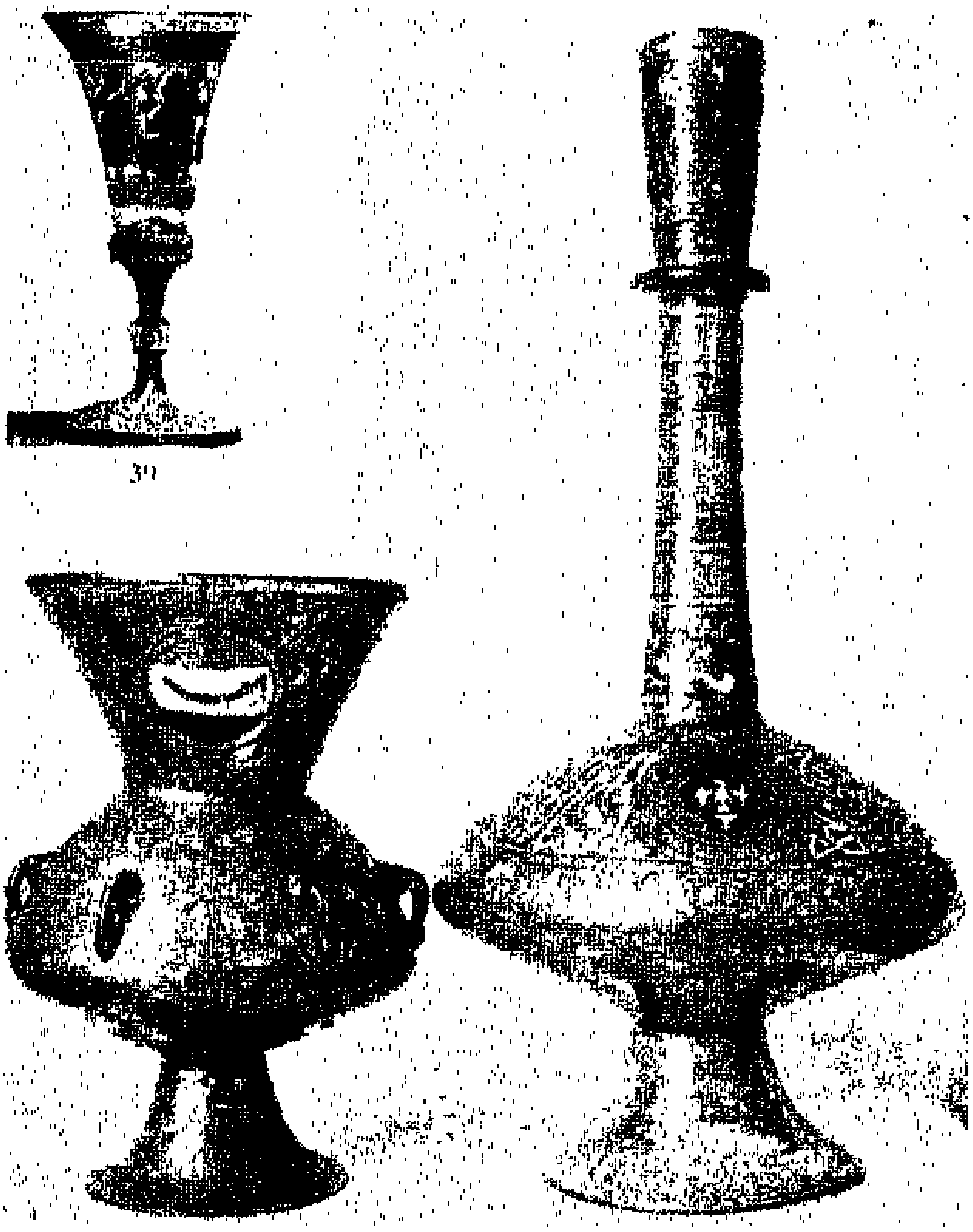
الشكل : ٣٣ و ٣٤ و ٣٥ ، الواح من القاشاني المنقوش بالوان متعددة

(آسيا الصغرى في القرن الخامس عشر – متحف الفنون الزخرفية – باريس)



الشكل ٣٦ : لوح من مربعات القاشاني المتعدد الألوان

دمشق في القرن السادس عشر (متحف الفنون الزخرفية - باريس)



40 41

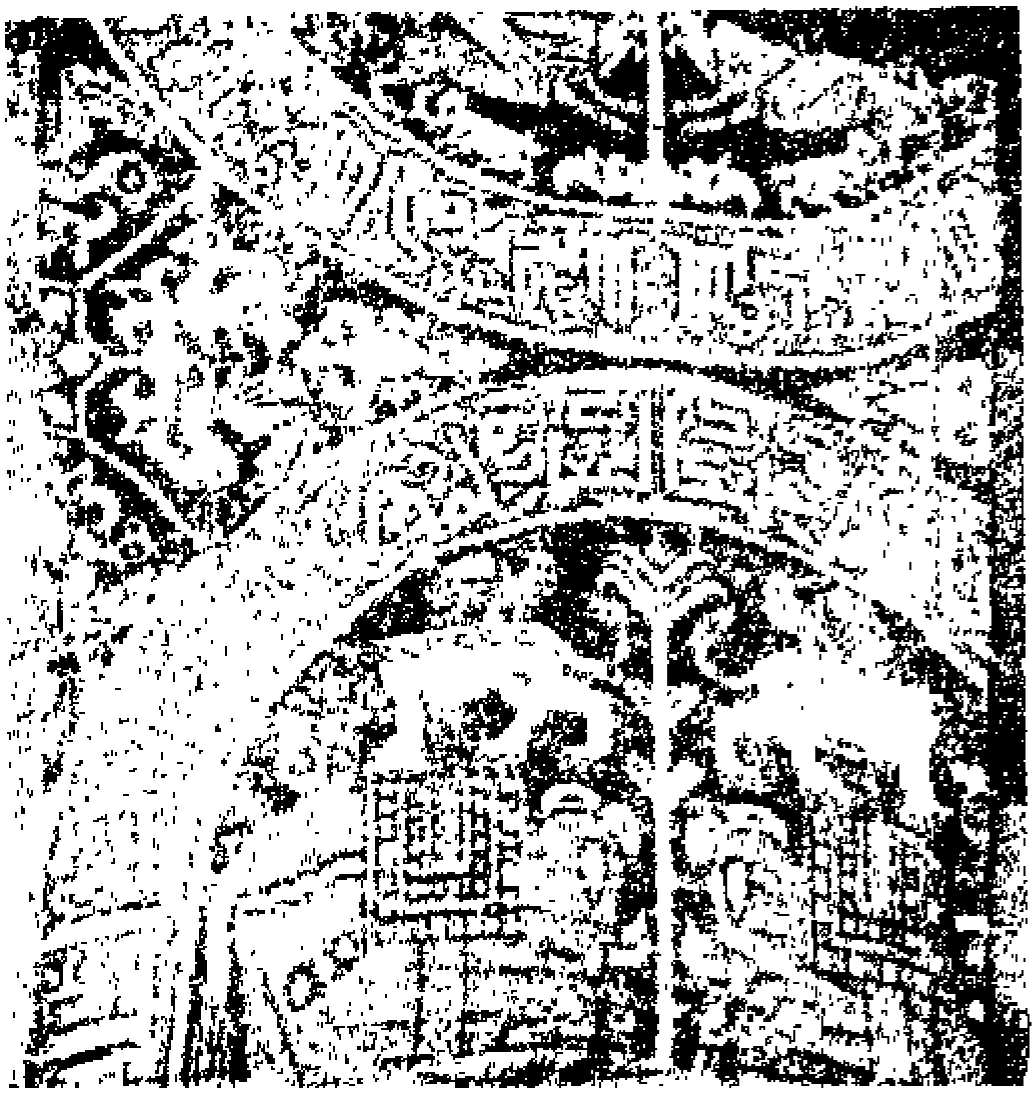
الشكل: ٣٩، كوب زجاج مكفت سوري الهوية (القرن الثالث عشر – المتحف البريطاني)

الشكل: ٤٠ مصباح زجاجي – مكفت سوري الهوية(القرن الرابع عشر – متحف اللوفر)

الشكل ٤١ قنينة زجاجية مكفتة سورية الهوية (القرن الرابع عشر – متحف اللوفر)

الشكل ٤٢ : وعاء زجاجي ، مكفّت مع غطائه

سوري الهوية — القرن الرابع عشر المتحف البريطاني

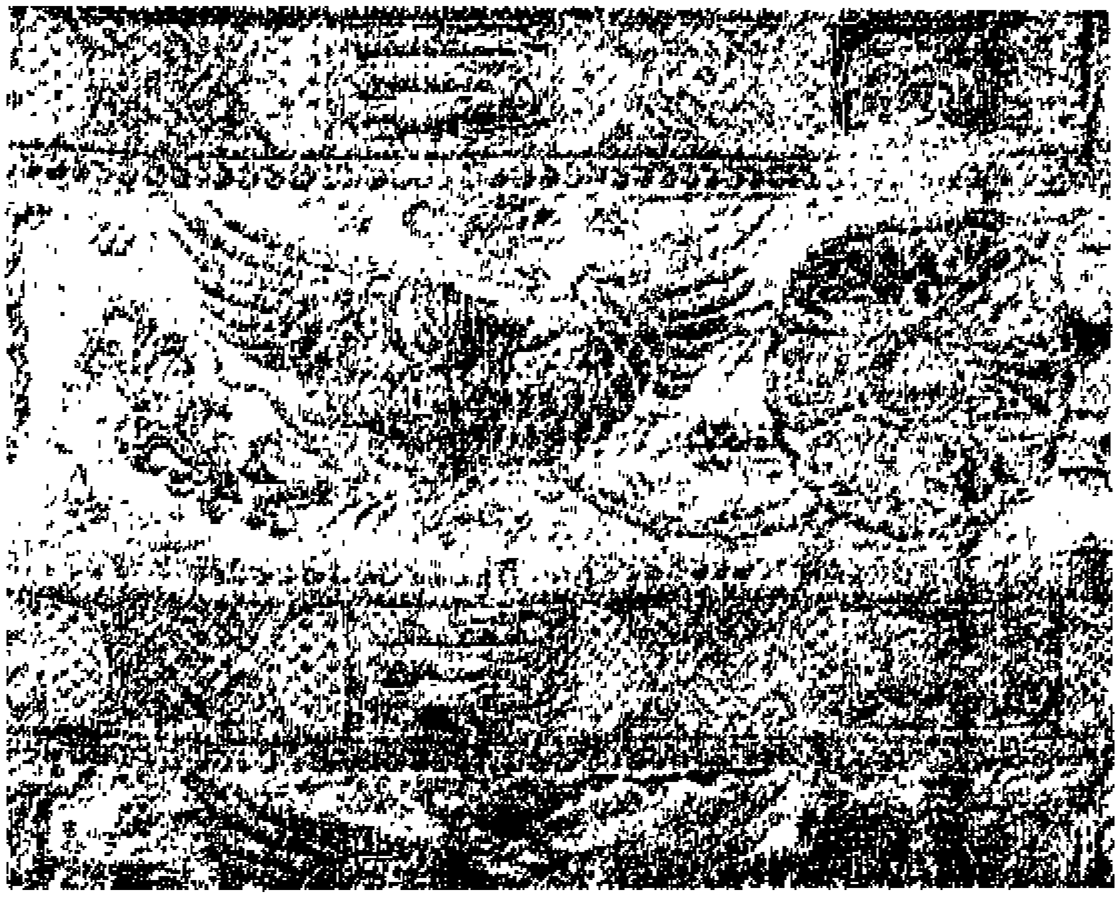


الشكل ٤٣ ، نسيج بغدادي حريري

اواخر القرن العاشر واوائل القرن الحادي عشر كوليفياتا دي سان أيزيدور — ليون — تصوير ارخيف ماس

الشكل ٤٦ : نسيج حريري ايطالي من القرن السادس عشر

(متحف فكتوريا والبرت)

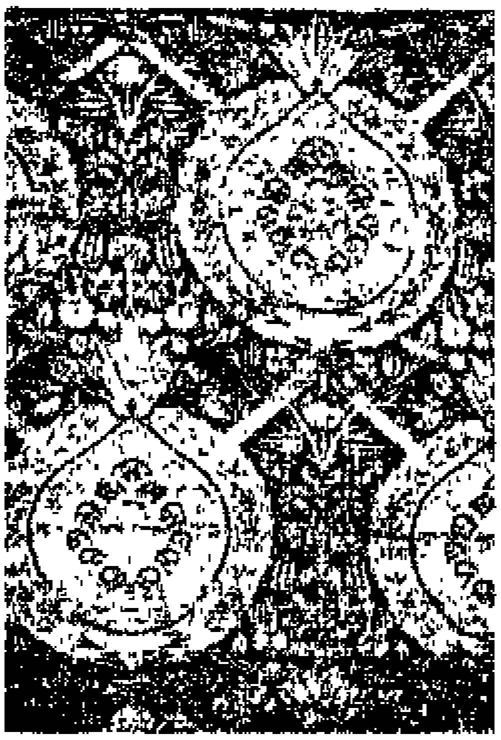


الشكل ٤٧ : نسيج حريري صيني

(القرن الرابع عشر — متحف فكتوريا والبرت)

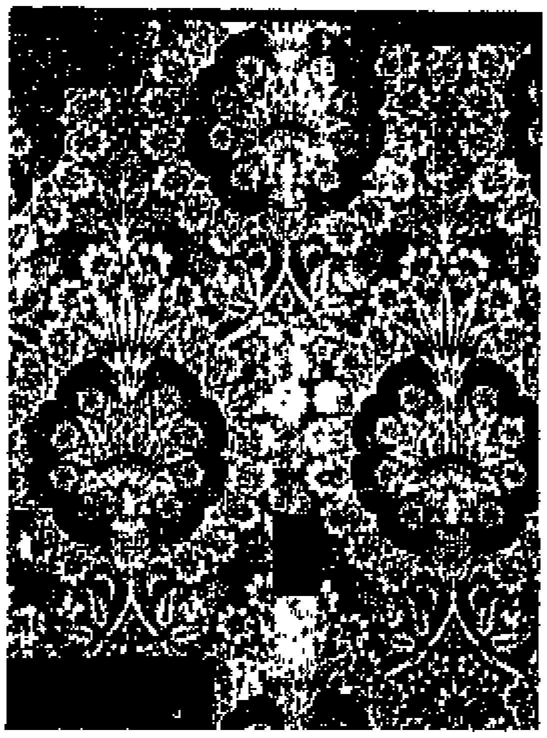
الشكل ٤٨ : حلة كهنوت احتفالية من الديباج الفارسي

القرن السادس عشر – متحف الفنون الزخرفية بباريس – ولعل الشريط هو من الدمقس التركي



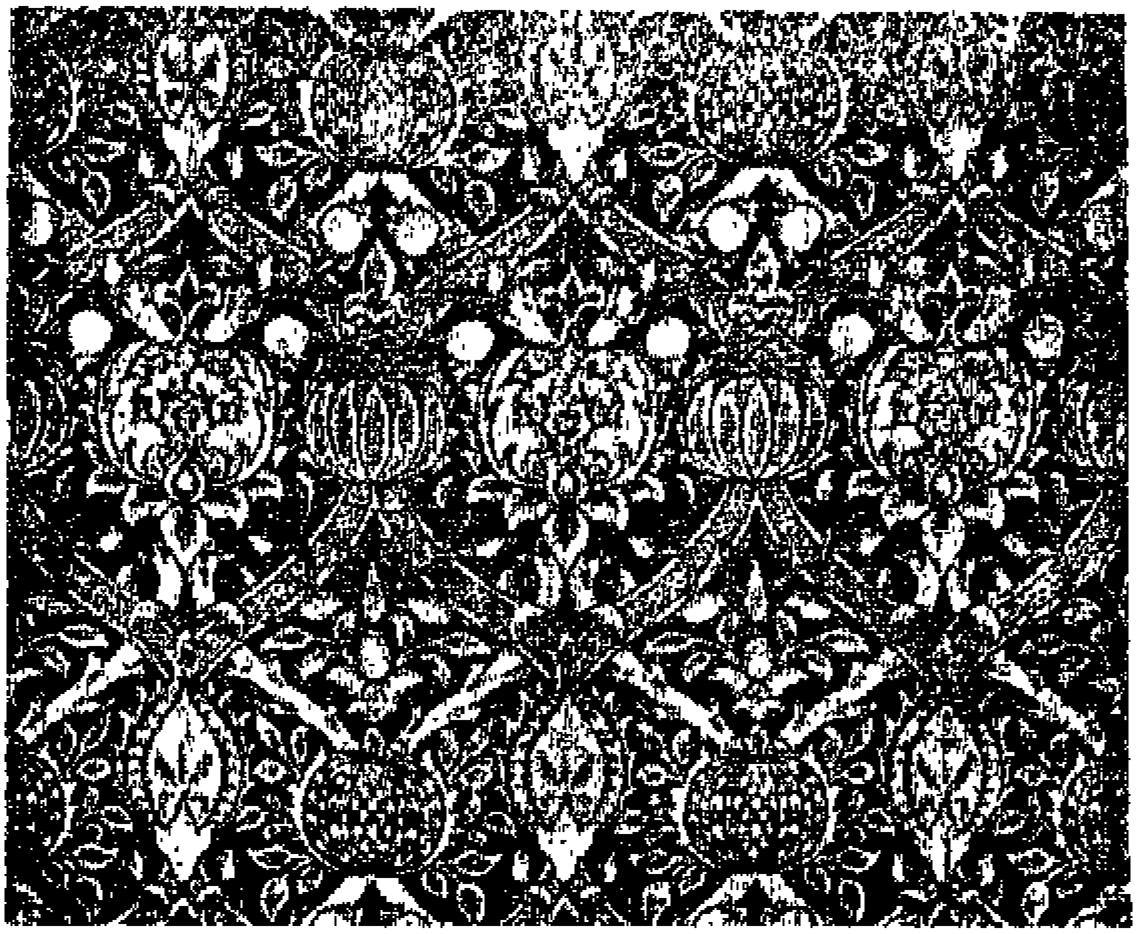
الشكل ٥٠ : قماش حريري

(آسيا الصغرى — القرن السادس عشر — متحف الفنون الزخرفية بباريس)



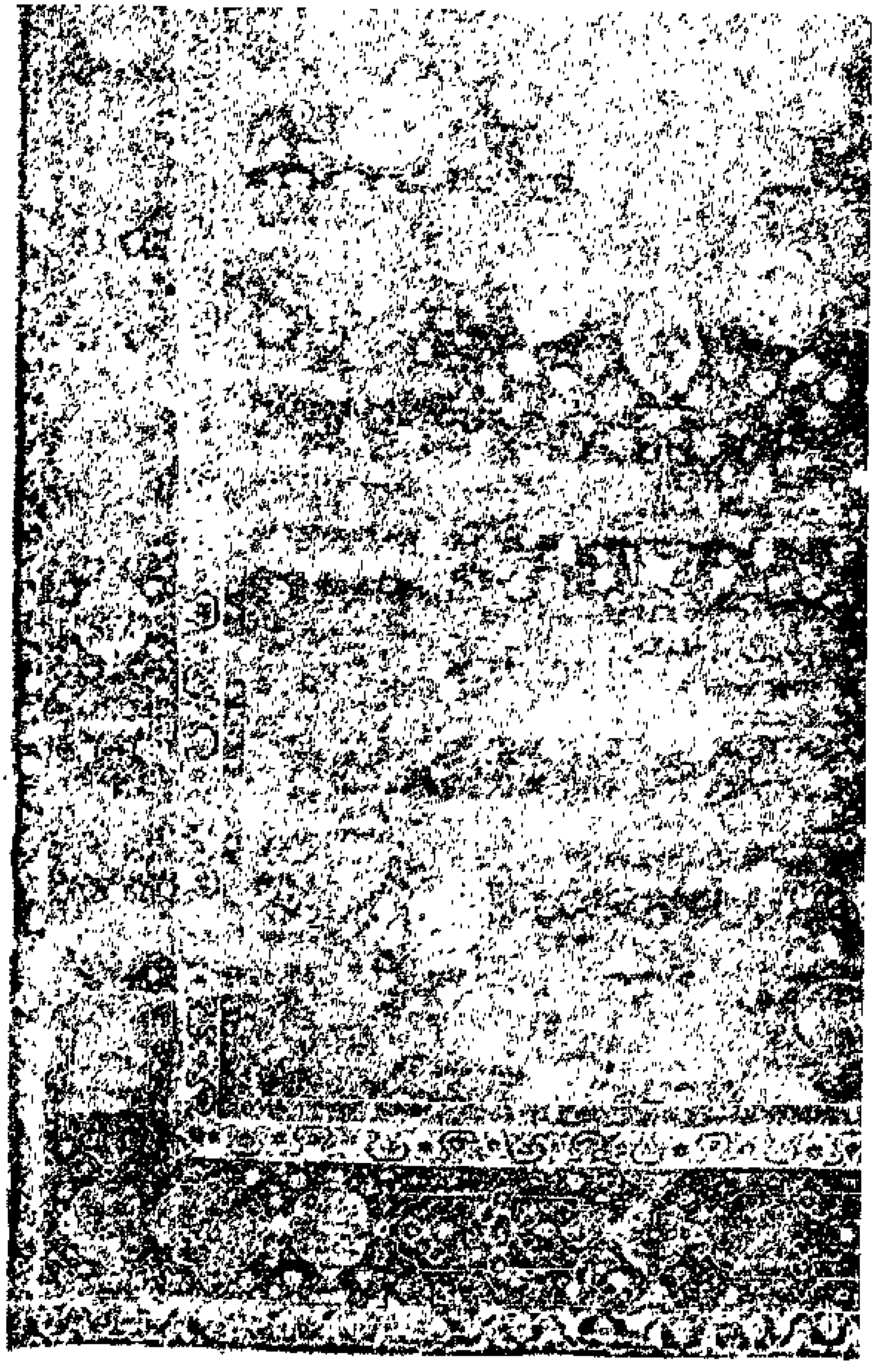
الشكل ٥١ : قطيفة حرير ايطالية

(القرن السادس عشر — متحف فكتوريا والبرت)



الشكل ٥٢ : قطيفة حريرية من حياكة وتصميم وليام موريس في ١٨٨٤

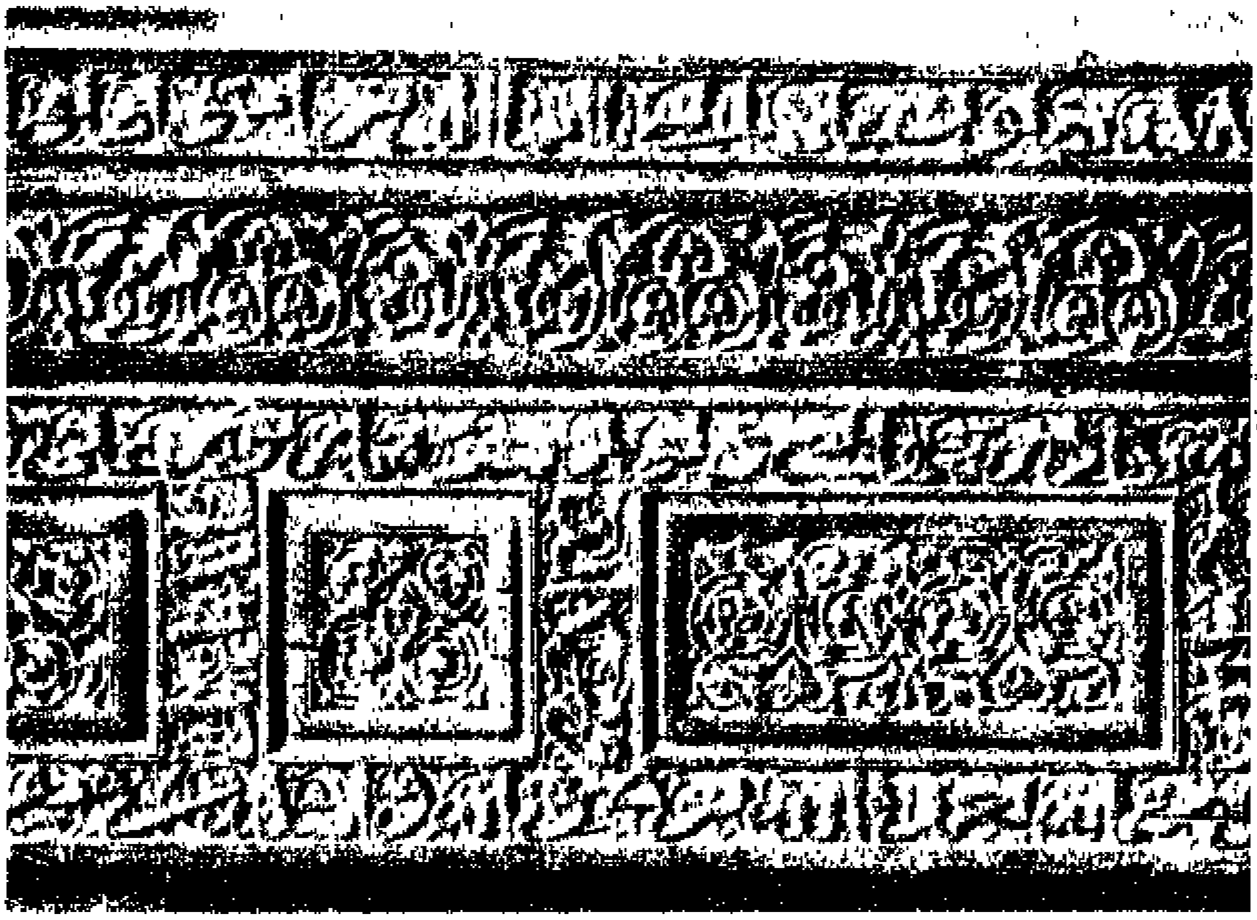
(متحف فكتوريا والبرت)



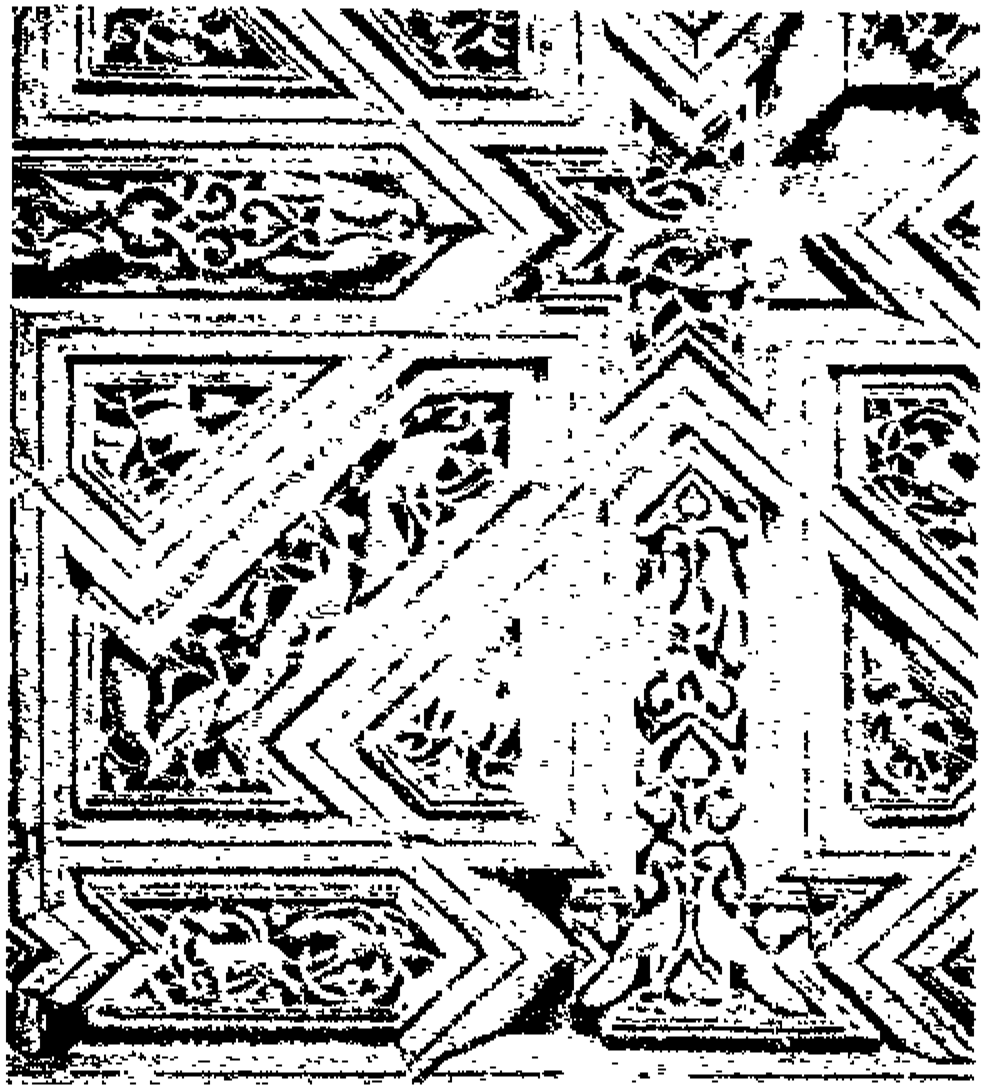
الشكل : ٥٣ سجادة نافرة النسج من مسجد أردبيل

(فارسية المنشأ تاريخها ١٥٤٠م – متحف فكتوريا والبرت) .

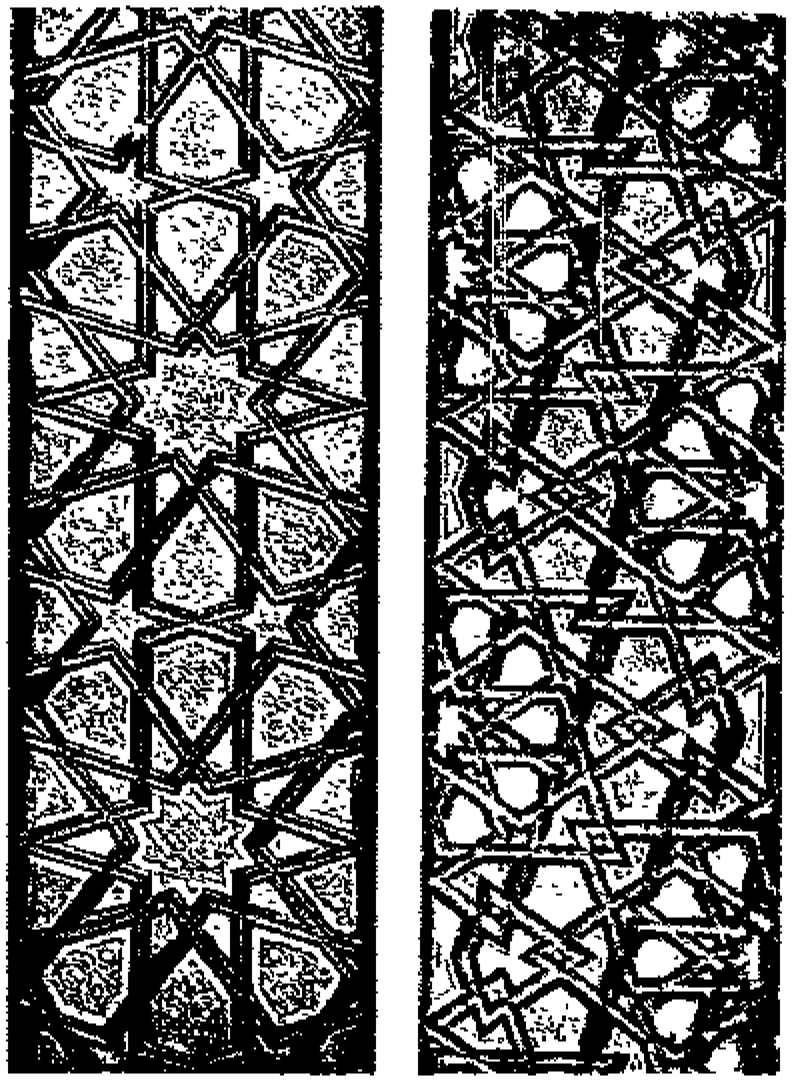
الشكل ٥٥ : حوض فسقية مرمري مؤرخ ١٢٧٧ – ١٢٧٨ م
سوري الصنعة (متحف فكتوريا والبرت)



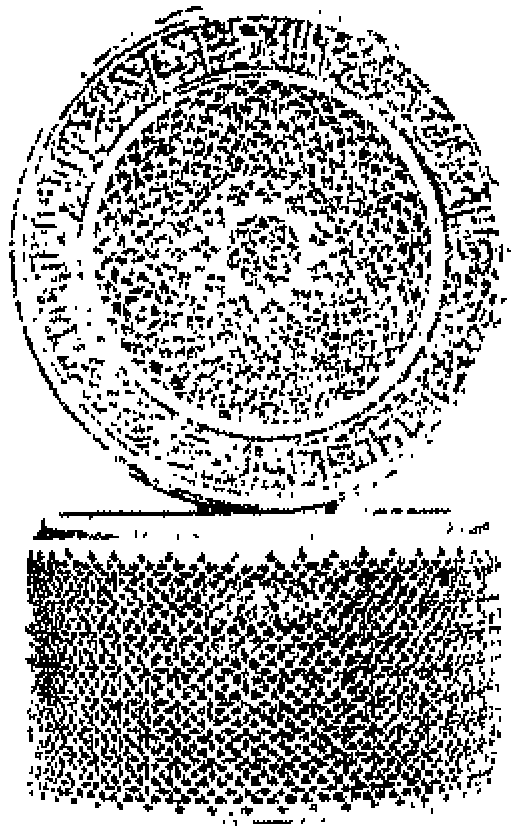
الشكل ٥٦ : حفر وتطعيم خشبي من ضريح في القاهرة تاريخه ١٢١٦ م
(متحف فكتوريا والبرت)



الشكل ٥٧ : سقف خشبي محفور ومكفت .
(القرن الحادي عشر – المتحف الوطني في بالرمو)



الشكلان : ٥٨ و ٥٩ لوحان من صفاقي باب فيهما تطعيم عاجي
(القاهرة – القرن الخامس عشر – متحف فكتوريا والبرت)

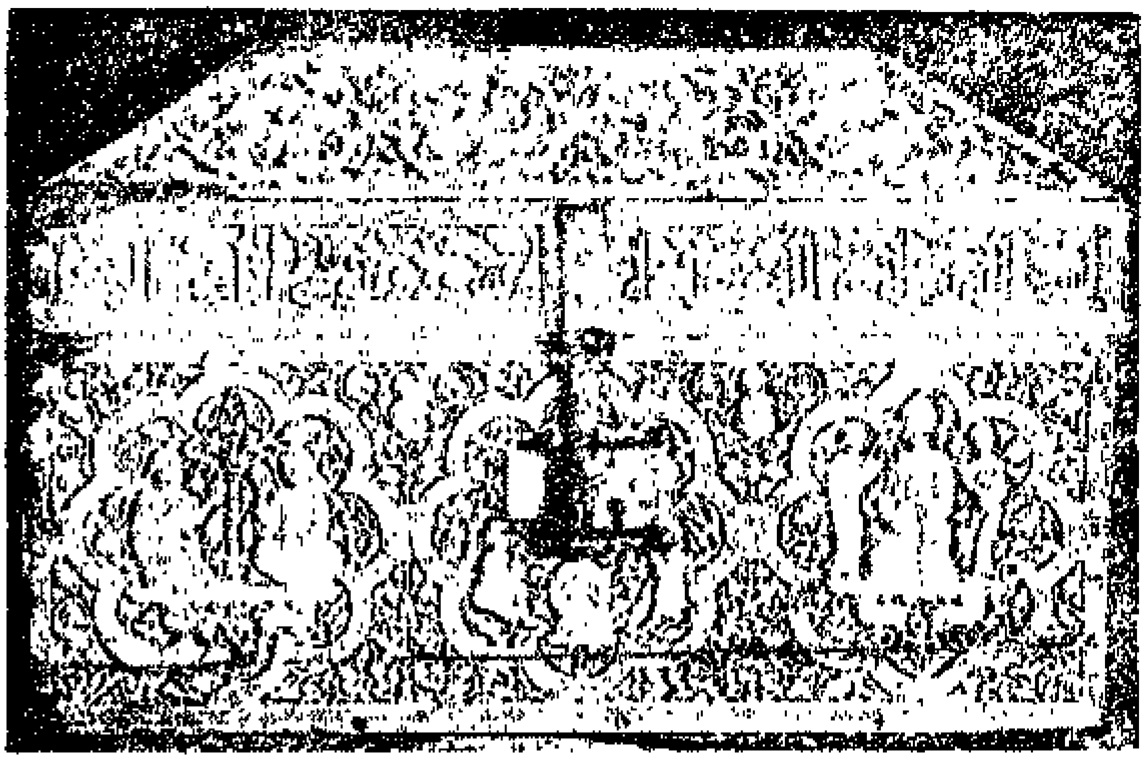


الشكل ٦٤ : صندوق من العاج المخرم

(القاهرة – القرن الرابع عشر – المتحف البريطاني

الشكل ٦٢ : صندوق عاجي محفور – قرطبة

تاريخه ٩٦٤م (المتحف الاركيولوجي بمدريد)

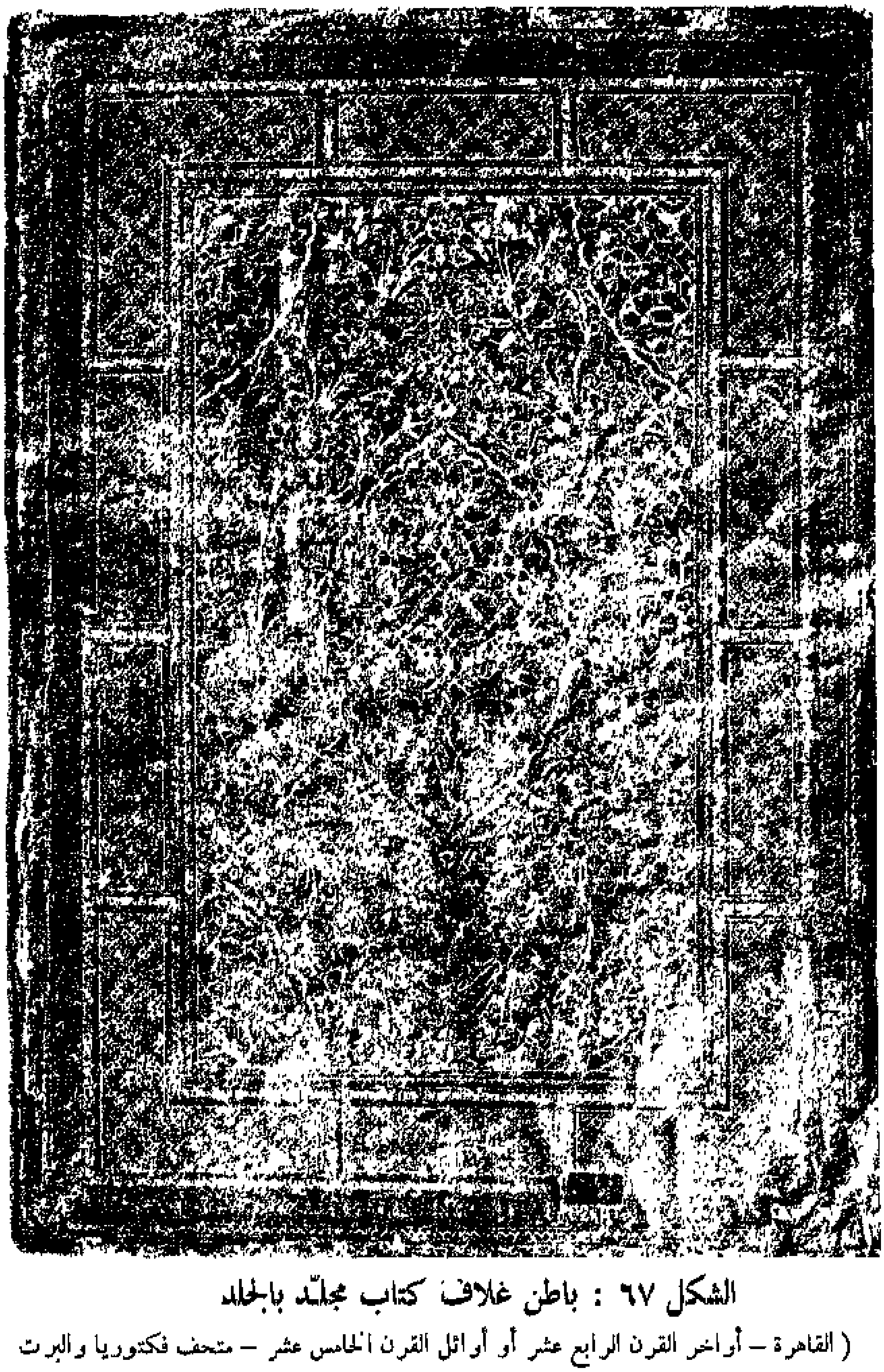


الشكل ٦٣ : صندوق عاجي محفور من قرطبة تاريخه ١٠٠٥م

(كاتدرائية بامبلونا – تصوير ارخيف ماس)

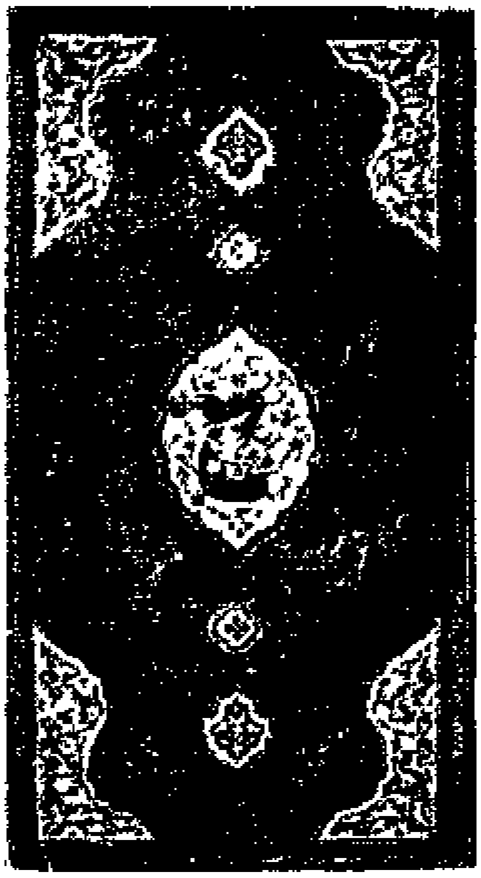
الشكل ٦٥ : ابريق من الكريستال الحجري يعود إلى العهد الفاطمي

(القرن العاشر من محفوظات بيعة سان مارك بالبندقية)



الشكل ٦٧ : باطن غلاف كتاب مجلّد بالجلد

(القاهرة – أواخر القرن الرابع عشر أو أوائل القرن الخامس عشر – متحف فكتوريا والبرت



٦٨

٦٩

٧٠

٧١

اغلفة كتب جلدية من متحف فكتوريا والبرت

الشكل ٦٨ : فارسي من القرن السابع عشر . الشكل ٦٩ : بندقي من القرن السادس عشر الشكل ٧٠ : بندقي تاريخه ١٥٤٦ م . الشكل ٧١ : الماني تاريخه في حدود ١٥٨٣ .

الشكل ٧٣ : استخدام الاحرف العربية لغايات زخرفية . المنظر الأساسي مأخوذ من صورة تتويج العذراء (متحف اوفيزي فلورنسا) للرسام فرا ليبوليبي وفي الاعلى صورة مكبرة لجزء منه ترى فيه احرف عربية فوق الوشاح الذي تحمله الملائكة .

فالظاهر ألا شاهد لدينا على ذلك (٣٣) .

وفي خلال الحروب الصليبية حصل تماس اكثر من ذلك مع مسلمي الشرق مما أدى إلى تسهيل استيراد الحاجات ذات الطابع الزخرفي الاسلامي المتمايز . وفي بلاد مراكز الارتباط التجاري مع الشرق كجنوا وبيزا والبندقية ، دخل هذا النموذج في التصوير واستتبع ذلك أن ظهر الاهتمام بالعالم الشرقي ، ذلك الاهتمام الذي اشتد كثيراً بعاملي الفضول والافتتان بما خالف المألوف وبدا ذلك في اول نتاج لمدرسة رسم في مدينة سيينا Siena وأصبح ثابتاً مستقراً في الفن التوسكاني . أخذت الرؤوس المعتمرة بالعمائم ، والسحنات الشرقية ، تبدو في صور ايطالية قبل النصف الثاني من القرن الرابع عشر . هذه الشخوص الأجنبية كانت تحتل مكانة ثانوية في رسم المنظر المقدس . ولم يلمس وجود وجود التأثير الشرقي بصورة خاصة إلا في التوابع لا الاصول كمحاكاة الفارسي من السجاد وغيره ، وإكساء الاشخاص في الصورة حتى الرئيسين منهم — ثياباً شرقية ، واقتباس الحيوانات الأجنبية كالفهود والقردة والببغاوات ، كذلك في تفاصيل المناظر الطبيعية أيضاً فمن الممكن ملاحظة دقائق صغيرة في الاشجار وأوراق النباتات تبدو تقليداً محكماً للأنماط الشرقية .

ظهر اقتباس شرقي الطابع في التهافت الكثير على الحروف العربية باستخدامها لغايات زخرفية . وهذا أحد أوائل الامثلة لتأثير الفن الاسلامي المباشر على الصناع المسيحيين الذي استرعى انتباه الباحثين الاوروبيين . ومنذ أن نشر ادريين دى لونكبيريه Adrien de Longperier مقالته في « استخدام الاحرف العربية في الزخارف عند شعوب اوروبا المسيحية » في المجلة الاركيولوجية Revue Archeologique للسنة ١٨٤٦ ، منذ ذلك الحين

٣٣) انظر بافلوفسكي *L. Pavalovsky* (زخارف سقف كنيسة بالاتينا) . (مجلة الفنون البيزنطية المجلد الثاني ١٨٩٣) .

وعدد من القرائن آخذ بالتجمع . إن أنفس مجموعة من تلك القرائن يمكن استخلاصها من مقالات السيد (أ. ج. كريستي) في مجلة برلنكتن مجلد ٩٠–٩١ والموسومة : « تطور الزخرفــة من الكتابات العربية » . استعمــال زخرفي كهذا للأحرف العربية ظهر في لوحات ايطالية قبل عصر(غيوتو)[٣٤] ، مثال ذلك الكتف اليمنى لصورة المسيح في قيامة لعازر بكنيسة (أرينا Arina) . إن (فرا انجليكو)[٣٥] ، و(فرا فليبي سيبّو)[٣٦] (الشكل ٦١) كانا مغرمين بصورة خاصة بهذا النوع من الزخرفة واستعملاه حتى في تزيين أكمــام العذراء مريم وحاشية ثوبها – جاهلين تمــام الجهــل كما يدلُّ ظاهر الحال ، اصول تلك الاشكال . إن مصادر فكرتهما عن هذه الكتابة يجب ان ننشدها في عدة قطع من الحرير وغيرها من المنسوجات التي جلبت إلى اوروبا من الشرق . او في المصابيح او غيرها من الأواني الصفرية .

سر توماس ارنولد

المصادر :

Sir Thomas W. Arnold, Painting in Islam, a stady of the place of pictorial art in Muslim Culture, Oxford 1928

---

٣٤) *Ambrogio Giotto* ١٢٦٦ – ١٣٣٦ رسام ايطالي ونحات ومعمــار نبغ في فلورنسا . (المعرب)

٣٥) *Fra Angelico* (١٣٨٧ – ١٤٥٥) رسام فلورنسي شهير كان راهبــاً دومينكياً برز في رسم الصور المرمريــة ومن اعظمهــا مــا خلدته ريشتــه في كنيسة ســان مارك بالبندقيــة . (المعرب)

٣٦) *Fra Philippi Sippo* (١٤٠٦ – ١٤٦٩) رسام ايطالي ولد في فلورنسا ، اعظم اعماله مجموعة من الصور الحائطيــة في مصلى كاتدرائية براتوا تمثل شيئاً من حياة يوحنا المعمدان والقديس سطيفان . (المعرب)

الهندسة المعماريّة

بقلـــم

مارتن . اس . بريكز Martin. S. Briggs

من المستشرقين المتخصصين في فن العمارة العربية وهو استاذ في جامعة اكسفورد. صاحب كتاب « فن العمارة الاسلامية في مصر وفلسطين » طبعه باكسفورد السنة ١٩٢٤ . وله جملـــة مقالات استشراقية في هذا الباب . (المعرب)

ربما يستطيع الجيل الآتي بعدنا ان يحدّد بشيء من الثقة مقدار تراث العالم الاسلامي الذي خلّفه في الهندسة المعمارية . ولكن شكاً كثيراً يحوم حول عدة مسائل مهمة في العمارة الاسلامية نظراً إلى أحوال وأوضاع البحوث العلمية الراهنة . بحيث لا يستطيع ان يزعم لنفسه قوة الحجة وتحدي الغير إلا المتحمس الغيور . ولسوء الحظ إن أكثر الابحاث الاخيرة التي كان المفروض فيها ان تلقي ضوءاً على نقاط هي محل أخذ ورد ، قُدمت لنا على شكل محاورات جدلية . هذه المحاورات لم تهتم بطبيعة العمارة الاسلامية في فترة نضوجها ولا بمدى تأثيرها على تقدم فن العمارة في عالمنا الغربي ، بل كانت تدور حول اصولها وبنيتها الاولى . ومهما يكن فلهذه البحوث مقامها المباشر في موضوع تراثها للجنس البشري لاننا لا نستطيع أن ندرك ادراكاً وافياً ما ورثنا من الاسلام إلا بقيام بعض الادلة المثبتة أن للاسلام الحق في هذا الوصف . وبكلمة أخرى فلقد قيل أن أشياء كثيرة من العمارة الاسلامية اختلس من شعوب غير اسلامية حتى ان بعض الباحثين لا يرون في المسلمين اكثر من مستعيرين لأشكال معمارية ، وليس لديهم فن معماري خاص يستحق تسميته بهذا . وللوصول إلى نتيجة في هذه النقطة الجوهرية ، من الضروري أولاً ان نحاول دراسة الخطوط الاساسية ، للعمارة الاسلامية والسمات التي تدمغها بصورة عامة .

إن العرب الذين اكتسحوا في غضون نصف قرن كزوبعة صحراوية بلاداً تمتد من الحجاز إلى أعمدة هرقل غرباً ، وإلى حدود الهند شرقاً فتحوا بلاداً كانت المدنية قد وصلتها . امتدت سيطرتهم فشملت رقعة من الارض أوسع من رقعة الامبراطورية الرومانية في أعظم فترة من سلطانها .

واحتضنت عدة شعوب ، كان فنها المعماري يختلف عن فن روما . وهو أحياناً أعرق من روما وأقدم .

ومهمـــا كانت طبيعة الموقف الذي يقفه المرء في الجدال العنيف بين أولئك الذين يعتقـدون ان عمارة القرون الوسطى الغربية هي رومانية الاصل بالدرجة الاولى ، وبين اولئك الذين يعزون كل شيء إلى ايران وأرمينيـــا ، فمن المناسب ان نبدّد هذا الغموض بقولنا إن مدرسة الرأي الأخير هي مدار اهتمامنا الجدي . لقد أوضحت سلسلة المستكشفات الخطيرة في أرمينيا وبلاد ما بين النهرين وتركستان وفصّلت لنـــا بشكلٍ منفر عدائي ، مع ذلك فقد أضعفت من ثقتنـــا بوجهة النظر التي تعزو كل شيء إلى روما . وربما جاءت وجهة النظر هذه من تعضيد الكنيسة — قروناً عديدة — للفكرة القائلة بأن أبنيتنـــا الرومانسكية والقوطيـة برزت من رماد روما الامبراطورية وبقاياها . او ربمـــا كان انسانيو الرينسانس المتحذلقون ، هم الملومون لسوء فهمنـــا هذا . ولكن مهما كان السبب فلا منجى لنا من التطلع إلى الشرق بضمير منصف حيادي ؛ مبتدئين بالتخلص من عادة النظـر إلى (الشرق) كوحدة قائمة بذاتها . لا أحد يكاد يشك شكـــاً جدّياً في مقدار ما ندين به لروما . لكن الوقت حان لاعادة النظر في التزاماتنا تجاههـــا كمّاً وكيفاً .

من البلاد التي أخضعها الفاتحون العرب ، سورية وقسم من أرمينيا والجزء المأهول من افريقيا الشمالية بضمنه مصر . هذا كله انتزع من يد الامبراطورية الرومانية الشرقية . ثم إنهم استولوا على اسبانيا وأدالوا دولة(الفيرغوط) وقد كانت في السابق اقليمـــاً رومانياً . أما الاراضي التي تمتدُّ من بلاد ما بين النهرين حتى تركستان وأفغانستان فهي ما عرف قبلاً بالمملكة الساسانية التي حكمهـــا كورش الثاني . انتشرت المسيحية في كل هذه الاصقاع المترامية حتى الحدود الشرقيـة لأرمينية وسورية . وهناك كاتدرائيـة يرجع تاريخهـــا

إلى القرن السادس – في أقصى حدود اليمن غرب صنعاء جنوب شبه جزيرة العرب [1] . وهكذا وجد الفاتحون بنائين وصناعاً مهرة في كل بلد من البلاد التي أخضعوها وهم رهن اشارة منهم، كما وجدوا عدداً هائلاً من الأبنية التي استعملوها كما استعملها الفيرغوط والاقباط المسيحيون من قبلهم ، كمصادر تمدهم بحجر البناء ومواده لبناء عمارات جديدة . لقد ابتني كثير من الفروض على هذه الحقيقة التي لا يمكن نكرانها مطلقاً . لكن ما على المرء إلا أن يذكر أيضاً أن العرب وجدوا أساتذة محليين في البلاد الشرقية الخاضعة لحكمهم . كان طرز بنائهم يختلف تمام الاختلاف عن الطراز الروماني . اولئك الاساتذة الذين علّموا المعمارين البيرنطيين على حدّ زعم الباحثين كل ما جعل العمارة البيرنطية تختلف عن عمارة روما .

لا حاجة ثمّ تستدعي مناقشة الرأي الشائع الوجيه القائل بان الفاتحين العرب الاولين كانوا معدومي الذوق والمهارة المعمارية، كانت طبيعة الامور تقتضي ذلك . ففتوحات كالتي أنجزها العرب لم تكن ممكنة إلا لامة مجندة ألهبتها الحماسة الدينية ، لا تملك وقتاً لغير الجهاد والصلاة . فضلاً عن ذلك كله فانهم لم يكونوا حضراً ، بل بدوا . حتى انهم – عندما تركوا الجهاد للنهوض باعباء الحكم – لم يروا مفرّاً من الاعتماد في فنون العمارة ، على صناع محليين او (وهذا مهم) على صناع جيء بهم من مختلف الامصار المفتوحة . وهكذا فقد علم بان البنائين الارمن استُخدموا في اسبانيا فضلاً عن مصر . وربما استُخدموا في بناء كنيسة جرميني دي بْري Germigny-des-Prés في فرنسا إبان القرن التاسع . وهي كنيسة تجد في بنائها مسحة اسلامية غلاّبة [2].

---

١) *B. and E. Whishaw* « اسبانيا العربية *Arabic Spain* » لندن ١٩١٢ ص ١٢٢ .

٢) ستريجوكوسكي *J. Strzygowski* « فن عمارة الكنيسة المسيحية *Origin of Christian church Art* » (اكسفورد ١٩٢٣) ص ٦٤ .

ولكن مع احتمال جهل العرب في أمور الهندسة المعمارية في أوائـل عهد الفتوح فان الحقيقة الساطعة عن العمارة الاسلامية هي انهـا بقيت نسيج وحدها في كل البلاد وكل العصور التي مرَّ بهـا الاسلام ، مع بقاء اصولها معقدة غاية التعقيد . هنالك شيء يميزهـا عن آثار جميع المدارس المعمارية المحلية التي كانت أداة فنية لخلقها .

وربما كان الدين الاسلامي هو العامل الذي حوّر في مجموعة أساليب البناء المختلفة وربط فيما بينهـا ، مُخرِجاً اسلوباً ذا نمط واحد متمايز . ذلك ان الابنية التي شادها العرب في أوائل سنوات حكمهم كانت مساجد وقصوراً بالدرجة الأولى . وأهم أثر معماري للعصور التي تلتهـا ظلّ أيضاً لا يعدو المساجد والابنية الدينية كالمدارس والتكايا التي لم يخلُ احدها من مسجد . فالمسجد هو البناية الاسلامية الرئيسة والأصيلة ، تختلف إلى درجة ما من ناحية الشكل باختلاف أمكنة بنائها . على أنها متحدة دائماً بتخطيطها العام . إن الحج السنوي إلى مكة من جميع أنحاء العالم الاسلامي قد أثر بدون شك في تثبيت هندسة المسجد شكلاً ، حيث كان يتحتّم على الحجاج وهم في رحلتهم الطويلة ، أن يؤدّوا صلاتهم في مسجد المدينة التي يمرون بهـا . فاذا كان الحاج بنّاء مهندساً معمارياً فسرعـان ما يدرس تصميم المسجد .

يُعتبر مسجد (المدينة) البسيط الذي بناه الرسول في السنة ٦٢٢ الطراز المحتذى للمساجد الاخرى . فهو قطعة ارضٍ مربعة تحيطهـا جدران مبنية بالآجر والحجر . الا الجزء الذي يؤم فيه الرسول المصلين (ولربما ركنه الشمالي) فقد كان مسقفـاً . وربما كانت السقوف تصنع من جريد النخـل المغطى بطبقة من الطين ، وتستقر على دعامات من جذوع النخيل . وكان المصلون يركعون مقتبلين جهة الشمال . وهي ناحية اورشليم المديـنة المقدسة . وكانت هـذه (القبلة) تُحـدَّد بطريقة مـا . وفي السنة ٦٢٤ غيّرت

قبلة المصلين هذه من اورشليم إلى مكة أعني غيرت (بالنسبة إلى المدينة) من الشمال إلى الجنوب . في بناية بدائية كهذه ، لم يكن ثم ضرورة تدعو إلى استعارة فنون معمارية من أي مصدر ، إذ لم يكن ليتطلب الامر شيئاً من ذلك . والمسجد الثاني الذي بني في الكوفة (٦٣٩م) كان سقفه يرتكز على أساطير رخامية جيء بهـا من قصور ملوك الحيرة والفرس السابقين، وكان هذا المسجد مربع الشكل لكنه محاط بخندق بدلاً من جدار . وبنى عمرو بن العاص مسجداً آخر أصغر منه في الفسطاط (القاهرة ٦٤٢ م) مربع الشكل أيضاً ، وقيل انه كان خالياً من فناء مكشوف (صحن) وانه يحتوي على شيء جديد هو منصّة مرتفعة (منبر) . وبعدها بسنوات قليلة استحدثت (المقصورة) وهي حجاب فاصل او شباك من خشب يحجب الامام عن الجماعة . وقيل ان المنابر ظهرت في نهاية هذا القرن . وظهر المحراب (لتعيين القبلة) بعدها بقليل (الشكل٧٤) . وهكذا تكونت — في ظرف ثمانين او تسعين سنة من بناء أول مسجد في المدينة ، كل الميزات الرئيسة لمسجد الصلاة (الجامع) اما الليوانات (جمع ليوان وهو تحريف الإيوان) فكانت من الامور التفصيلية التي اضيفت فيما بعد . وهي أروقة او أطواق تحيط بالصحن لغرض الاحتماء بهـا ولتسهيل (الوضوء) . تشمل قائمة الملاحق والتفاصيل هذه ، ألزم ما يحتاجه مصلو الجامع في أي عصر من العصور .

لم يبق بناء واحد من الابنية التي ألمعنا اليهـا آنفاً محافظاً على شكله الاول . حتى على تصميمه الهندسي الذي ضاع تماماً بفعل الاصلاحات والترميمات المستمرة . لكن التصميم هو كـل ما يهمنا هنـا . حيث أن أول مسجد لا يصح إطلاق صفة (بناء) عليه ، وهو ليس عملاً معمارياً على وجه التأكيد كمـا نفهمه . وعلى أية حال فالسيد فان برجم [٣] يرى ان التصميمات الاصلية

٣) *M. Van Perchem* : دائرة المعارف الاسلامية : مادة العمارة .

حتّى لهذه المساجد البدائية مقتبسة من الكنيسة المسيحية الاولى : فالصحن قد اقتُبس من القاعة الكبرى Atrium (٤) والجزء الرئيس للايوان من المصلى الكنسي ، والمقصورة من الحاجز القائم بين المصلين والمذبح ، والمنارة من برج الكنيسة (٥) والمحراب من صدر المذبح . ولكن مثل هذه الرابطة تكاد لا تستدعيهـا ضرورة او مناسبة إذ لم توضع مسألة فن العمارة على بساط البحث إلا بعد أن أخذ العرب يحولون هـذا المأوى والقاعـة الساذجة المخصصة للعبادة إلى فن عمارة .

ان الانتقال من الضرورة المجردة إلى محاولات للتسامي والطموح كان سريعاً جداً بشكل يدهش له المرء حين يتأمل التزمُّت الذي صحب الدين الاسلامي . وصرامة حياة الجهاد التي كان يحياها العدد العظيم من المسلمين . فأعيد بناء مسجد محمد في المدينة بعد عشرين سنة من وفاته ، باقامة جدران وأساطين من الحجر المنحوت ، وبني في السنين الاخيرة من القرن السابع قرب المسجد الساذج الذي شاده الخليفة عمر في اورشليم بعد فتح العرب للمدينـة (٦٣٩) مسجداً رائعاً ، هو المسجد المشهور بقبة الصخرة . بناية ذات مساحة كبيرة ، وطابع فخم ، وزخارف بديعة . عند هذه النقطة لا يسعنـا إلا النفوذ إلى قلب كل الجدل الحـاد الذي ما زال مستعر الاوار حول أصل فن العمارة الاسلامية . ان قبة الصخرة بنـاء رائع من الحجر ، هو بمثابة بمثابة (مشهـد) حيث يطوف الحجـاج بالصخرة وهي المكان الذي يعتقد ان محمداً (ص) قد عرج منه إلى السماء فضلاً عن ذلك فقد بقي هذا المسجد فريداً في بابه ، ولم تبدر محاولـة خلال أربعة قرون على الاقل — للعزوف عن مسجد الصلاة المربع بصحنه المفتوح . ولذلك فلقد قيل من دون تبصر

---

٤) القاعة التي يدخل اليها من الباب وهي الغرفة الكبرى في البيت الروماني . (المعرب)
٥) هذه النظرية منبوذة الآن . (المؤلف)

او فطنة بان مسجد (قبة الصخرة) مـــا هو إلا تقليد للعمارة الرومانية او البيزنطيـة نُقل نقلاً عن أمثاله من الابنية الوثنية والمسيحية . نقله المعماريون المسيحيون ولذلك كان بناءً هندسياً غريباً بعيداً عن مجرى الفن العربي الرئيسي .

هنالك نصيب من الحقيقة بـل من الاصابة الوجيهـــة في هذه الفكرة . ولكن علينا الا نحملها اكثر مما تستأهل من التقدير في شرح تفاصيل هذا الطرز الجديد من البناء وأعني القبـة المجنحة aisled rotunda . هناك غاية معينة واحدة كانت تواكب التفكير العربي ، وهي الرغبة في تمجيد وحماية صخرة اورشليم المقدسة العتيقة التي سبقت فحظيت بالتقديس من اليهود والمسيحيين على حد سواء . بل كان يحدوهم كذلك الشوق إلى إقامة بنـــاء ينافس بـــل يفوق الكنيسة المسيحية الشهيرة القريبة منه والمعروفة باسم كنيسة (القبر الأقدس) وجعـــل (المشهد) الجديد في وسط هضبة صخرية عظيمة عُرفت بالحرم الشريف على قَدَمة كبيرة الجرم . او مـــا يُدعى بـ poduim (على محاذاة المحور الوسطي لمـــا يقوم المسجد المعروف بالمسجد الاقصى وهو بناء بسيط تاريخه شديد الغموض والتعقيد لا مجال للخوض فيه هنا) . أظهر العرب رجاحة واصابة فكر في اتخاذ القبة — وبكلمة أدق القبّـــة الدائرة annular rotunda — شكلاً رئيساً لأماكن عبادتهم . صحيح أن الرومان والبيزنطيين قبلهم استخدموها لهذا الغرض ،أي لتكون الجزء الارفع والأشد إحكاماً من البناء الذي صُمم ليحمي ضريحـــاً او أي مكان شريف ، ولكن هؤلاء لم يكونوا بناة القبة الوحيدين على وجه البسيطة ، فستريجوسكي بطل الدفاع عن التأثير الايراني يرى أن القبـة الشرقية أصلهـــا من آسيا الصغرى او أبعد منهـــا إلى الشرق . عبرت من أرمينيا إلى بيزنطية ومنهـــا إلى البلقان وروسيا تحت رعايـــة الكنيسة اليونانية [٦] ولهذا فإذا كان العرب هنـــا

٦) انظر : ي. ستريجوسكي *Strzygowski* المرجع السالف ذكره ص ٢٧ .

استعملوا (قبة) للمرة الاولى فقد استعملوا طرزاً لم يكن مسيحياً خالصاً او حتى رومانياً بحتاً. وربما نُسخ نسخاً من قبة كنيسة القيامة الشهيرة التي تجاورها وتساويها في المساحة. مما لاشك فيه انه وجدت كنائس مقببة في سوريا وأرمينيا قبل نهاية القرن السابع وقد وجدت كنائس على طرز قبة الصخرة أعني قبة مجنحة مثمنة الجوانب. اما سائر البناء فالجدران مبنيــة بالحجر الأصم . اما البوائك الخاصة بالاقواس الداخلية وفتحات النوافد فهي نصف دائرية وكل الاساطين التي استخدمت في سلسلة البوائك انمـــا هي أساطين أثرية أخذت من أبنيـــة مسيحية او وثنية قديمة ولذلك نجد ان كلا الاساطين نفسها وهاماتها من طراز غير موحد . وعند بدء نقطة القوس ترى جذوعاً خشبية رابطة ربمـــا كان الغرض من استخدامهـــا هو لمقاومة هزات الزلازل التي كثيراً ما تحدث في تلك البلاد او ربمـــا لان البنائين كانوا يخافون الاعتماد على التقويس وحده . احتياطات شبيهة بهذا كانت تتخذ ايضاً في الأبنية البيرنطيـــة . والقبة نفسهـــا مضاعفة ، مصنوعة من الخشب لا غير ومغطاة من الخارج بالرصاص أما من الداخـــل فمغطاة بالجبس المزخرف والملوّن . ولكنه ليس البناء الاصلي . فأغلب شغل الموزاييك (الفسيفساء) هو أصلي . ولكن أغلب النقوش والزخارف الباقية حتى الآن هي من تاريخ متأخر . ولذلك نجد من طراز (قبة الصخرة) اسلوب استعمال القبة ، واستعمال الاقواس نصف الدائرية والعوارض الخشبية الرابطة وربما الفسيفساء . مما لا ينكر أن القوس نصف الدائرية لم تكن بدعة عربيـة قط . أمـــا أصل العوارض الخشبية الرابطة فمشكوك فيه وأول استخدام للفسفسياء كان قبـــل مجيء الاسلام .

بعد مسجد قبة الصخرة يأتي المسجد الجامع بدمشق حسب التسلسل التاريخي (الشكل ٧٦) بني في السنوات الأولى من القرن الثامن . والايوان

الرئيس فيه هو جناح فخم بأبواب او ستائر مشبكة في الاقواس الـتي تفصله عن الصحن . إن البدع الجديدة في هذا الجامع عديدة . فالايوان الرئيس يتألف من ثلاثة مماشٍ يقطعهـا جناح مركزي تعلو وسطه قبة . وفي نهاية الجناح أعني في وسط الجدار الجنوبي من الايوان الاكـبر يُرى محراب لتعيين قبلة مكة . ان الاقواس التي تحيط بالباحة محمولة على دعائم وعلى أساطين . هذه الاقواس هي من طرز (حدوة الفرس) الذي قدّر له أن يصير من أهم مميزات فن العمارة الاسلامي في الغرب لعلةٍ غير معروفة . قد تكون حدوة الفرس هذه ، إما دائرية او مدببة الوسط ولكن تقوسها على أية حالة كان مستمراً إلى ما تحت خط نصف القطر . وقد استُعمل في دمشق تقويس حدوة الفرس الدائري . وفوق الاقواس الرئيسة يوجد – على مدار الصحن – صف من النوافذ ذات الرؤوس نصف الدائرية : نافذتان في كل تقويسة ، بقي واحد من الابراج الرومانية الاربعة التي كانت في يوم ما تنتصب في زوايا (الهيكل Temenos) مخَطِطةً حدوده وقد استخدمها العرب بمثابة منائر . هذا البرج الباقي يقع في الزاوية الجنوبية الغربية. أما المنائر الثلاث الأخرى فقد بُنيت في وقت متأخر . زيّنت داخلية البناء برخارف ونقوش من الرخام والفسيفساء . ويظهر ان الزجاج الملوّن كان يكسو نوافذه . إن التصميم غير الاعتيادي لهذا المسجد ربما عاد تأثيره إلى أساليب عمارة الكنائس السورية التي حُوّلت الى مساجد . وربما ظهر اقتباس الرواق والقبة في وسط المحراب ، شاهداً على الرغبة في إظهار أهمية (القبلة) التي مثلها (المحراب) للمرة الثالثة في هذا الجامع أيضاً [٧] والمحراب ربما كان فكرة مبتدعة أصيلة في هـذه الاقسام من المعمورة حيث تكثر أوجاع العين إلى درجة عظيمة يحتمل أن يكون سبب بناء المحراب بشكل تجويف مقوّس في الجدار ، لتمكين الأعمى

٧) اول محراب محفور كان في المدينة والثاني بالفسطاط « القاهرة » . (المؤلف) .

من التعرُّف اليه عندما يدبُّ متلمساً سبيله بمعونة الجدار كما أخبرني بذلك شيخ في مناسبة من المناسبات [٨] أو ربما استعيرت من حنية ما وراء المذبح المسيحي. وجدت القوس الشبيهة بحدوة الفرس في أبنية ما قبل الاسلام محفورة في الصخور . ولكن ظهورها في دمشق كان من أوائل المناسبات التي استخدمت لأداء وظيفة معمارية حقيقية . إن الغرض من المنارة هو واضح جداً [٩]: بُنيت لكي تكون مكاناً مشرفاً للمؤذن الذي يدعو المؤمنين الى الصلاة – هذه الدعوة ابتُدعت لغرض مقصود وهو مقابلة عادة المسيحيين في دعوة المصلين بدق الصَّنْج الخشبي (قبل ايجاد النواقيس) او استعمال اليهود للنفير . ويبدو أن أول استخدام يرجع لهذا الغرض كان في دمشق .

إن أقدم منارة بقيت قائمة حتى الآن ، هي منارة المسجد الجامع في القيراون قرب تونس فقد أثر عنها أنها بنيت في زمن خلافة هشام بن الحكم (٧٢٤ – ٧٤٣م) وهي أشبه ببرج ضخم هائل مربع يضيق قليلاً كلما ارتفع في الجوّ . وهامة هذا البرج متوجة بشرفات يعلوها طابقان أحدهما بني في وقت متأخر . وانه لو صحّ أن كانت البروج المربعة الاربعة في مسجد دمشق هي اولى المآذن المستخدمة لهذا الغرض ، فلايبدو ثم حاجة إلى أن ينسب الى سورية بناء بسيط كل البساطة كبناء مسجد القيروان او الى أي محل آخر بو صفه محل المنشأ . ان المنارة متطلّبة لغرض ديني ، عولج بأبسط الطرق وأكثرها صراحة . وفيما خلا ذلك فمسجد القيروان ذو طابع عمومي . كثيراً ما تعاورته يد التغيير . لكنه بقي على الشكل الرئيس الذي تمّ لدى اعادة بنائه في نهاية القرن التاسع .

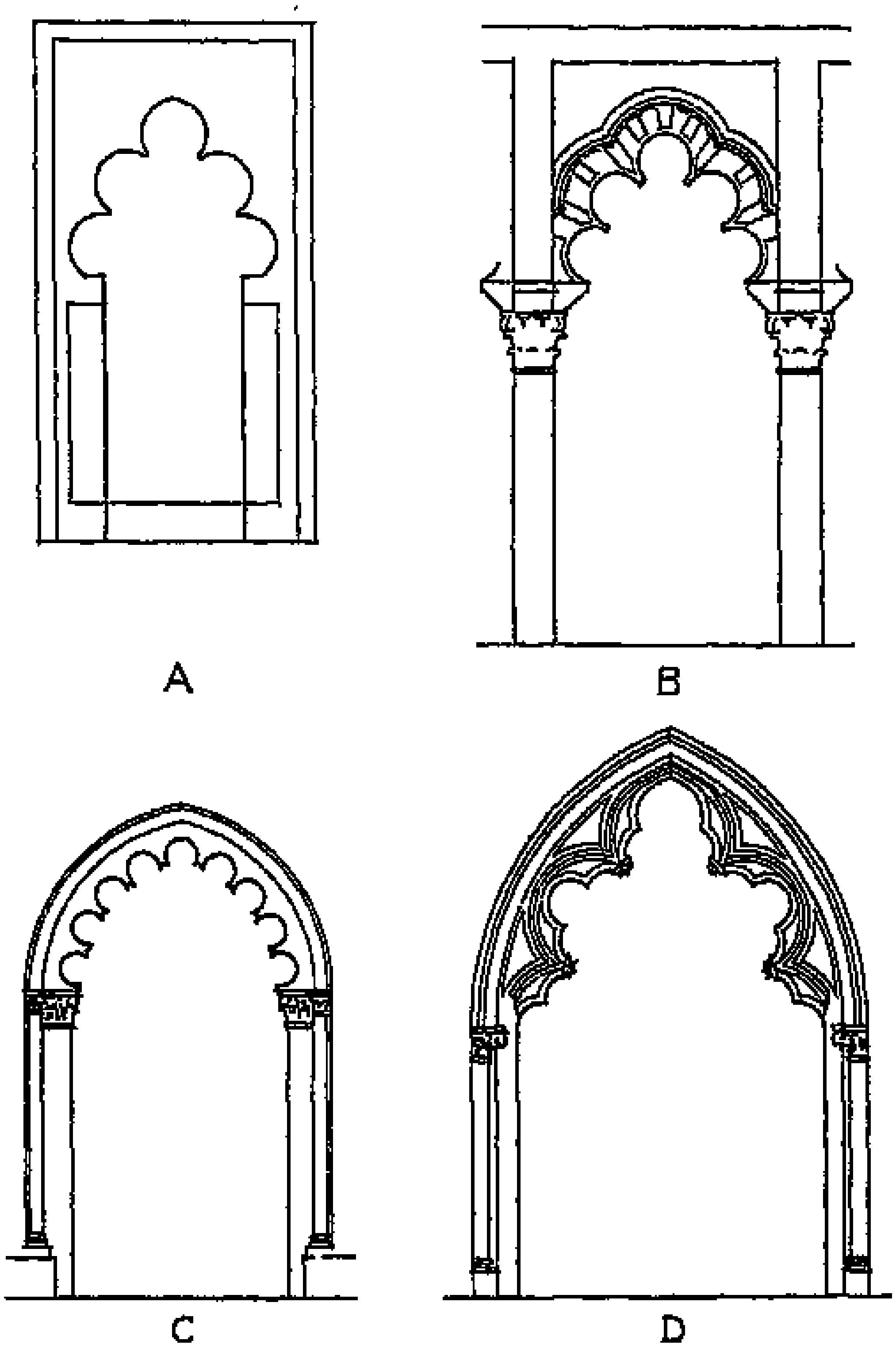
٨) من رأي أحد الفضلاء وفيه وجاهة : قد يكون سبب وجود المحراب اقتصاداً في فسحة المسجد حيث يشغل الامام صفاً كاملا من المصلين لولا وجوده . (المعرب)

٩) ان الكلمة العربية للمنارة (المأذنة) تشير الى الموضع الذي يدعو منه الى الصلاة (آذان) والمؤذن هو الذي يقوم بتلك الدعوة (المؤلف) .

ومسجد الزيتونة في تونس المبني (٧٣٢م) انما هو مثال طريف آخر قديم للمساجد الجامعة ببوائك ذات أقواس ارتفاعها غير لطيف تركّز على أساطين أثرية . وفوق هامات الاعمدة توجد أفلاق خشبية او تكعيبة abacus يصل بعضها ببعض دعائم خشبية ؛ البدعة التي كانت عاملاً في تشويه الكثير من الابنية الاسلامية الأولى .

وواصلت عمارة المسجد الجامع بقرطبة في اسبانيا(بُوشِربه في العام٧٨٦)هذا المنوال الرتيب(شكل٧٧). وما جاء القرن العاشر حتى كانت مساحة هذا المسجد أكثر من ضعف مساحته زمن البدء ببنائه . على أن شكله الاصلي يمكن التثبت منه بعد مدارسة دقيقة لهيكل بنائه الحالي . فهو مسجد جامع ذو رواق عميق ، يحتوي على أحد عشر جناحاً، منفصلاً واحدها عن الآخر ببوائك تحتوي كل واحدة على عشرين عموداً . هذه الاعمدة أخذت كما أخذت أعمدة من قبلها حسبما أوردناه — من أبنية رومانية قديمة — . إن سعة الرواق العظيمة جعلت من المناسب أن يكون سقفه كثير الارتفاع ، أعلى بكثير — في الحقيقة — من أطوال الاعمدة الميسورة . فأقيمت فوقها أقواس حدوة الحصان المعتادة وفي أعلاها بُني صفٌ ثانٍ من الاقواس في مستوى أرفع من الصف الاول . فتألف من كل ذلك منظر شديد التعقيد غير متناسق يخلّف في النفس أثراً بعيداً عن البهجة كل البعد . لذلك فاننا نجد الاعمدة الاثرية الجاهزة هي التي أملت على البوائك شكلها هذا في القيروان وفي قرطبة حيث ساعد على إدخال دعائم اللبن والحجر او الاساطين الاكثر ارتفاعاً التي صُنعت خصيصاً للبناء نفسه. واعان المعمار على الاستغناء عن تلكم الوسائل الساذجة التي تقذي العين . ولقد كان مسجد قرطبة كله محاطاً بجدارٍ عالٍ مدعوماً بأساطين وببوائك على مدار صحنه .

علينا الآن أن نتعقب خطواتنا الاولى إلى بلاد ما بين النهرين حيث كان



(الشكل ٧٨) نماذج كوى وعقادات مفرنصة للمقارنة دون مراعاة لمقياس

A – سامراء : في رواق المسجد الجامع (٨٤٦ – ٨٥٢ م) ، (ومدخل الرواق في كاتدرائيي ويلز وسالزبوري القرن ١٣ يشبهه إلى حد كبير) .

B – في قرطبة : رواق المسجد الجامع (٩٦١ – ٩٧٦ م) .

C – في كنيسة لاسوتيران *La Souterraine* (فرنسا) حوالي السنة ١٢٠٠ م .

D – في كنيسة كلي *Cley* بنورفولك *Norfolk* القرن ١٤ .

ثم عدة مساجد مبنية باللبن على الاسلوب المعتاد في البلاد . تقوم هذه المساجد بمثابة همزة وصل بين مسجد المدينة ومسجد ابن طولون في القاهرة . من أمثال هذه المساجد (المتوسّطة) نذكر مساجد الأخيضر[١٠] ، والرقة [١١] ، وأبي دُلَف [١٢] ، وسامراء [١٣] . والاثنان الاولان يرجعان حسبمـــا قيل : إلى القرن الثامن الميلادي ، أما الآخران فيعودان إلى أواسط القرن التاسع وكلهـــا تحمل طابع العمارة الساسانية . وفي كلهـــا تصميم المسجد الجامع .

إن المسجد في قصر الأخيضر الذي وصفته الآنسة (بـــل) [١٤] وصفاً متقنـــاً في رسالتها عنه، هو ذو أهمية جوهرية لنا لان المرء يجد فيه جرثومة الاقواس الحادة الذي أصبح فيمـــا بعد أهم طابع لفن العمارة القوطية في الغرب . والقوس الساساني المأثور هو نصف دائري . ولكن قد يصادف المرء في بعض الاحيان أمثلة متباعدة قديمة للأقواس المدببة . ومن المحتمل ان الاقواس الشبيهة بحدوة الفرس قد استُعملت في بلاد العراق قبل هذا الزمن . وثم عدد منهـــا في كنائس سوريا (مثال ذلك كنيسة نصر بن وردان حوالي ٥٦٤م) [١٥] كما يوجد فعلاً مِثالٌ هللّيني في شويزي [١٦] بايطاليا . في

---

١٠) انظر نشرة دار الآثار القديمة في العراق عن قصر الاخضير – ط ١٩٣٧ . (المعرب)

١١) الرقة مدينة تقع قرب ديار بكر ومسجدها بني في قصر هارون الرشيد نفسه (المعرب)

١٢) يبعد نحواً من « ٥٠ » كيلومتراً عن سامراء الحالية. ويستدل من هيئته وشكله ومن بعض الاسانيد انه من عمل الخليفة العباسي « المتوكل » (المعرب)

١٣) يستدل من الاحجار انه من ابنيـــة المتوكل بناه بعد ان ضاق مسجد المعتصم بالناس فهدم وبنى على انقاضه وقد ابتدأ به ٢٣٤ = ٧٨٩ م وانتهى منه بعد ثلاث سنوات (المعرب)

١٤) كروترود.ل. بل « قصر الاخضير ومسجده ط اكسفورد ١٩١٤ » . (المؤلف) دبلوماسية شهيرة انكليزية ورحالة (١٨٦٨ – ١٩٢٦) عرفت بدورها الهام في تكوين دولة العراق الحاليـــة . (المعرب)

١٥) يقع بين سلمية وحمـــاه في الشام وأول من وصفه هو « مورتمان » في المجلة الاثرية الالمانية . يتألف هذا القصر من ثلاثة ابنيـــة ويقرب طرز عمارته من المباني الملكية في القسطنطينية على عهد جستنيان ٥٢٧ – ٥٦٥ م . ويرجحون ان مهندسه(ايزدور) . واهم ما فيـــه كنيسته الكبيرة التي حفر في بلاطات منهـــا تاريخا ٥٦١ و ٥٦٤ م وليس ثم سبب معروف لتسميـــة الموقع بابن وردان . (المعرب)

١٦) *Chuisi* مدينة ايطالية من اقليم « سينا » بتوسكاني شهيرة بآثارها الاتروسكانية(المعرب)

الأخيضر كانت الاقواس مدببة بيضية مرتفعة بعض الشيء كما في قصر المشتى ، امــا في بغداد ومسجد الرّقة ، ومسجد أبي دلف قرب سامراء ، فقد اتخذ القوس الحنــاء كان فيما بعد الطابع الذي يدمغ الفن الاسلامي ، وفي نهاية القرن الثامن ، حلّ محل كل أشكال الاقواس في سائر انحاء العراق . وقد تجد القوس المدبب الأقدم من هذا بكثير في الهند أحياناً ، منحوتــاً على الصخر الأصم . وهكذا كانت الاقواس بالاصل منحوتة على الصخر مطلقاً ، لا مبنيــة .

والمسجد الجامع بسامراء ذو سعــة هائلة وأهمية تاريخية جليلة . يتألف من صحن ذي رواق طويل من جهــة مكة ومن أروقة جانبية طويلة بعض الشيء على مدار الجوانب الثلاثة الباقية من الصحن . وفي الجدار الخارجي العظيم أبراج اسطوانية الشكل في كل زاوية من زواياه الاربع . وبينهــا من الخارج أيضاً أبراج نصف دائرية . وفي الجدار الجنوبي أي من الجهة القِبْليّة ، صف من الكوى ذات رؤوس مقرنصة multifoil . وربما كان هذا الشكل غير الاعتيادي الذي نجده ايضاً في قرطبة منبته الهند البوذية . كما ألمع اليه هافل[١٧] وإلاوجب علينا أن نعزو وجوده في الفن العربي بكل ماطرأ عليه من تنوع وتغيير ، إلى الاسلام (الشكل ٧٨) . وأهم من كل هذا هو الاستعاضة بدعامات الآجر لحمل الاروقة ، عن الاساطين الاثرية التي سبق ان ساهمت في بناء مسجد قرطبة وغيره من الامكنة . هذه الدعامات مثمنة الاضلع ، تقف على قاعدة مربعة . وفي كل دعامة منها أربعة أعمدة رخاميــة مستديرة او مثمنة الشكل تربط فيما بينها دُسُر dowels معدنية ، وهاماتها ناقوسية الشكل . وهنــا تمّ لدينا نمط آخر انتقل إلى العمارة الغربية . أما المنارتان الحلزونيتان الغريبتا الشكل : اولاهما ملويــة سامراء ، وثانيتها منارة جامع ابن طولون (المبنية

---

١٧) E. B. Havell « العمارة الهندية *Indian Architecture* » الطبعة الثانيــة — لندن ١٩٢٧ ، ص ٨٥ — ٨٦ . (المؤلف)

فيما بعد) فلم تثمر هندستهما شيئاً في مجالات التقدم العماري . وبقيتا عقيمتين .

وصف جامع ابن طولون الذي بديء ببنائه في ٨٧٦ م ، عدةُ كتاب بتفصيل وإسهاب.[١٨] ولكن أهميته في تاريخ فن العمارة الاسلامية قد تناقصت إلى حد مـــا ، منذ أدركنا ان بعض مظاهره الهامة قد وجدت في بنايات عراقية أقدم منه تاريخاً . هذا المسجد عظيم المساحة يكاد يكون مربع الشكل ، ذو صحن تكتنفه من جميع جهاته أروقة ذات اقواس (الشكل٧٩) اما الرواق الاكبر (الايوان) ، فهو أطول بكثير من الأروقة الاخرى ، وتوجد خارج الجدران الرئيسة باحة مكشوفة تسمى (زيادة) . وهي طاريء جديد على العمارة لم نره من قبل في المساجد . والجدران الخارجية ضخمة جداً تتوجها شرفات مزخرفة قد تُعتبر — كما سيظهر فيما بعد — النموذج الاصلي للاسوار القوطية ذات الشرفات والكوى (وجدت شرفات من عدة اشكال عند الآشوريين قبل القرن الثامن ق. م. ووجدت ايضاً في مصر قبـــل ذلك بزمن أبعد) . واستحدث تحت الشرفات صف من الشبابيك ذات الاقواس المدببة مملوءة بالمخرمات الجصيـــة او مـــا يسمى بـ (claire - voies) ، تتعاقب بين كوى ذات هامات مقرنصة أو مدببة وتتألف البوائك من اعمدة قرميدية ضخمة مع دعائم ثانوية مساعدة في الزوايا وفوقهـــا اقواس مدببة ليس فيها إلا انحناء محسوس شبيه بحدوة الفرس عند بداية التقويس ولهذا كان كل البناء حتى سطح السقف الخشبي ، مبنيـــاً بالآجر المغطى بطبقـة جصية عاطلة او مزخرفة . وقد يقال بلا مبالغة ان هذا المسجد هو عراقي الطراز ، من كل الوجوه ، وانه مقتبس من نماذج له في سامراء وبغداد ، عرفها بانيه (أحمد بن طولون) ايام شبابه . وبجانب هذه الملامح التي نوهنـــا بها آنفاً ، ظهرت بدع اخرى منهـــا الكتابات الكوفية المحفورة على الخشب (وهو تكييف بارع في استخدام أحرف الكتابة لأغراض زخرفية) ، والنقوش الملونة على كل

---

١٨) انظر الفصل الثالث من كتابي« العمارةالاسلامية»وما بعده (اكسفورد ١٩٢٤)المؤلف

سطح منه بادٍ للعيان ، وفي الاغلب على سطوح الجص الابيض . كما نجدها كذلك فوق عوارض السقف الخشبية . هنالك أيضاً محراب ظاهر الزخرفة اعتورته يد التغيير ، وفوّارة في وسط الصحن (لم تكن ضمن البناء الاصلي الذي علته قبة خشبية) ، ومسارج ضخمة تتدلى من السقف .

إن عدد المساجد الاسلامية الذي انحدر الينا من الفترة المحصورة بين نهايتي القرن التاسع والثاني عشر ، لم يكن كثيراً . ففي غضون هذه الحقبة اقيمت عدة بنايات عسكرية . ومن المسلم به ان الصليبيين اقتبسوا بعض الآراء المعمارية من قلاع سوريا ومصر حيث بلغ فن العمارة في سوريا وارمينيا شأواً بعيداً من السموّ قبل هذا العهد بعدة قرون . واستعمال الاوروبيين للمشربية [19] مثلاً جاء من هذا المصدر .

في مؤلّف لمستر كرزْول عن قلعة القاهرة [20] ملحق اتى فيه إلى شرح اصل المشربية . فقال : هنالك ستة او سبعة امثلة متخلفة لها في سورية من اصل عشرة ، كانت في الواقع مراحيض حجرية نافرة ، من طرز بقي شائعاً حتّى زمن متأخر . والحق انه يوجد مثيلات لها إلى الآن في رصيف ميناء

---

٢٠) ان ما يسمى بـ *Machicolation* هو إبرز عوارض او دعامات ذات مسافات متقاربة من الجدار لتحمل شرفات بارزة خارج البناء وبين كل زوج من الدعامات فتحة تسمى بالفرنسية « *machicoulis* » تقفل عن طريق باب قلاب ، ومنه تفوق السهام ويصب الزيت المغلي او الماء الفائر او غير ذلك من الحمم على رؤوس ضاربي الحصار الذين يحاولون لغم الجدران من اصولها . حلت هذه المشربيات محل المقصورات الخشبية المعروفة بـ *hourdes* (*hoarding*) أو *bretéches* (*brattices*) والمستعملة للاغراض نفسها ، (المؤلف). نقول : ظلت هذه المشربيات في العراق تسيطر على فن بناء دور القرن الماضي مطلة على الشوارع محلياً وتسميها العامة « الكوشك » بتسكين الشين ، أو الشناشيل (المعرب)

١٩) ظهر في نشرة المعهد الاركيولوجي الشرقي الفرنسي مجلد ٢٣ القاهرة ١٩٢٤ . (المؤلف)

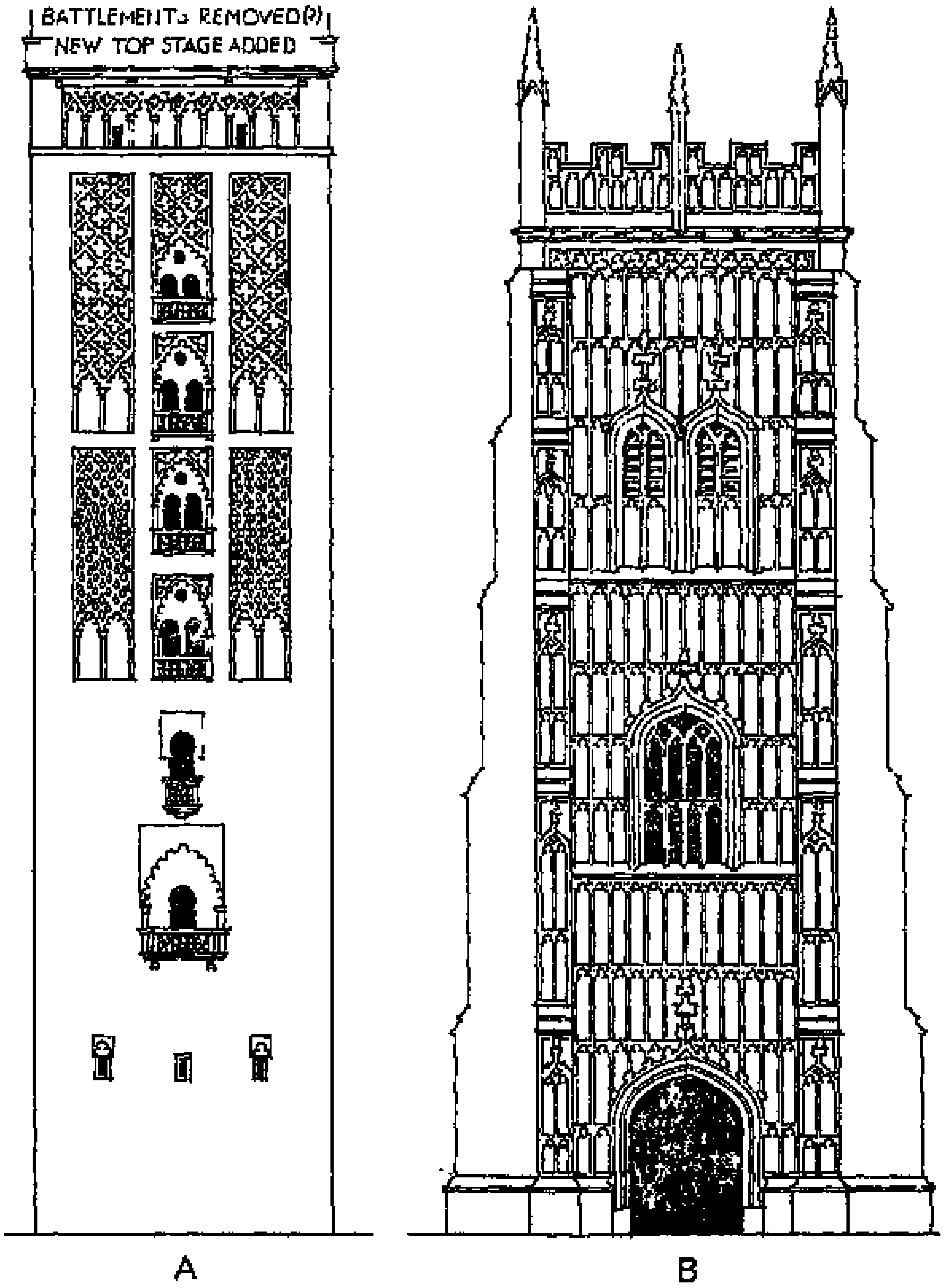
غوري Gorey بجرسي [٢١] . أما الثلاثة الباقية من العشرة فربما كانت تُستخدم لتفويق السهــام من فوق ويعود تاريخ أقدمها إلى منتصف القرن القرن السادس للمسيح أي قبل الاسلام . ومنذ أزاح مستر كْرزْول الستار عن حقيقة هذه المظاهر . اكتُشف انموذج اسلامي لهــا في قصر (الحَيْر) قرب الرُصافة في سوريا يرجع تاريخها إلى ٧٢٩ م. وهنالك مثالان آخران يقومان فوق باب القصر (١٠٨٧) الذي هو باب من أبواب القاهرة بناه معمارون أرمن ، من الواضح انهمــا مشربيتان وضعتا للدفاع عن المدخل (الشكل ٨٠) تاريخهما يسبق أقدم مــا عُرف منهما في أوروبا بمائة سنة . كما في شاتوغيار Chateau Gaillard (١١٨٤) وشاتيون chatillon (١١٨٦) ونورويج Norwich (١١٨٧) وونجستر Winchester (١١٩٣) ولذلك كان واضحاً أن الصليبيين اقتبسوا هذه الفكرة من العرب ، وليس العكس . وهكذا أصبحت المشربيات المقامة فوق صفوف من الدعامات ؛ من المظاهر الأنيقة في القلاع الفرنسية والانكليزية في القرن الرابع عشر (الشكل ٨١) .

وثَمّ ظاهرة أخرى في هندسة البناء العسكرية اقتُبست من مصر وسوريا وهي مدخل القلعة الملتوي او المدخل ذو الزاوية القائمة خلال مدخل في الجدران وبهذه الطريقة لا يتمكن العدو الذي يصل باب القلعة من الرؤية والرمي باتجاه المدافعين في الباحة الداخلية . مدخل من هذا الطراز لا يبدو انه كان معروفاً في الفنون العسكرية الرومانية او البيزنطية ، فقد كان لديهم عدة مداخــل دفاعيــة متواليــة مقامة على خطٍ واحدٍ . منفصل بعضها عن بعض بفراغ يُعرف اسم (بروبونياكُلُوم propugnaculum) . هذه المداخل الملتوية استُعملت اول مرة ، بأبعد ما عُرف — في مدينة بغداد المدوَّرة

٢١) جزيرة في القنــال الانكليزي كبيرة الحجم سكانها نورمان وفرنسيون ، تقع في أقصى الجنوب الشرقي . (المعرب)

(القرن الثامن) ثم في قلعة صلاح الدين بالقاهرة (بديء بهـا ١١٧٦) . وبلغت شأوهـا الأقصى في مثال بديع لهـا هو قلعة حلـب ، وليس في انكلترا مثيـل لهذه المداخل إلا في النادر القليل وإن كان يوجد مثـال حسن لها في بوماريس Beaumaris . أما في فرنسا فهو أكثر شيوعاً . مثال ذلك في كركسّون Carcassonne ، ولكن هذين القطرين كانا يفضلان مدخلاً مـائلاً لقلاع أكثر تحصيناً واتقاناً . مثـال ذلك بيرّيفون Pierrefonds وكونوي Conway .

ليس في الهند بنايات اسلامية ذات أهميـة قبل أن يُشرع ببناء دلهي القديمة في مستهـل القرن الثالث عشر . كما لا يوجد شيء منهـا في تركية الآسيوية حيث بديء بتشييد جملـة من الأبنيـة السلجوقيـة في (قونية) خلال تلك الفترة نفسهـا . أما في اسبانيا وشمالي افريقيـا فأهم ما تخلّف — باستثناء الابنيـة العسكرية — هو العمارة المتأخرة في المسجد الجامع بقرطبة الذي أُحدثت فيه أبنيـة اضافيـة كثيرة في النصف الثاني من القرن العاشر . والمنارة البديعـة باشبيلية (برج جيرالدا ١١٧٢ — ١١٩٥) وفي الرباط (١١٧٨ — ١١٨٤) ، وكلتاهما مزدانتان ببوائك نافرة شبيهة وموطئة للتشبيك القوطي في القسم الأعلى من النوافذ (الشكل٨٢) . هذان البناءان مهمـان من حيث طابعهمـا الغريب . ترى فيهمـا قباباً عجيبة الشكل والصنع . لكن لم يكن لهما أي تأثير بيّن على العمارة خارج اسبانيا . وفي صقليـة بُنيت كنيسة بالاتينا Palatina في ١١٣٢ ، وكنيسة مارتورنا Martorna في ١١٣٦ ولازيزا (العزيزة) La Ziza في ١١٥٤ ولاكيوبا (القبّة) La cuba في ١١٨٠ . هذه التواريخ المقبولة من الباحثين كلهـا تخرج عن حدود الهيمنة الاسلامية على الجزيرة التي انتهت ١٠٦٠م ، بالنسبة إلى بالرمو وفي ١٠٩٠م ، بالنسبة إلى صقلية كلهـا . ولكن حتى لو كان النورمان بُناتها ، ففيها ما لا



(الشكل ٨٢)

نموذجان للمقارنة بين برجين مزخرفين (دون مراعاة المقياس)

A – برج الناقوس في ايفرشام *Eversham* (١٥٢٣) .

B – منارة جيرالدا *Giralda* باشبيلية (١١٧٢ – ١١٩٥ م) (رفعت الشرفة منها . اضيفت اليها قمة جديدة)

يحصى من معالم الفن العربي الخالصة التي توجد في أراضي ايطاليا الأصيلة بأمالفي Amalfi وسالرنو Salerno . والابنيـة الرئيسة في ايران خلال هذه الفترة هي (مسجد الجمعة في اصفهان) والجامـع الكبير في الموصل ١١٤٥ – ١١٩١ م (٢٢) وكلاهما مسجدان جامعان واسعان ، انتاب الاول منهمـا كثير من التغيير . كانت المساجد الايرانية تُشاد باللبن وتزخرف بنقوش جصيّة بارزة ، وبتربيعات قاشانية ، وهذا الاسلوب الاخير أُتبع فيما بعد حتى في البلاد التي استعملت الحجر في البناء ، كسورية ومصر . وكانت المآذن بصورة عامة تُشاد زوجاً زوجاً متخذة شكلاً اسطوانياً ، يستدق قليلاً من اعلى ، وسطحهـا مغطى ببلاطات برّاقة ملوّنة . ولقد قسا مسيو سالادان Saladin قسوة عظيمة في تشبيهها بمداخن المعامل ، ومن المؤكد انها لا تُقارن في الأناقة والروعة بالمآذن القاهرية . رحبت ايران ايضاً متحمسة بالزخرف الشبيه بالستالاكتيت (٢٣) الذي أتينـا إلى شرحه في العبارة الآتية :

ان الامثلة الرئيسة للمدرسة السورية – المصرية كلهـا توجد في القاهرة وهي مساجد جامعة واسعة كالأزهر (٩٧٠) وكمسجد الحـكَـم (٩٩٠ – ١٠١٢) والمسجد الجامع الصغير الاقمر (١١٢٥) والمشهد الصغير المهم : الجيوشي (١٠٨٥) . بُنيت البوائك في الازهر والأقمر على أساطين أثرية . وفي مسجد الحكَـم أقيمت فوق دعائم قرميدية . ولم يُستعمل الحجر في المسجد أول الأمر في(القاهرة)العربية . وإن كان حجر المرمر الممتاز متوفراً بكميات كبيرة في تلول المقطم المجاورة . ومن الواضح أن(القاهرة)اعتمدت

٢٢) توهم المؤلف ان الموصل تقع في ايران وان جامعهـا الكبير من نتاج الفن الايراني فنرجو ملاحظة ذلك . (المعرب)

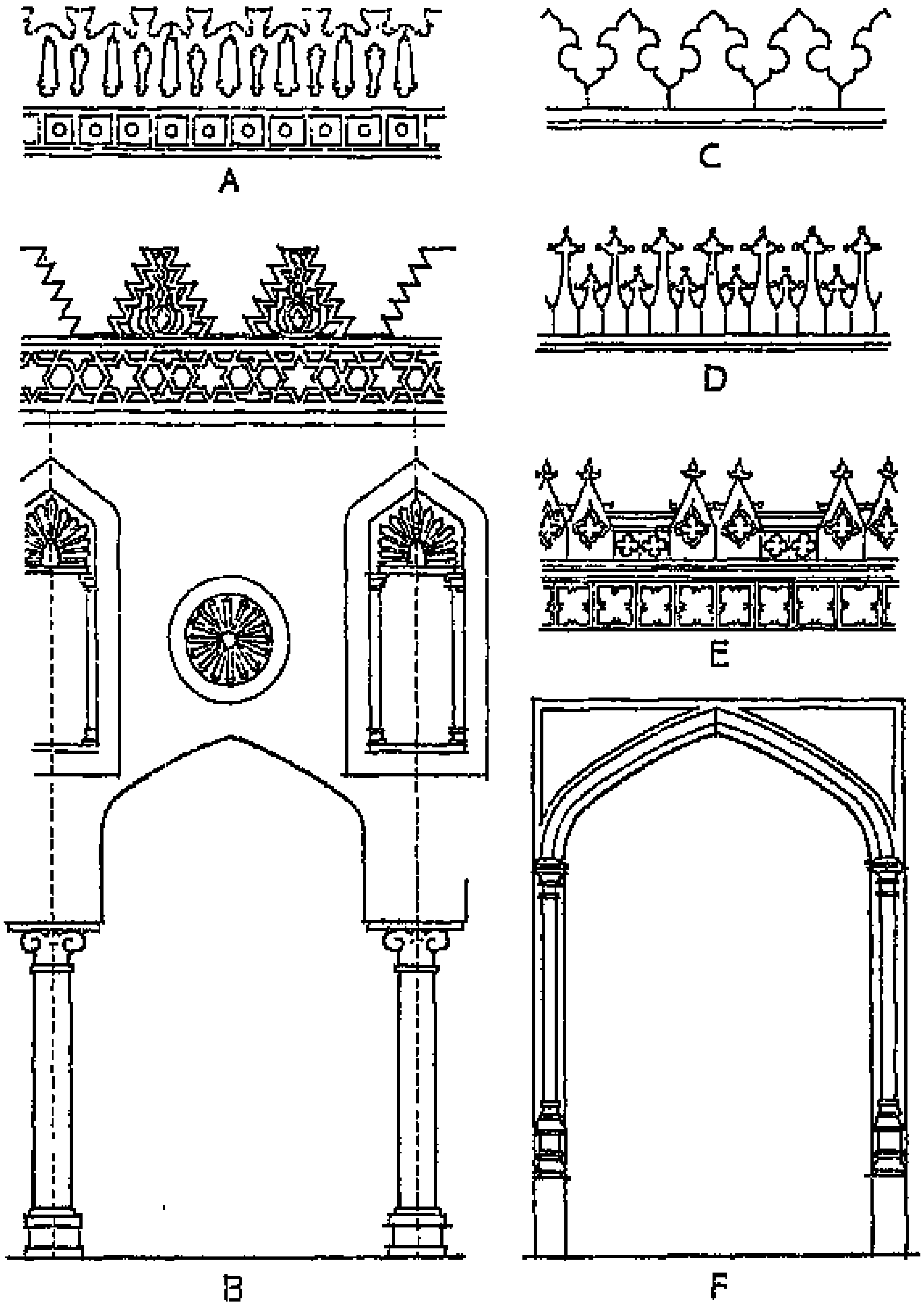
٢٣) *Stalactite* : هي الرواسب الكلسية المتدليـة من سقوف الكهوف والمغـاور بشكل الجليد المتحجر . (المعرب)

اعتماداً كلياً على التقاليد المعمارية العراقية حتى هـذا الزمن . ان مسجد (الجيوشي) هو أول مثال للمشاهد (المزارات) . تطور فيما بعد إلى أبنية فخمة رائعة بقبة فوق ضريح منشئه وبمحراب في جداره الجنوبي . والصحن صغير وبينه وبين القبة ممر معقود وفيه مئذنة مربعة على ثلاث طبقات هامتها مرتفعة كالقباب التي يراها المرء في كنائس صقلية . إن لتطوّر القبة اكبر أهمية في تاريخ العمارة الاسلامية لكن لم يكن لديهـا أثر ظاهر على تراث الاسلام في البنايات الغربيـة الاوروبية فعلينـا ان نضرب عنهـا صفحـاً في هذا المجال القاصر . وللسبب نفسه لا جدوى لنا من البحث في أصل هذه الظاهرة الفريدة (الستالاكتيت) التي تبعت المسلمين إلى كل مكان وصلوه وأصبحت طابعاً لقاعات بناياتهم من الهند حتى اسبانيا . ويحتمل ان تكون عراقيـة الأصل وإن كان أقدم ما وُجد منهـا هو مئذنة مسجد (الجيوشي) . والظاهرة الثانية هي شرفة المسجد الأقمر التي استعملت كزخرف . وثم ايضاً فجوات محفورة على أمثال قشور الاصداف ، من المؤكد انهـا نموذج لفجوات الصدف المألوفة من عهد(الرينسانس). وثم ايضاً حزام من زخرف الكتابة الكوفيـة يحيط بأعلى جزء من الواجهة . وظهرت قرينة اخرى في المساجد القاهرية خلال هذه الفترة ، الا وهي الشرفات الشبيهة بسنّ المنشار التي ربمـا اقتُبست أيضاً من العراق . ويحتمل ان هذا الاسلوب فن استهوى مهندسي (قصر الدوج) وغيره من قصور البندقية فاقتبسوه من هذا المصدر .

من القرن الثالث عشر فصاعداً ، وكثير من الأبنيـة الاسلامية قد بني وبقي قائماً في كل أقطاره ، وهنا علينـا أن نضيف الهند وتركيا إلى قائمته ، ونخرج منهـا صقلية . واستأثرت اسبانيا بقصرين شهيرين على درجة عظيمة من الأهمية همـا قصر الحمراء Alhambra والكازار Alcazar . جديران بالذكر هنـا نظراً للزخارف المحتشدة فيهمـا والتي لا تشوّه جمالهما في

الوقت نفسه . أمـــا البنايات المغربية الأخر التي بُنيت في زمن متأخر فلا يمكن أن تُعد من الصنف الاول . وفي القاهرة أبدع مجموعة من المساجـد والأضرحة استمر بناؤهـــا حتى السنة ١٥١٧ ، وهو زمن استيلاء الاتراك على تلك المدينة . وبعدهـــا غلب اسلوب البناء العثماني على المساجد القليلة التي بُنيت . وبمدينتي قونية وبروسة في بلاد الأناضول ، مجموعـــة من النماذج المعمارية الطريفة حقاً تعود إلى الفترة المنحصرة مابين ١٢٠٠ — ١٤٥٣ ، أي عند صيرورة القسطنطينية عاصمة للاتراك. وبعد هذا التاريخ أخذ المعمارون العثمانيون يقتبسون من الفن البيزنطي والارمني بلا حساب وإن كان مـــا شيدوه في القاهرة او دمشق مثلاً ، بعيداً كل البعد عن مسقط رأس هذين الفنين. إن لبلاد ايران والهند وتركستان ثروة لا تنضب من الابنيـــة الاسلاميـة المتأخرة. وفي الهند ظلت معالم الفن الاسلامي إلى الآن . وعلى أية حال فثم ميزات وتأثيرات محليـة قوية جداً تفصل بين تراث المدارس الخمس الرئيسة للعمارة العربية وهي : السورية المصرية ، والاسبانية الغربية ، والفارسية ، والعثمانية ، والهنديـــة . هذه الميزات وإن عادت بعض الشيء إلى طبيعة المواد الانشائية الميسورة محلياً ، فانها تنسب غالباً إلى التقاليد الوطنية في فن العمارة .

شهدت القرون الوسطى تنوعـــاً وتطوراً عظيمين في تصميم المساجد . واستمـرت بعض الأقطار على بناء المسجد الجامع ، وشاعت موضة المساجد المقببـة . وفي القرن الثاني عشر وُجدت المدرسة (وهي مسجد مصلّب الشكل يستخدم للتدريس) وهو مما يجب ألاّ ننسى ضمّه إلى القائمة : وقُدّر للقبة ان تصبح الميزة المفضلة الكبرى للعمارة الاسلامية . كان شكلهـــا في القاهرة مرتفعـــاً في العادة . أمـــا في ايران وتركستان فقد اعطيت الأفضلية للقباب البَصَليّة المنحرفة ، بينما اتخذت قباب مساجد القسطنطينية شكل القباب البيزنطية المنخفضة . وكانت قباب مصر الحجرية في القرن الخامس عشر مزدانة



الشكل ٨٣ : نموذج متسق لأقواس وشرفات

A – جامع ابن طولون بالقاهرة (٨٦٨ م)

B – قوس فارسي في جامع الازهر بالقاهرة (٩٧٠ م)

C – جامع زين الدين يوسف بالقاهرة (١٢٩٨م)

D – قصر كادورو في فينيا (١٤٣١) *Palazzo Ca'd'Oro*

E – كنيسة كرومر *Cromer* في نورفولك (القرن الخامس عشر)

F – القوس التيودوري في بهو كنيسة المسيح (اكسفورد: القرن السادس عشر) .

بزخارف مُخرَّمة من الخارج ، أما في ايران فقد كان يُعمد إلى تغطيتها بتربيعات من القاشاني اللامع الملوّن . وإلى تركيزها على عواميد ستالاكتيتية . استُعملت هذه العواميد بالواقع – في كل مكان ، وغالباً بافراط يفوق الحد وكانت أحياناً تتدلى من السقف كما تتدلى ركائز pendents أقبيتنا الانكليزية ذات الشكل المروحي . ولكن في الوقت الذي لم يكن للقبة الاسلامية كبير تأثير على قباب الرينسانس في الغرب فيبدو محتملاً ان المآذن الاسلامية الموجودة بأبدع نماذج لها وخاصة القاهرية التي تعود إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر منها قد أثرت على معالم فن الرينسانس المعماري في برج الناقوس campanili للكنيسة الايطالية . وقد أخذ عنها (رن)[٢٤] مسلاته الرائعة التي زيّنت مدينة لندن . من المؤكد ان المعمارين المسلمين في هذا العصر ، بدأوا يدركون امكانية حسن التأليف بين وضع القبة والمنارة معاً . مثلما عمل (رن) تماماً فيما بعد باستعماله القبة والأبراج في صعيد واحد وتأليف حسن بكنيسة القديس بولص . ولم يشع بناء المئذنة الفارسية الاسطوانية ذات الشكل الجهم ، ولا المئذنة التركية الشبيهة بالقلم ، خارج موطن الأصل .

بتقدم فن العمارة العربي ، ارتفعت أسهم الأقواس الشبيهة بحدوة الفرس المدببة منها وغير المدببة . وقد كثر استعمال الاقواس نصف الدائرية والعادية المدببة او ذات المركزين ، وما يُدعى بالقوس الايراني الذي ينتهي التقويس فيه بصيرورته خطين مستقيمين عند النهايتين استُعمل بكثرة في موطنه وغير موطنه . وهو شبيه بعض الشبه بقوسنا التيودوري (الشكل٨٣)

---

٢٤) *Wren* سر كرستوفر رن(١٦٣٢–١٧٢٣) من ألمع المهندسين المعماريين الانكليز بنى كثيراً من البنايات العامة الكنائس في لندن خاصة وفي مقدمتها كنيسة (سانت بول وميخائيل) وما زال أغلب عمارته قائماً حتى الآن . (المعرب)

وعم استعمال الاقواس ذات الحنايا المتعددة ، أو الاقواس المقرنصة كأقواس عميـاء ، وبوائك لغرض زخرفة الاسطح . وكانت الشرفات تعمـل بشكل زخرفة نباتية او على نمط سنّ المنشار في ملء فتحات النوافذ بشبابيك او مخرمات على الحجر او الجص يزينهـا زجاج ملوّن تلوينـاً ساذجاً خشناً ربما ظهر قبل استعمال الزجاج الملوّن في بلدان الغرب .

ولما كانت الصورة الآدمية محرمة من الفقهـاء فقد سدّ مسدها أحزمة الكتابات الزخرفية جصيةً كانت أم محفورة على الحجر او الخشب والواردة بالتعاقب مع نقوش هندسية سطحية . أما الحفر البارز كثيراً ، فنادراً ما وجد في الأبنيـة المصرية الاسلامية ، وإن وجد في الهند أحياناً . في هذا الحفر تستعمل نماذج هندسية سطحية في غاية الدقـة ، وبدون تقيّد ، هذا الحفر يكاد يكون حراً لقلة عمقه . ولو ابتعدنا شرقاً وخاصة في ايران وتركستان حيث كان الآجر مادة البناء المعتادة ، لوجدنا ان بلاط القاشاني اللامع قد استعمل في مجالات كثيرة ببراعة وتفنن . فأشكاله المؤلفـة من أنمـاط هندسية مقتبسة ظلّت رائجة الاستعمال لأزمنة متأخرة حتى استُبدلت بقاشاني ذي أشكال تقرب من مظاهر الطبيعة كهيئات ضروب النبات والزهر . ويدل تعبير « الارابسك arabesque » الذي يُطلق على الحفر الزخرفي ذي البروز القليل الرائج استعماله في انكلترا العهد الاليزابي — ومـا بعده — يـدلّ بأننا مدينون لعرب القرون الوسطى بشيء (٢٥) . وثم شكل آخر من الزخارف شاع استعماله في القاهرة ، ولم يشع كثيراً في غيرها وهو تعقيب رصف الحجر الابيض ،مع الحجر القاتم صفوفاً أفقية فوق صفوف . إن أصل هذا الافتنان قد يُعزى إلى روما او بيزنطية حيث كانوا يتبعون هذا الاسلوب التعقيبي

---

٢٥) في كل هذه النقاط : انظر الفصل العاشر « طبيعة الزخرفة العربية » من كتابي (العمارة الاسلامية *Mohammadan Architecture* و ما بعد الفصل ايضاً (اكسفورد ١٩٢٤).(المؤلف)

برصف الآجرات على مسافات في الجدران الحجرية . Lacing Course ولكن الموضوع ما برح يكتنفه الشك . لذلك فواجهات المباني الرخامية المخططة في « بيزا » وجنوه ، وسْيينا ، وفلورنسا »[٢٦] وغيرها من المدن الايطالية قد تكون على أكثر احتمال من تراث القاهرة التي ارتبطت معها بوشائج تجارية في القرون الوسطى ، وترى أبنية ملوّنة بهذا الاسلوب في لوباي Le Puy [٢٧] بأوفيرن Auvergne . وأقرب من ذلك كنيسة القديس بطرس (بنورثامبتن) في بلدنا انكلترا .

وبتلخيص كل النقاط التي وردت في هذا البحث ، يتضح لنا أن دَيْن الاسلام المتراكم على العالم الغربي في فن العمارة هو دين كبير . ففي ميدان الهندسة العسكرية وحده ، نجد الصليبيين الذين خلّفوا لنا عدة كنائس وقلاع رائعة في الاراضي المقدسة قد تعلموا هم أنفسهم شيئاً من فن التحكيم من خصومهم العرب الذين استفادوا بدورهم من عبقرية البنائين الارمن .

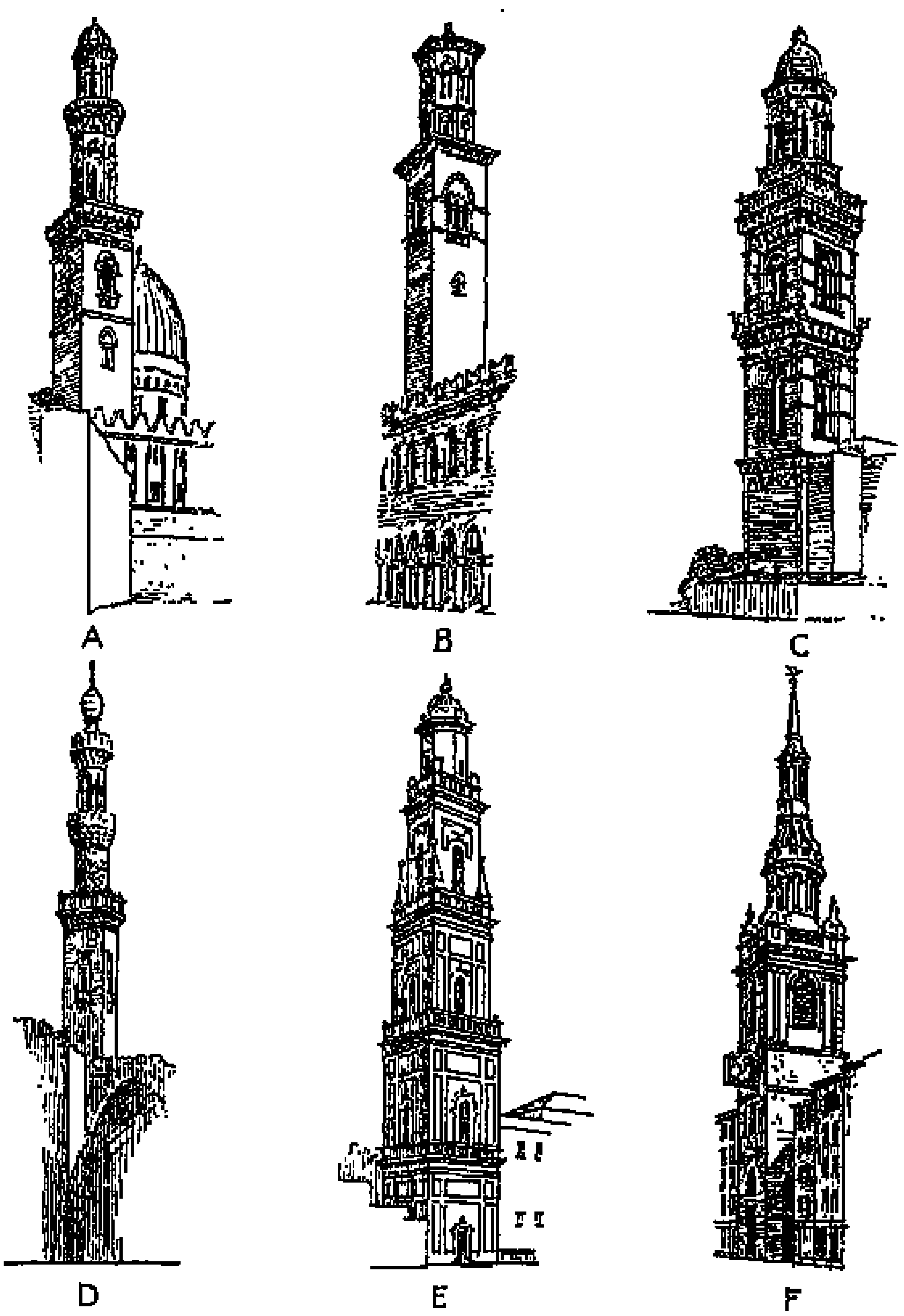
وإذا أخرجنا من حسابنا ما ندين به إلى أبنية ما قبل الاسلام الحجرية الارمنية والسورية وأبنية الآجر الايرانية ، تلك الابنية التي يزداد ميل الباحثين إلى أن يقلدوها فضل بداية اسلوب تسقيف القرون الوسطى عندنا ، فلنا أن نعزو بكل إنصاف اختراع القوس المدبب إلى البناء الاسلامي في سورية وغيرها . إن الاقواس الأوكية Ogee [٢٨] على وجه التأكيد ، والثيودورية على أغلب الاحتمال قد وردتا من أصل واحد أيضاً . كذلك استعمال

---

٢٦) مدن عتيقة ايطاليا مازالت تفخر حتى يومنا هذا بأبنية جميلة من عصر الرينسانس (المعرب)

٢٧) مقاطعة تقع في اقليم اوفيرن وهي في وسط فرنسا . (المعرب)

٢٨) طاقات مضلعة ذات تقحيفين على حافاتها احدهما فوق الاخر وتدعى بالفرنسية Ogive . (المعرب)



الشكل ٨٤ : نماذج من المآذن (والابراج Campanili)

(دون مراعاة للمقاييس)

A – مدرسة سنجر الجولي – القاهرة ١٣٠٣ – ١٣٠٤

B – توري دل كوميوني *Torre del Comune* ١١٧٢ (قبة الجرس ١٣٧٢)

C – قبة سوليتو *Duome Soleto* جنوب ايطاليا ١٣٩٧

D – ضريح السلطان برقوق قرب القاهرة (١٤٠٠ – ١٤١٠) .

E – قبة ليجي *Duome Lecce* جنوبي ايطاليا (١٦٦١ – ١٦٨٢)

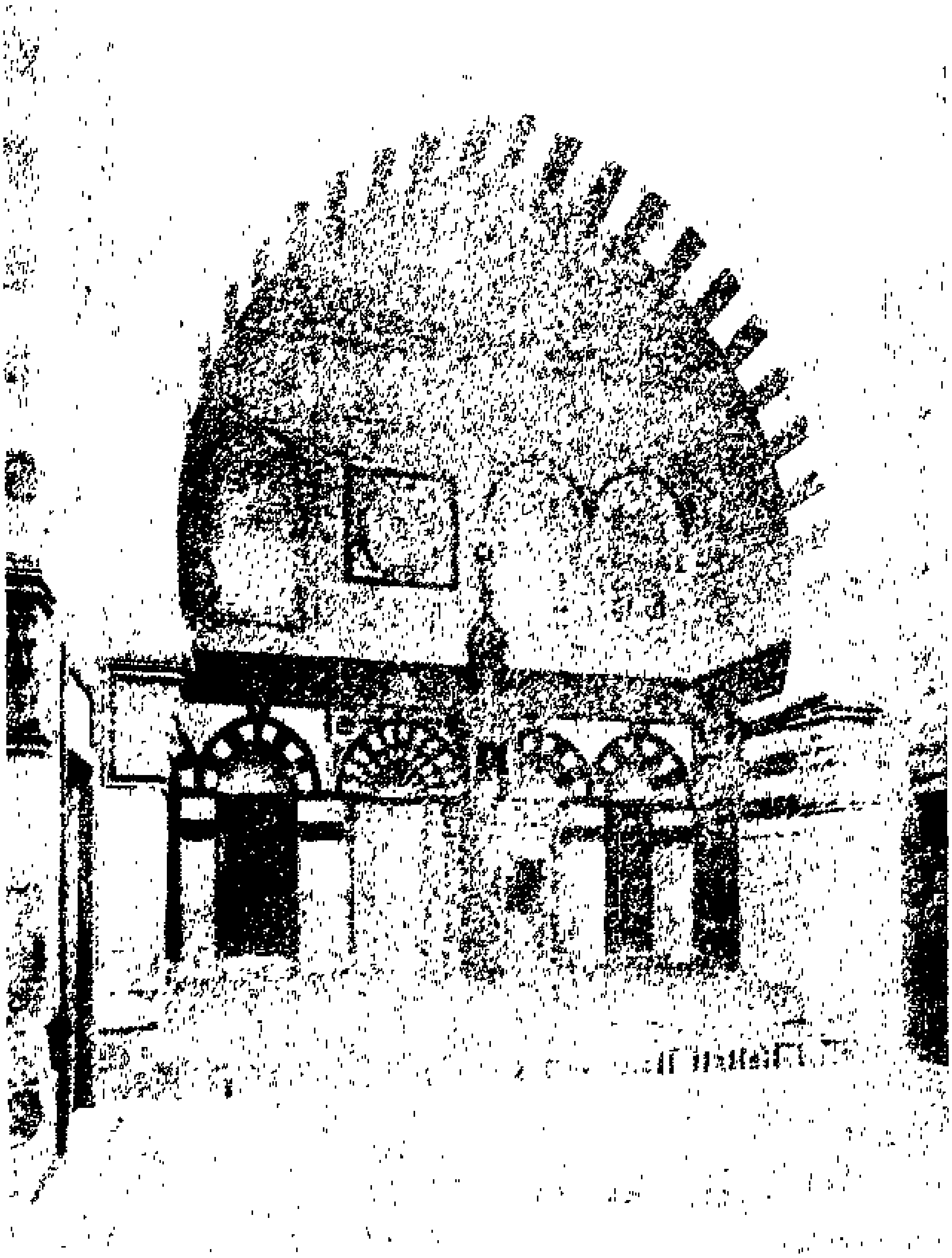
F – كنيسة سانت ماري لوباو *St. Mary - le - Bow* ، لندن ١٦٧١ – ١٦٨٣ من هندسة المهندس (رن *Wren*) .

الزخرف السائب cusp [٢٩] والاقواس والمقرنصات المزخرفة على هذا النمط ، فكلهـا جاءت من الاصل نفسه . كمـا يحتمل صدور الزخارف المخططة المحفورة على السطوح منه أيضاً او ربمـا استعمال زخرف التشبيك في النوافذ . أما زخرفة الصفائح فربما اقتُبس من التخريم الهندسي على الحجر او الجص وقد كثر وجودها في المساجد الاولى او ربما كان أصلها أبعد من ذلك ، أي أبنيـة سوريا والعراق لمـا قبل الاسلام . إن اختراع الزجاج الملوّن يُعزى أحياناً إلى الشرق ولكن هذه النسبة لم تتأيد حتى الآن . أمـا استعمال الاعمدة المندغمة عند زاوية الاساطين وهي ظاهرة ذات أهميـة كبيرة في تاريخ التسقيف القوطي ، فانها بدعة عربية لا يرقى الشك اليها من بدع القرن الثامن والتاسع . جاءت الزخارف المحفورة او النافرة إلى القاهرة من العراق ، ثم انتقلت منهـا إلى ايطاليا لتصير بعدها من معالم فن العمارة القوطية البارزة ، وان الكتابات المحفورة التي كانت تقوم بمثابة زخارف في أنماط قوطية لزمن متأخر ، لها شبيهها في جامع ابن طولون بالقاهرة (القرن التاسع) لكن الكتابة بالأحرف الكوفيـة امتدت إلى فرنسا خلال فترة احتلال المسلمين أقاليمهـا الجنوبية [٣٠] . وثـم أمثلة نادرة جداً من الزخارف في انكلترا يُعتقد انها تأثرت بالاساليب العربية (الشكل ٨٥) وقد يمكن ان يكون مصدر الواجهات المخططة ، القاهرة . وربما جاء منها أيضاً شكل أبراج النواقيس campanili لعهد الرينسانس ، والحنايا الخشبية الشبيهة بقشور الصدف .

---

٢٩) وهو الزخرف المتدلي من نقطة التقاء نهايتي قوسين وغالباً ما يتخذ شكلا نباتياً . (المعرب)

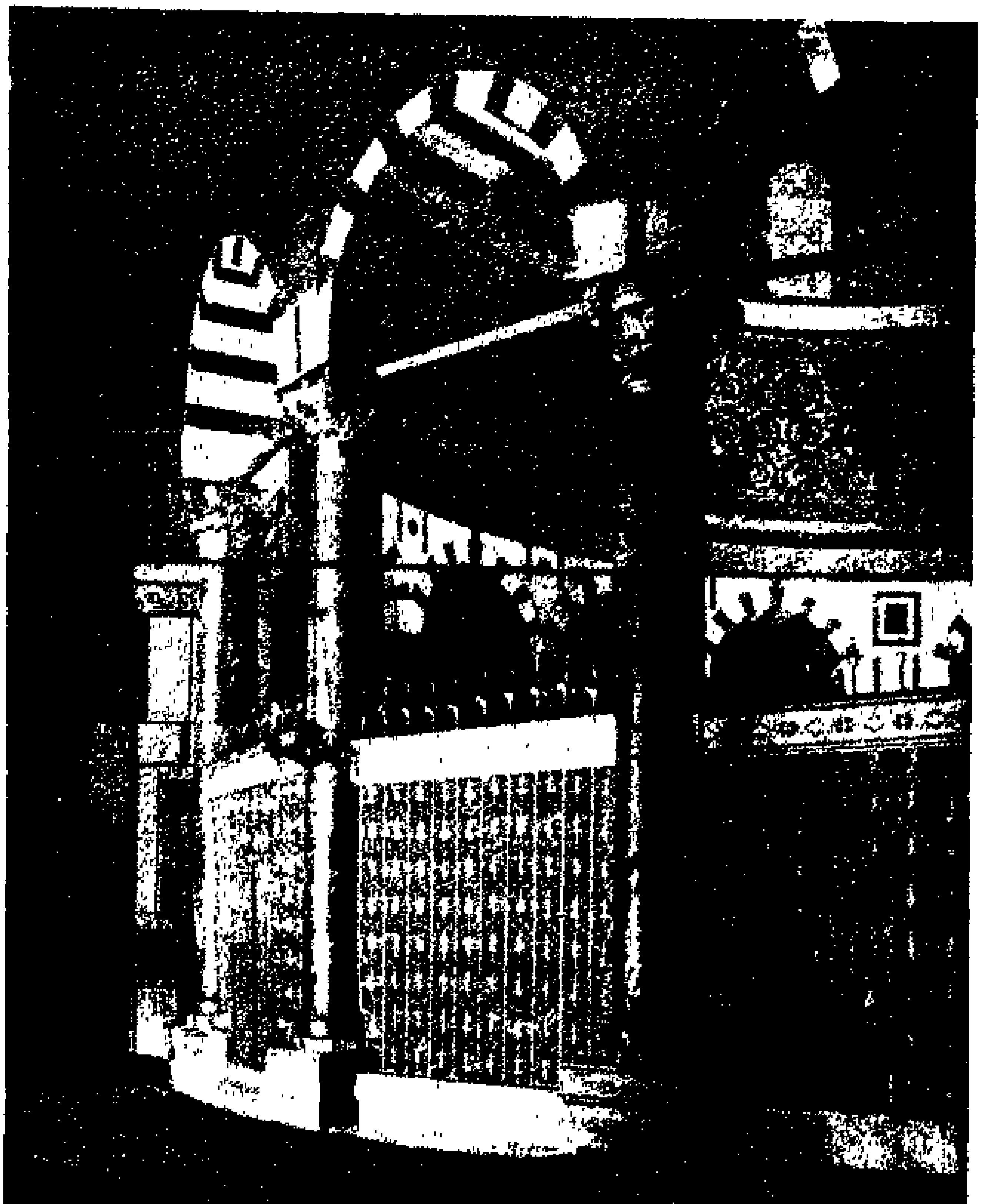
٣٠) مثال ذلك الابواب الخشبية التي حفرها استاذ الحفر النصراني (كوفريدوس *Gaufredus*) في بيعة صغيرة من مشتملات كاتدرائية *Le puy* ، وباب آخر محفور في كنيسة لافوت شيلاك *Le Voute Chilhac* . وثم احزمة من الزخارف على رف كنيسة (وستمنستر ابي) وعلى شبابيك قديماً ملونة يعزوها الاستاذ ليثابي *Prof. Lethaby* إلى الاصل نفسه ، انظر أ. اج. كريستي « تطور الزخرفة من الكتابة العربية » مجلة برلنكتن مجلد ٤٠ – ٤١ السنة ١٩٢٢ (المؤلف)



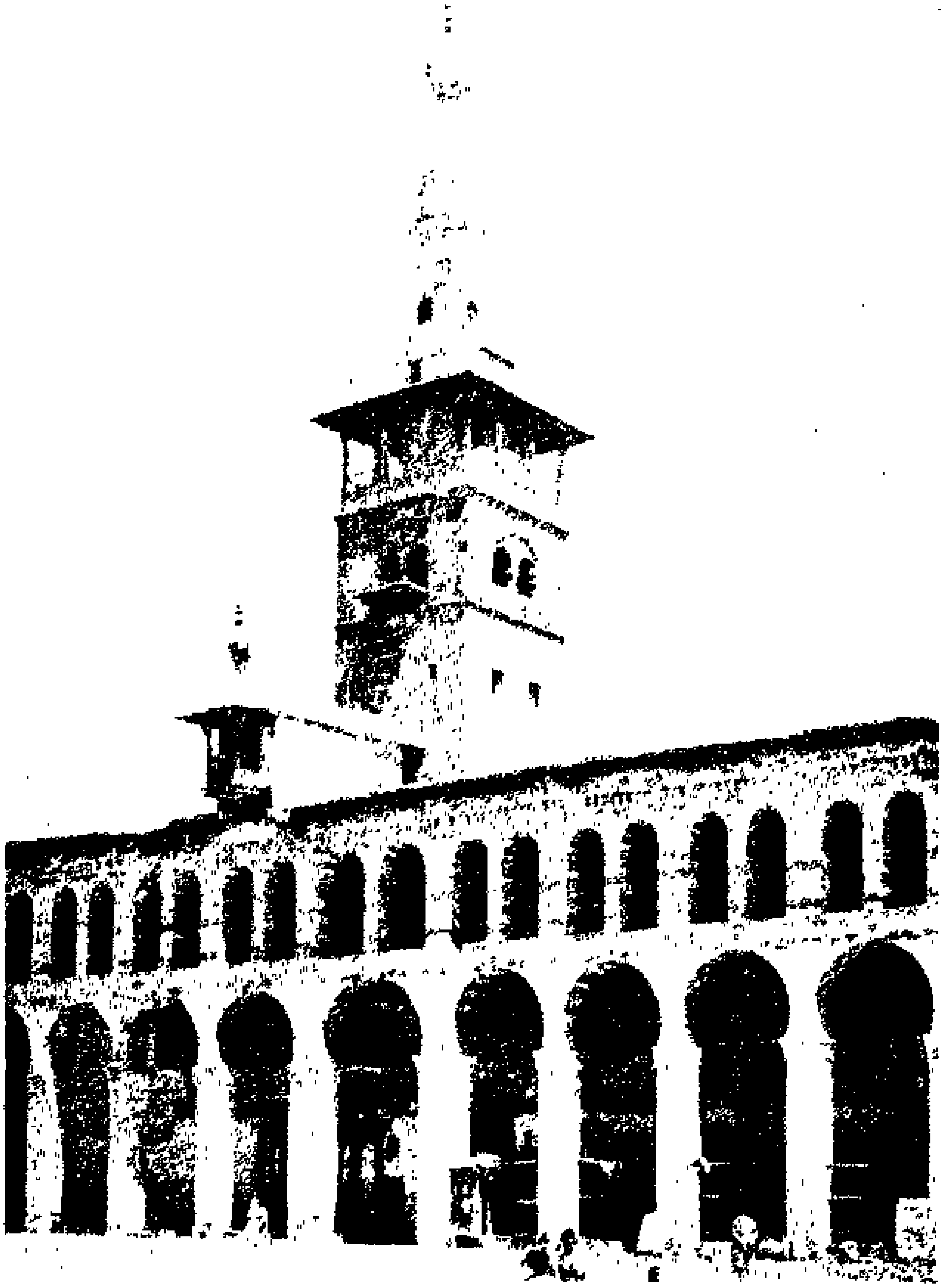
الشكل ٧٤ : داخل جامع قايتباي في القاهرة

(يرى المنبر نافراً في الوسط وعن يمينه المحراب إلى يسار الصورة)

العمارة ...



الشكل ٧٥ : داخل قبة الصخرة في القدس

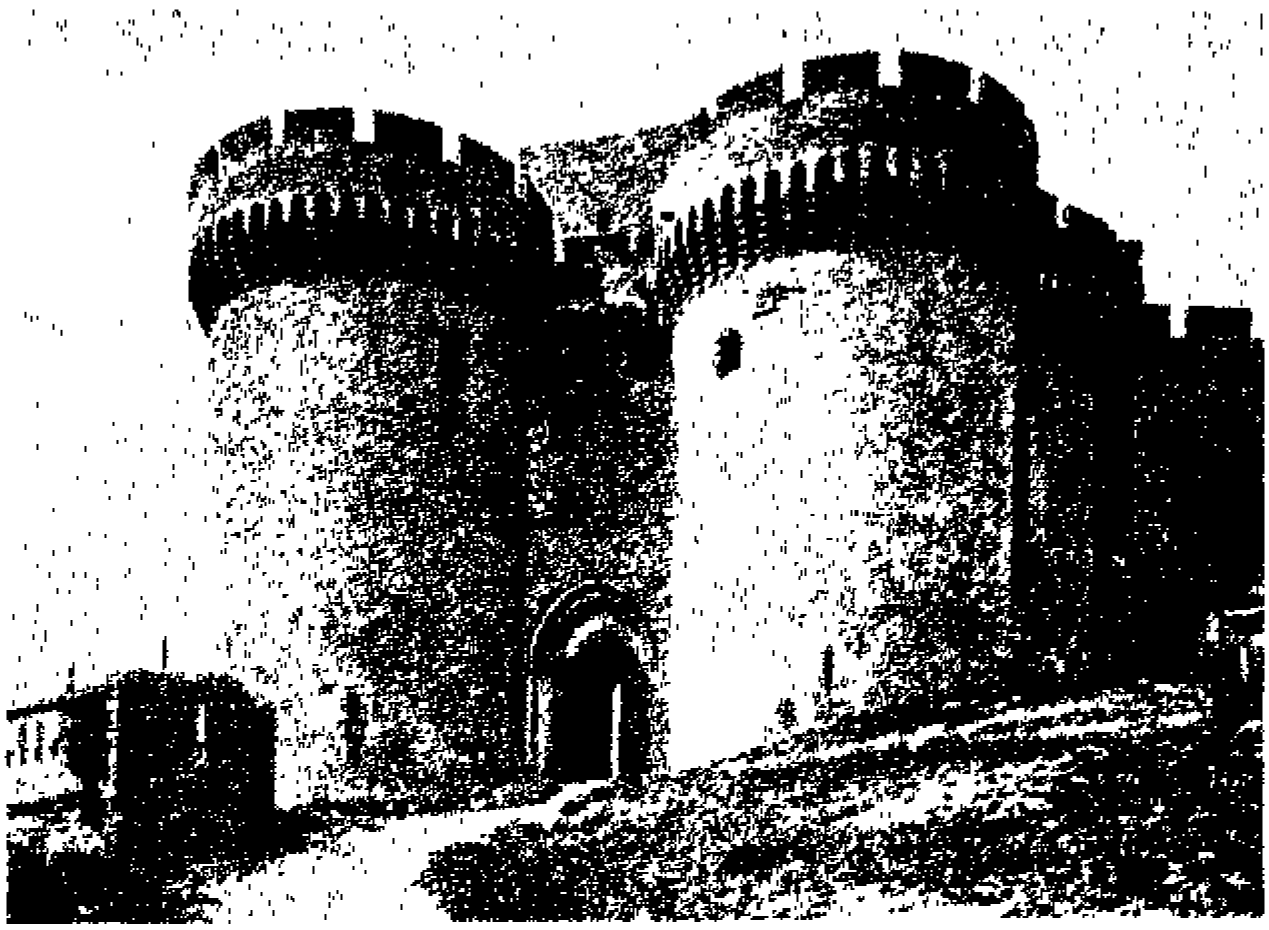


الشكل ٧٦ : المسجد الجامع في دمشق

الشكل ٧٧ : داخل المسجد الجامع بقرطبة
(تصوير ارخيف ماس)

الشكل ٧٩ : جامع ابن طولون في القاهرة
(واحد من الأروقة العديـــدة)

الشكل ٨٠ : باب النصر — القاهرة (١٠٨٧ م)



الشكل ٨١ : مدخل قلعة فيللونوف — ليزافينيون

القرن الرابع عشر (لاحظ الكوى)

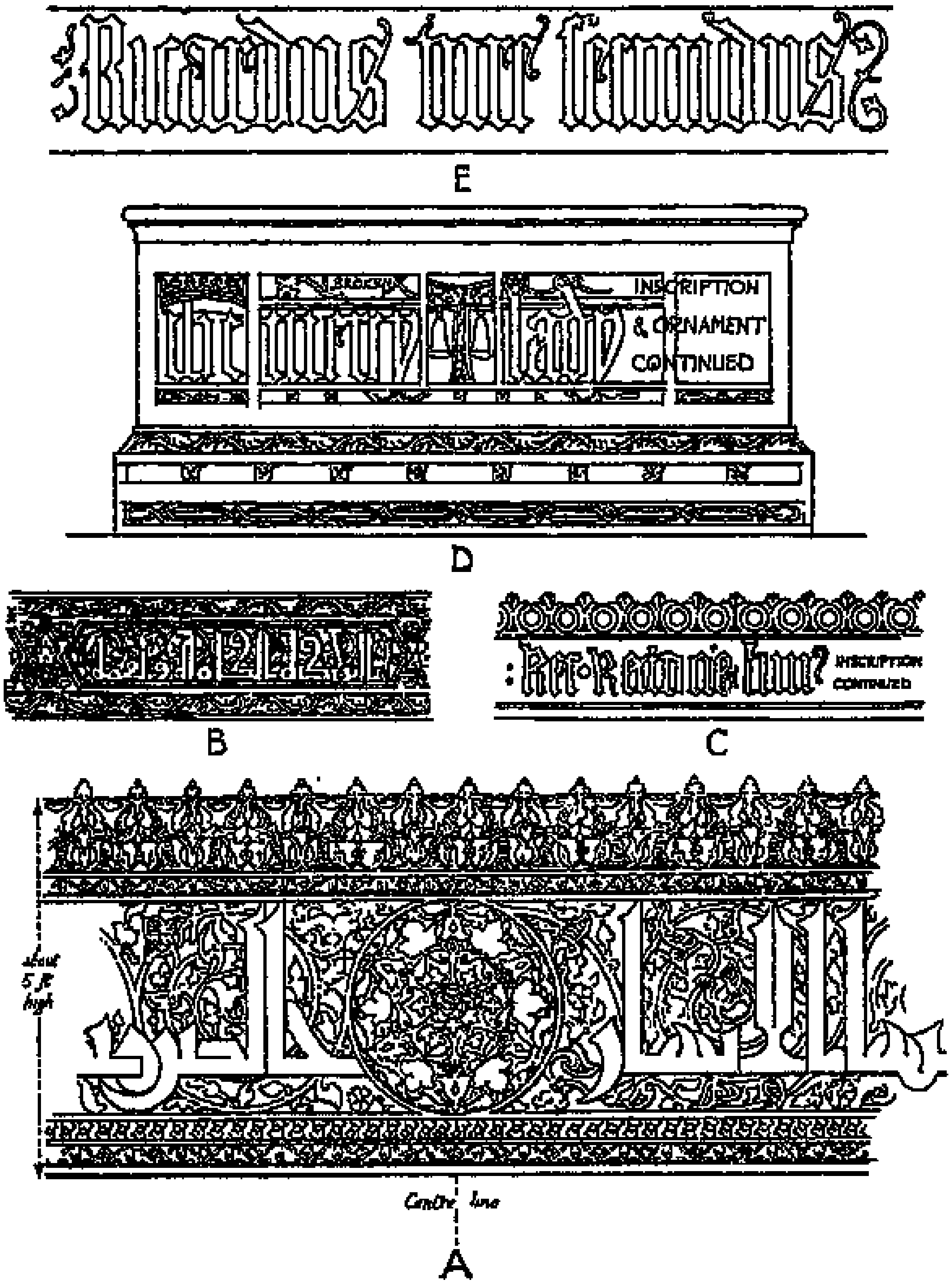
الشكل ٨٦ : الحمام

الشكل ٨٧ : اشكال رمزية للامزجة

(صورتان من مخطوط عربي كيميائي حديث)

الشكل ٨٨ : ابن سينا يلقي درساً في التشريح

من مخطوطة تشريح « المنصور » تعود للقرن السادس عشر ، الفت في بلاد فارس في العام ١٤٠٠ .
والرسم مأخوذ من مجموعة الدكتور ماكس مايرهوف صاحب هذه المقالة



الشكل ٨٥ : نماذج من الكتابات الكوفية والقوطية

A — جامع السلطان حسن بالقاهرة ١٣٥٦ — ١٣٦٣ . مصنوعة من الجص .

B — محفوظ في دار الآثار العربية بالقاهرة القرن ١٢ .

C — في كنيسة ساوث ايكر *South Acre* بنورفولك حوالي السنة ١٥٥٠ .

D — في ضريح (فيش ليك — يوركشاير *Fish-lake - Yorkshire*) ١٥٠٥

E — قبر رتشارد الثاني . وستمنستر ١٣٩٩ .

إن المشربيات العربية الخشبية التي كانت تُستعمل لاخفاء جناح الحريم من الدار أو كستار في المسجد ، نسخهـــا الانكليز فجعلوا منهـــا أسيجة وحواجز من القضبان المعدنية المتشابكة . ومن المحقق ان السطح المزخرف بنقوش قليلة النتوء على طريقة الارابسك arabesque او على النموذج (الدبابرى)[٢٨] واستعمال النقوش الهندية للزينة هو جزء من دَيْننا للشعوب الاسلامية التي كانت أيضـــاً مصدراً او وسطـــاً ناقلاً لكثير من معرفتنـــا في العلوم الهندسية .

كل هذه النقاط التي تطرقنا اليهـــا ، انما هي مظاهر عامة ، لكن الاتصال الوثيق بين الشرق والغرب إبان الحروب الصليبية ، ثم الاتصال الاكثر من هذا خلال القرون الوسطى فيمـــا بعد ، لا بدّ وأنه خلّف آثاراً اخرى في فن العمارة ، أخطأته عين الملاحظة في هذا البحث السريع . وفي اسبانيا ، بقيت التقاليد المغربية في امور الزخرف — حتى آخر زمن من عهد الرينسانس وساعدت على إبراز الكثير من عجائب وطرائف العمارة الاسبانية القوطية . وأخيراً ربمـــا كان حرياً بنا القول ان تطور الابنية الاسلامية ما زال مستمراً في كثير من البلاد النائية التي ظلّ بها مزدهراً أكثر من الف سنة .

مارتن اس. بريكز

مصادر الفصل :

M. S. Briggs, Mohammadan Architecture in Egypt and Palastine. (Oxford, 1924).

E, Diez, Die Kunst der islamischen Volker. (Berlin, 1915)

J. Franz. Die Baukunst des Islam. (darmsted, 1887)

A. Gayet, L'arte Arabe. (Paris, 1893).

G. T. Rivoira, Moslem Architecture : its origin and development. (Oxford, 1918).

Richmond, E. T. Moslem Architecture ; 623 - 1516 : some causes and consequences. Royal Asiatic Society. (London, 1926).

H. Saladin, Manuel d'art musulman : tome I, Architecture. (Paris, 1907).

---

٣١) انظر جزء « الجغرافية » (المعرب) .

الأدبُ

بقلـــم

البروفسر كب" (سر هاملتون الكساندر روسكين)

Prof. Sir Hamilton A. R. Gibb

١٨٩٥ – ١٩٦٧

ويعد إمام المستشرقين الانكليز العاصرين . استاذ اللغة العربية في جامعـــة لندن سنة ١٩٣٠ واستاذ في جامعة اكسفورد من السنة ١٩٣٧، وعضو مؤسس في المجمع العلمي المصري حاضر بالعربية في مدرسة المشرقيات بلندن . وتفرغ للادب العربي فطبع السنة ١٩٢٦ كتابـاً في « دراسات الآداب العربية العصرية » ومن ابحاثه « الفتوحات الاسلامية في آسيا الوسطى وعلاقتها ببلاد الصين » ومنها « ترجمة الادب العربي لابن القلانسي ». وهو احد محرري دائرة المعارف الاسلامية ورئيس مركز دراسات الشرق الاوسط ١٩٥٧ – ١٩٦٦ . ومن اثاره رحلات ابن بطوطة واتجاهات الاسلام المعاصرة . (المعرب)

ربمـــا بدا لنا أدب الشرق المسلم بعيد الشقة عنـــا حتى أن قارئاً واحداً من ألف قد لا يعثر على حلقة تربط ذلك الادب بادبنـــا . وان رائد تاريخ الادب الذي يعرف كم من الادب ذي الاصل الشرقي قد نسب إلى الادب الاوروبي في مختلف الازمان وكم هو ذلك القليل الذي ثبت دخوله ــ سيكون جد ميال إلى أن يرمق القضية كلهـــا بشك ساخر . الحق يقال أن ثم حقائق دامغة لا يماري فيها احد : فالامثال الشرقية ، والحكايات الشرقية وما لف لفهـــا من المصنفات ــ تمتعت بشهرة واسعة في القرون الوسيطة . واول كتاب طبع في انكلترا : « حِكَم الفلاسفة واقوالهم The Dictes and Sayings of the Philosophers كان مترجماً عن نسخة فرنسية مأخوذةمن ترجمة لاتينيةمترجمة عن اصل عربي.وللمرة الثانية نجد في القرن الثامن عشر ما لا يقل عن ثلاثين طبعة من قصص الف ليلة وليلة باللغتين الانكليزية والفرنسية . ومنذ ذلك الحين نُشر اكثر من ثلاثمائة طبعة لهذه القصص في جميع لغات اوروباالغربية.وطار صيت عمر الخيام في انكلترا وامريكا اكثر ممـــا اشتهر اسمه في بلاد فارس . لكن هل كانت هذه الظواهر حالات طارئة شرقية المنبت ، متباعدة المكان لا صلة تربط بينهـــا ؟ ام هي تمثل اتجاهاً عاماً ؟ وإذا كان الأمر هذا فكيف ظهرت تلكم الاتجاهات ؟ مـــا مدى تأثيرها على مراحل سير الادب بصورة عامة ؟ لا يمكن أن نظفر باجابات قاطعة الا على اسئلة قليلة ممـــا ذكرناه . ولا مندوحة لنـــا الا أن نقوم بمجرد محاولات تغنينا عن اعطاء رأي جازم بقدر ما يتيسر لنـــا من الادلة والمشاهدات ولربما توصلنا عن طريقها إلى الجواب الشافي لو تتبعنـــا خطوطها وتأثرنا معالمها .

ليس ثم مسألة أصعب وادق من مسألة تحرّي العوامـل المحددة لطبيعـة الأثر

الذي يخلفه أدب أمة في ادب امة أخرى ومن ثمّ تقدير درجة هذا التأثير . والواضح أن وجود تماس تاريخي وثيق ، ليس بالامر الضروري فيما نحن بسبيله وإن كانت مثل تلكم الصلات تخلف بالطبع آثارها في ادب الامة او الامتين ذوات العلاقة . ليس من المهم كذلك ان تغلب على علاقتهمـا التاريخية صفة المودة وحسن الجيرة ، او صفة الجفاء والشنآن . فتاريخ كل الآداب الاوروبية هو برهان ساطع على أن اساليب الادب وانتقالاته لا تقف عند الجبهات الحربية. والأعظم اهمية من الصلة التاريخية ، بل الاصعب اثباتاً عن طريق الادلـة التاريخية هو حقيقة وجود المبادلة الادبية بين امتين سواء في ذلك أكانت المبادلة ذات صفة فردية أم ذات.صفة مزدوجة الجانبين او كمـا يحدث في كثير من الاحيان ان تكون علاقة مدرسية الصفة ، ذات وجهين . فبالتحليل الادبي فقط– كآخر ملاذ لنا – نستطيع أن نثبت وجود ذلك التأثير او أن ننكر وجوده.

واهم عامل هو اشدها روغانا . فقبـل أن يكون أي شكل من اشكال النقد الادبي في متناول اليد ، من الضروري أن يتوفر هنا شرط الاقتبال من الجانب الواحد او من الجانبين . اي الرغبة والتهيوء لقبول عطاء بعضهما لبعض ، والاقرار الضمني بتفوق هذا الجانب على ذاك في هذا الميدان او ذلك . والامر لا يتطلب منـا التحقيق الدقيق ليتضح لنـا ان التهيوء الاوروبي لقبول الاساليب العربية او الفارسية ، كان ضيق النطاق محدوداً إلى آخر درجة بالزمان والمكان ، وليس ثم مجال للمقارنة بين الايغال الدائم لاثر الادبين اللاتيني لعصر النهضة والاغريقي مـا بعد النهضة – في جسم الادب الاوروبي ، وبين اقتباسه المقنع لبعض العناصر من الادب الشرقي.ونكاد لا نجد شيئاً قريباً للاقتباس التام من أي فن من فنون الادب الشرقي ودخوله الادب الاوروبي بشكله واغراضه نفسهـا . على أن عناصر متفرقة منفردة منهـا تتعلق بالاساليب وباتجاهات موضوعية ادبية معينة ، شقت لها طريقاً

ناجحة بين آن وآخر إلى الادب العربي . والسبب إلى انتقائها واستخلاصها من المجموع دون سواها ، انما هو امر يعود على اغلب الظن إلى نفسية الشعوب والآراء الآنية السائدة . وعلى كل حال فالامر الذي يستوجب الملاحظة هو ان الادب الشرقي قد مارس تأثيراً ظاهراً ونفوذاً على الآداب الغربية في المسائل التي تميزهما وتفرق فيما بينهما ، اكثر مما كان في المسائل التي تقربهما ولا تميزهما . كان الذوق الادبي الاوروبي لا ينفك يمج الاساليب والاشكال الغريبة غير المألوفة من الادب الشرقي . ومال بدلا من ذلك – إلى العناصر التي سبق لجرثومتها ان وجدت أو ابتدأت تتطور بشكل محاولات تجريبية في الفكر الاوروبي والاداب الاوروبية . في مثل هذه الاحوال صارت العناصر الشرقية تقوم بدور مفتاح الباب الذي كان اهل الغرب يقرعونه . أو ان اشراق ديباجتها ودقتها الوصفية انالاها ذلك الحب العام بحيث صارت تنير السبيل التي كان على الحركة الاوروبية ان تسلكها . ولا يستفاد من هذا انها اوجدت مستوى ادبياً وصاغت قوالب ادبية وكانت بمثابة انماط مبتكرة قلدها الغرب تقليداً اعمى . ان الامر على الضد ، ففروع الآداب التي تأثرت بعدئذ بالآداب الشرقية ، تطورت أو اتسعت بطرقها الخاصة حتى لم تجد ضرورة للرجوع إلى الشرق وكثيراً ما كانت تسير على هذا المنوال وهي جاهلة تماماً الطلائع التي سبقتها ظهوراً .

ان كل محاولة يقصد بها تقريب المشابهة بين الآثار التي تمسح وجه الادبين الشرقي والكلاسي [1] (المدرسي) بطابع واحد ، انما تفصح بصورة نسبية

---

١) يدهشني كثيراً اني أجد بعض المتأدبين العرب يعمدون إلى اثبات كلمتي (رومانتيك *Romantic* وكلاسيك *Classic*) بطريق النسبة هكذا : (رومانتيكي) و (كلاسيكي) باضافة ياء النسبة العربية إلى الاسمين . بينما الاضافة (*ic*) بالانكليزية) و (*que*) بالفرنسية وغيرهما تقابلان اداة النسبة العربية ، فبقولنا رومانتيكي وكلاسيكي نجعل للكلمتين اداتي نسبة . والصحيح ان نقول رومانتي وكلاسي . (المعرب)

والاصرار على القول بأن الادب الاغريقي إنما هو أدب ابتكار وتوليد ، وان الادب الشرقي اساساً هو ادب محاكاة وتقليد بادي الفقر بالمعاني والامور العقلية ؛ قول وإن لم يكن يخلو من بعض حقيقة ، فهو في الواقع تعميم واشتاط فيه تسرع كثير . وتوفيق الكاتب المسلم للابداع يكمن في اكسائه الحقيقة الجوهرية من افكاره ، رداء من لغة الخيال . ولكن من الغلط ان نستنتج من هذا وجود تنافر جوهري بين الروح الشرقية والروح المدرسية (الكلاسية). إن النزعة الكلاسية في الادب الاوروبي كانت تأتي من الاعلى دائماً . أما ادب العامة في الشمال والغرب على الاخص - فينم عن صلة قربى وثيقة بروح الادب الشرقي . فشعورهما المتبادل بالجفوة والتباعد يعود سببه إلى عزلة كل واحد منهما وجهل احدهما بأخيه . فكلما تم فتح قناة بينهما فان فيضان التأثير الشرقي ، يجلب على العموم زيادة في قوة التيارات الشعبية للآداب الغربية بحيث يعينها على مقارعة التفوق والسيادة الكلاسية ببعض نجاح .

ان واقع الميل الشعبي إلى الآداب الشرقية ، وانتقال العناصر الشرقية خلال العصور الوسطى أمران زادا من اخفاء هذا النقل وجعلا معرفة تأثيره معقداً جداً وفي أغلب الاحيان صعب الاثبات عن طريق قواعد النقد التاريخي المألوفة ، لاسيما وان اكثر أدب العامة عند الجانبين قد اندثر وعفي على أثره ولم يعد في متناول يدنا . ثم أن تواريخ آدابنا تفصح عن سمات الازدراء المترفع الذي كان يدخره كتاب الغرب وباحثو اوروبا بصورة عامة ، لأغاني الدهماء واقاصيص العامة . ان جميع الاسباب تؤدي بنا إلى الجزم بأن الدراسة الحديثة لآداب الدهماء ستلقي ضوءً باهراً على مدى شيوع المواد والصنائع المستمدة مباشرة من الشرق - في اوروبا الغربية . ومن المحتمل أن يكون هذا التأثير

قد شرع يفعل فعله منذ القرن الثامن الميلادي (٢) ، لكن – وبصورة رئيسة – لم تبرز مشكلة الاحتكاك بالشرق الا حين قطعت الآداب الاقليمية الشعبية شوطاً في حلبة التقدم . وربما كانت اولى المشاكل ، اصعبها واعسرها تحليلا ومناقشة . فقد ظهر في جنوب فرنسا فجأة وفي نهاية القرن الحادي عشر – شعر ذو طابع جديد ، بقالب جديد ونفسية اجتماعية جديدة واغراض مستحدثة ، وليس في الأدب الفرنسي الغابر العتيق ما يشير إلى هذه الفترة الا النزر اليسير . هذا الشعر وجد من الناحية الاخرى – بعض مشابه قوية بنمط معين من الشعر الذي عاصره في اسبانيا العربية . فما هو وجه العجب ، أو ما هو اقرب إلى الطبع من قولنـــا أن أوائل شعراء اقليم البروفنس قد تأثروا بالانماط العربية ؟ بقيت هذه النظرة عدة قرون تلقى ترحيبـــاً وقبولا لا جـــدال فيهمـــا . ولم يتفق متشيع لهذا الرأي – اشد تفانياً واستقتالا من « جياميريا باربييري »(٣) ، وذلك ايام وصول حركة احياء الآداب الكلاسية في القرون الوسطى أقصى مدها (٤) ، وفي حركة احياء العلوم الوسيطة حتى نهاية القرن الثامن عشر ، ايام كان الخيال الشعبي خاضعاً للادب الروائي الشرقي استقـر الرأي العـــام الذي كان ينتزعمه سيسمندي (٥) وفوريه (٦) على وجود تجاذب وثيـــق

---

٢) تدبر البراهين القاطعة التي أتى بها ليوفاينر *Prof. Leo Wiener* عن الوساطة القوطية في نقل التأثيرات العربية ، بكتابه «ايضاحات عن تاريخ الحضارة العربية القوطية » *Contribations towards History of Arabico - Cothic Culture*. م١طبع نيويورك ١٩١٧ وليعط اهتمام خاص بالفصل الذي يبحث في أعمال النحوي « فرجيليوس مارو » *Virgilius Maro* (المؤلف)

٣) *Giammeria Barbiere* (١٥١٩ – ١٥٧٤) باحث واديب ايطالي ألف فيما يتعلق باصول الشعر الفرنسي والبروفنسي الايطالي . (المعرب)

٤) انظر كتاب جياميريا « اصول القافية الشعرية *Dell Origine della poesia Rimata* » (طبعه تيرابوشي في مودينا – ١٧٩٠) . (المؤلف)

٥) *Sismondi* ١٧٧٣–١٨٤٢ كاتب ومؤرخ ايطالي ولد في جنوا وعاش في انكلترا (المعرب)

٦) *Fauriel* ١٧٧٢–١٨٤٤ مؤرخ ولغوي وناقد فرنسي وعضو الاكاديمية الفرنسية . اختص بالكتابة عن الادب الروماني والشعر البروفنسي وله فيهما مجلدات عديدة . (المعرب)

بين الشعر العربي والشعر البروفنسي . وفي منتصف القرن التاسع عشر تحول كل من فئتي المستشرقين وتلامذة فقه اللغات الرومانسية عن هذا الرأي . كان النقاد يتطلبون شواهد وأدلة خطية تثبت حصول الاحتكاك بين اقليم البروفنس واسبانية فلم يجدوها فتحزبوا لهذا الرأي الاخير بكل قواهم .

وإذا عزا احدهم — من دون تحيز — جانباً من هذا التحزب الرجعي إلى الشعور الوطني المتنامي الذي شمل امم الغرب كافة ، فيجب علينا الاقرار باذعان كلي أنه لا يوجد باحث رومانسي يحترم نفسه — زعيم ان يدافع عن نظرية المؤثرات العربية ويصمد في وجه التصريح الهازيء الذي ادلى به المستشرق الشهير « دوزي » حين قال :

« نحن نرى هذه المسألة اشبه شيء بالعبث الذي لا طائل تحته . اننا لا نريد بعد الآن أن نجعلها موضع نقاش . نقول هذا وإن كنا واثقين بأن هذا النقاش سيبقى امداً طويلاً . ومهما يكن فلكل امرء حصان معركته » [٧] .

وعلى هذه الدعائم بدت الفكرة السائدة وكأنها اطمأنت في مستقرها ، وجمدت في وقفتها . فالمسيو (انغلاد) مثلا يدلي برأيه الجازم الذي لا يقبل الجدال وهو : « ان الطروبادور هم وحدهم خلقوا لاشعارهم الشكل والموضوع » ولكن الفريقين ، مع هذا التأكيد الذي يلوح به كل من المنكرين والمؤيدين في تصريحاتهم ، يعتمدان على شيء أكثر قليلاً من التخمين . أما عن بحث منظم في القضية من وجهة نظر المستشرق ، فلم يظهر الا القليل التافه حتى زمن متأخر ، لا بل لم يظهر شيء مطلقاً . على أن الادلة الجديدة التي غمرها الضياء الآن ، سارت بعيداً بنا حتى لكأنها ازالت كل شك في أن جانباً على الاقل من المستحدثات الشعرية الخاصة بالجنوب قد اثرت فعلا في شعراء البروفنس الأولين [٨] .

---

٧) « ابحاث في تاريخ ... اسبانيا » ط ٣ (١٨٨١) م٢ ملحق « ٦٤» ملحوظة ٢ .(المؤلف)

٨) لا حاجة بنا إلى القول بأننا لا ننتوي انكار أثر المصادر الثقافية الاخرى كاللاتينية والكلتية وغيرها ، ولا ان ننفي مقداراً معيناً من التقدم المحلي . (المؤلف) .

ان الابداع المستجد في الشعر البروفنسي لا يكمن في الموضوع ، بـل يتعداه إلى الشكل واعني به اسلوب معالجة ذلك الموضوع بالذات . هذا الحب النابض الذي تعبر عنه ثروة عظيمة من الوصف الخيالي الدقيق والديباجةالادبية الرقيقة ، لم يكن ذلك الحبّ الذي افصحت عنه اغاني الشعب الساذجة الملأى بالعاطفة . انه مذهب وجداني بل قاعدة رومانتية أوحالة سقم (باثولوجي) تثيرها دواع طارئة ، إنه عاطفة تجد مثلها الاعلى لا في الفتاة العذراء بل في الزوج التي كانت حياة الشاعر تستمد من خدمتهـا والغرام بها — قوةً ومتانةً خلقية تجعلهـا حياة مشرفة حافلة بكل مـا هو نبيل . فمن اين جاء فنّ الحبّ هذا ؟ من اين جاءت عبادة السيدة ؟ انه لم يأت من اخلاق ذلك الزمان كما قد ظهرت منعكسة على صفحة الآداب الشعبية التيوتونية [٩] منهـا او الرومانتية . ولقد كتب (برونيتير)[١٠] يقول « يبدو ان المرأة في حياة برجوازية القرون الوسيطة كانت قد احنت رأسها إلى قانون الطغيان والقسوة بدرجة لم تدانها فيها امرأةعاشتاي عصر من العصور أوسكنتأي بقعة من بقاع الارض».ولم يكن يتضمن هذا النوع من الحب المثل العليـا للفروسية التي بدأت تنفخ روحها في الطبقات الاجتماعية العليا . هذه الاحاسيس الطارئة ، لا رباط يشدها بعقيدة المحارب الذي ابتلي بها . ان المثل العليا هي في العُذْرَة والطهارة . ولو أن هذه العاطفة قد نشأت عن العلاقات الطبيعية بين الشاعر المحترف وبين السيدة التي تكلأهوترعاه لكانت جاءت نغمة هذا الحب اكثر خضوعاً وذلة . والآداب اليونانية اللاتينيـة — سواء أفي عصرها الذهبي أو الفضي — لاتتحفانا إلا بالقليل

---

٩) *Teutons* : هم القبائل الجرمنيـة التي ظهرت في اوروبا في أواخر عصور ما قبل الميلاد . استوطنوا المانيا وشمـال الدانوب واختلطوا بالهون . فعندما يذكر الادب التيوتوني يكون المقصود به هو الادب الجرمني الاول . (المعرب) .

١٠) *F. Brunetiere* (١٨٤٩ – ١٩٠٦) كاتب فرنسي . عرف بكتابه « تطور الشعر الغنائي الفرنسي خلال القرن التاسع عشر » . (المعرب) .

الطريف الذي قد يكون اساساً سيكولوجياً لهذا الحب لكن الواضح — مع ذلك — انه يعتمد على تقاليد ادبية ثابتة ، والمصدر المحتمـل لهذا التقليد يمكن على اقل تقدير أن ننشده في شعر اسبانية العربية [١١] .

كان من حق الشعر العربي في القرن الحادي عشر أن يلقي إلى الخلف نظرةَ عجب واعتداد ليتبين المسافة التي قطعهـا في حقل النمـاء والدرجات التي رقيهـا في سلم التطور . ولكن لم توجد في غضون مرحلته الطويلـة فترة فيه خلت من أن يكون الحبّ احد ينابيعه الرئيسة . ففي فن الشعر الحالي لبادية جزيرة العرب بصوره التقليدية المصاغة بجزالة لفظية ، وبلغته المصقولة وتشبيهاته المنمقـة وأوزانه المعقدة وقافيته المتقنة (ذلك لان العربية هي اولى اللغات الأجنبية التي كانت تتشدد في القافية التامة بوصفها عنصراً أساسياً في الشعر (كان يجب أن تستهـل كل قصيدة بالبكاء على فراق المحبوب الذي أثارت ذكراه زورةُ الربع أو مرورٌ بالطّلل البالي. ولما هاجر الشعر إلى المدن ، أثبت عاطفة الحبّ نفسه بقوة تفوق مـا كانت عليه في الجاهلية واستعيض عن هيدونية [١٢] البادية الصريحة ، بطلاوة ورقة جديدتين ، وافسح القصد سبيلا للمقطوعة الغنائية التي صار الشاعر يعبر بهـا عن احاسيسه وشخصيته نفسها . وظل الشعر العربي بضع عشرات من السنين يرتوي من نبع جديد فيه الحرية والحب المجوني والصدق في التعبير عن الحياة قبل أن يأتي على الشعر الغنائي دور ينقلب فيه إلى شعر محاكاة ، إلى جمود لا يعبر عن الحياة الا تعبيراً زائفاً . وظهر على لسان شعراء البلاط ايام الخلفاء، شعر غنائي وجداني فيه شيء

١١) لمناقشة هذا الموضوع ، وبغية التعمق فيه ، انظر بورداخ *K. Burdach* في مقال لـه منشور بمجلة الاكاديمي العلميـة البروسية ١٩١٨ بعنوان حول « أصول الاغاني الشعريـة للقرون الوسيطة *Über den Ursprung der mittelälterlichen* (المؤلف)

١٢) كلمة اغريقية معناها السرور وتطلق على فلسفة اللذة والانانية التي بشر بها ابيقور (المعرب)

من الخفــة والمجون الظريف ؛ فيه اتحدت موسيقى الحس ّ بالصنعة الادبية فخرج من هذا المزيج بديل عن حرارة العاطفة الخالصة البدويــة . هذا الشعر دفعته العامة فكان خادم فن ّ جديد ، هو القصة الخياليــة لعاشق مدنف جعل حياته وقفاً على حب ّ طاهر لمعشوقة مثالية لا سبيل للوصول اليهــا . أما عناصر المثالية في تلك الصور التي يقدمهــا عن الحب الروحي السامي ، فقد اقبل عليهــا المتصوفة بلهفة فكانت لهم نعم المعبر المجازي عن تعلق الروح تعلقاً دائمــاً بالمحبوب . ولقد كان التصور الحسي الشهواني للحب الجنسي يسود الشعر الصوفي العربي والفارسي على حد سواء . هذا الشعر المشرق البهيج الذي يمتاز بكثرة المبالغــة والذي يعبر عنه بعض شعراء الغرب بالخيــال العربي التقليدي بعد أن صقلته التأملات وزادته عمقــاً وفلسفة عند الفريق الآخر من الشعراء ؛ اكتسب عند الفرس حلاوة وبساطة تُوجتا بصور غنية انبثقت بحكم الطبع من الخيال الفارسي . ولقد كتب لكل شكل من شكلي هذا الشعر الغنائي ان يلعبــا دوراً في تاريخ الآداب الاوروبية .

واهم ميزة جديرة بالذكر في هذا الشعر الغنائي الجديد ، هي ظهور اسلوب ادبي ملحوظ للحب الافلاطوني امتزج بنظرية حب اخلاقيــة هي رسالة بلاد العرب إلى العالم . وقد حدث في نهاية القرن الثامن الميلادي ان بعض شعراء بلاط الخلفــاء في بغداد صاروا يوقفون ملكــة الشعر فيهم على هذا الضرب من الحب . وبعد مرور اقــل من نصف قرن على هــذا الزمن ظهر صبي لم يتعد العشرين من عمره هو ابن ٌ وخلفُ مؤسس اشد المدارس الدينيــة الاسلاميــة صرامة ؛ فقنن هذه القواعد في كتاب فريد في سحره وروعته هو كتاب « الزهرة » نظم فيه (ابن داود) ونسق وصوّر كل صور الحب ّ وطبائعه وشرائعه ومعبراته وتأثيراته نظماً . مستهدياً بروحه المُثُل َ العليــا التي اختطتهــا سُنة الاسلام على لسان النبي (ص) « من حب ّ ، فعف ّ ،

فكتم ثم مات ، مات شهيداً (١٣) .

ان وحدة الثقافة في العالم الاسلامي شجعت على تقدم هذه الفنون الشعرية في اسبانيا ايضاً . لكنهـا سلكت في تطورها هناك ، سبلا مستقلة وقطعت شوطاً ابعد عن طريق تشرب السكان باللبان العربي والاسباني وتمثله فيهم بسبب وطأة النضال المثير الدائم بين العرب والدول المسيحية في الشمـال . لم تأت فترة في تاريخ الادب العربي كهذه الفترة انتشرت فيهـا الروح الشعرية بين مختلف طبقات الشعب اوسع انتشار ، وحفلت بالتحفز العقلي والقلبي للتأثر بالجمـال وبقوة اكساء صور التأثير تلك لغةً نفسية اخاذة . ومن بين العدد العديد من الشعراء المعروفة اسماؤهم او المجهولة ، قد تنهض اشعار الفارس سعيد بن جودي (١٤) الغنائية التي استشهد بهـا دوزي كأمثلـة لمـا نحن

١٣) يقصد المذهب الظاهري . سمي بهذا نظراً إلى تمسك اتباعه بحرفيـة وظاهر نصوص السنة تمسكـاً دقيقاً . ازدهر المذهب في ايران ثم انتشر في الهند وعمـان وذر قرنه في المغرب على يد ابن حزم . ومن تعاليم مؤسسه ، انكـار كل توسط او نقل او اقتباس من اي امام ، وانكار مـا فعلـه الشافعي من محاولة التوفيق بين نهجي الفقه القديم والجديد ، « مفاتيح العلوم ص ٨ » . والشخصان اللذان يشير اليهما صاحب البحث همـا : ابو سليمان داود بن علي بن خلف الاصبهاني (٢٠٠ أو ٢٠١ – ٢٧٠ هـ = ٨١٥ م ٨٨٣ م) المولود بالكوفة والذي دعـا إلى مذهبـه باصبهان . خلفه ابنه في زعامة الظاهرية وهو ابو بكر محمد بن داود (٢٥٥ – ٢٩٧ هـ = ٨٦٨ ٩٠٩ م) في سن السادسة عشرة . وكتب مؤلفات فقهيـة وكلامية يرد فيهـا على ابن السراج وجرير الطبري وغيرهم . على ان اعظم مـا وصل من آثاره الينا هو كتاب « الزهرة » طبع الجزء الاول منه في مطبعة الآبـاء اليسوعيين ١٩٣٢ – بيروت نقلا عن الدكتور لويس نيكـل البوهيمي وقد اعلمنـا الاستاذ كوركيس عواد ان الجزء الثاني منه (الذي كان يظن انه مفقود) هو من جملة مخطوطات انستاس الكرملي . وعن (الحديث)انظر الارشاد لياقوت ص٣٠٨ ج١ . (المعرب)

١٤) (من القسم الثالث المطبوع من كتاب – المقتبس في تاريخ رجال الاندلس – للمؤرخ ابي مروان بن حيـان بن خلف ط باريس ١٩٣٧ بعنايـة الاب ملشور.م . انطونيـة ، عن نسخة مخطوطة في المكتبـة البودلية – باكسفورد) . الفارس الشاعر سعيد بن جودي : أمرته عرب غرناطة في حوالي اوائـل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، من كورة البيرة ايام الفتنـة ، وكان بطلا باسلا ، واديباً شاعراً ، قتـل بيد جماعة من اصحابه غيلة السنة ٢٨٤ هـ = ٨٩٦ م . وكان قيامه بأمر العرب سبع سنين ، واكبر ما نقمـه عليه اصحابه استهتاره باحرار النساء وكان له فيهن ما لا يحصى من قصائد الغزل والنسيب . (المعرب)

بصدده[١٥]. فهنا ايضاً وجد المثل الاعلى للحب الافلاطوني قبول اجماع . ويضرب المثل في الاسلام بابن حزم في الحماسة الدينيـــة والجدال العنيف . عرفه الغرب كمؤسس لعلم (مقارنـــة الاديان) ومع ذلك فقد كتب هذا الرجل رسالة [١٦] مطرزة باشعار من نظمه عن الحب ، تنافح أو ربمـــا تفوق كتاب (الزّهرة) نفسه ولقد قبـــل ابن حزم بالنظرية الافلاطونية القائلة أن الحب هو وسيلة بهـــا يلتئم شقان منفصلان للجوهر الآلهي الواحد في اتحاد ارضي . وفي هذه الروح التي هي من انقى الرومانتية واصفاها ينكشف تحليل للحب شبيه من عدة اوجه بتحليل (الطروبادور) له في القرن الذي تلاه لكن يقصر عن أن يطال الاول ويبلغ مـــا بلغه من رفعة وسمو . ولئن كان كثير من الشعر العربي الاسباني بسيطاً مرسلاً على السجية فالذي وصل الينـــا منه كان الشعر المصقول الديباجة لشعراء وشاعرات البلاط وهم ارستقراطيو صناعة الشعر ممن لم يكن يرى الوزراء والامراء غضاضة في مجاراتهم لا بل كان هؤلاء الامراء والوزراء هم الشعراء . في هذا الازدهار المبارك للثقافة العربية – الاسبانية اخذ ينهض بالتدرّج صرح صناعة شعرية جديدة . فالى جنب المقطوعة الشعرية والقصيدة ذات القافية الموحدة بابياتهـــا ذات الوزن

---

١٥) تاريخ عرب اسبانيا *Histoire des Musimans de L'Espagne* ج٢ ص ٢٢٧ (الترجمـــة الانكليزية بقلم غ. ستروك *G. Stroke* الص ٣٣٢ – ٣٣٥) .

١٦) طوق الحمامة *Le Collier de la Colombe* باعتناء بتروف *Pétrof* مع مقدمة ط.ليدن ١٩١٤ (المؤلف) . ومحمد علي بن احمد بن سعيـــد بن حزم القرطبي (٣٨٤ –٤٣٨هـ = ٩٩٤ – ١٠٤٦ م) هو من مفكري العرب العظام وفلاسفتهم . ويشير المؤلف هنا إلى كتابه (طوق الحمامة في الالفة والالاف) ألفه على غرار كتاب الزهرة ، وتناول فيه العشق وألوانه المختلفة واوضح انظاره النفسية باقاصيص ، كـــا تمثل فيه باشعار من نظمه ، كشف عنـــه المؤرخ (دوزي) وله الآن عدة طبعات عربية . (المعرب) .

الواحد والبحر الواحد «بدأ الشعر الغنائي الاندلسي يكشف عن تفصيل لاشكال نظم جديدة بقواف متغايرة في المقطوعة نفسها وبموازين شعرية معقدة» ومع أن هذه البحور ظلت على الأوزان المعروفة ، فالظاهر انها كانت خطوة نحو اشعار الطروبادور وذلك ايضاً كان فناً شعرياً من منتوج رجال البلاط وشعراء البلاط — ذا قواعد جديدة ومصاريع واقفال معقدة . بقيت صعوبة واحدة وهي انه لم يؤثر عن واحد من (الطروبادور) الاوائل انه كان يعرف اللغة العربية . فمن هم الوسطاء الذين نقلوا هذا الفن من الاندلس إلى البروفنس ؟

علينا ان نقر صراحة ان حلا كاملا لهذه المشكلة غير ميسور الآن مع أن كثيراً من الباحثين تصدوا لهذا الموضوع بعد « دوزي » . ولقد ثبت الآن ثبوتاً لا يقبل الدحض [١٧] ان مغاربة الاندلس هم اسبانيون يغلب الدم الاسباني عليهم ، فضلا عن انهم كانوا — من اعلى طبقة إلى ادناها — يفهمون الرومانسية ويتكلمونها بحكم العادة والطبع . في الوقت الذي تشرب هؤلاء المسلمون الاسبان بالثقافة العربية ، افادوا هم بدورهم . وبتعاونهم هذا صارت الثقافة الاسبانية العربية مدينة بميزات تفوقها ونفوذها . ان مسيحيي الاندلس الذين صاروا نصف عرب (كما يدل على ذلك اسمهم ، مستعربة : Mozarab) والذين وقفوا على الادب العربي في اكثر الاحيان ، هم بدورهم نقلوا كثيراً من بذور الحضارة الاسلامية إلى الممالك الشمالية وشمل قسم شبيه بهذا التوسط والنقل ، تاريخ الشعر الاندلسي وكثيراً من الشعر الاسباني ، ولعبت العبقرية الاسبانية دوراً كبيراً في تطور عروض الشعر . وبرجوعنا إلى التحسينات النظمية التي فرضتها قوانين الشكل والوزن العربية على المقطوعة الشعرية بشكلها الادبي (الموشح) ، نجدها قد دخلت في الاغاني الشعبية المطلقة

---

١٧) اثبت ذلك دون خوليان ريبرا في كتابه *Disertaciones y Opusculos* (مدريد ١٩٢٨) ج ١ : ص ١٢ — ٣٥ و ١٠٩ — ١١٢ (المؤلف)

من القيود (الزجل) . ومن ثم شقت تلكم المحسّنات طريقها إلى الشعر القصصي . ومما لا يمكن الجدال فيه ، أن هوية الشعر الشعبي المسمى « الفلانثيكو villancico » ترتبط (بالزجل) العربي ، وليس ثم ما يحملنا على الظن بأن مثل هذا الانتقال كان مقصوراً على طرز الصنعة ، أو على شكل واحد من اشكال الشعر ، ومهما كانت العناصر العربية التي ثبت دخولها في شعر « الرومانسيرو الاسباني » قليلة بصورة عامة . ان اسلوب التاريخ العام من جهة النشر الادبي الاسباني ينهض مثالا مشابهاً لاتحاد الاساليب العربية والاسبانية معاً (١٧) .

وعلى ذلك فقد كان الوسط الناقل هو (الزجل) العامي ونظيره الشعر الغنائي المعروف « بالفيلانثيكو » . ولحسن الحظ خلصت من البلى مقطوعة نفيسة واحدة من هذا الادب الشعبي . وهي مجموعة تحتوي على مائة وخمسين قصيدة مكتوبة باللغة العامية الخليطة من لهجات عدة دُوِّنت في الجزء الاول من القرن الثاني عشر ، لشاعر اندلسي اسمه « ابن قزمان » الذي وان كان هو نفسه معاصراً لشعراء الطروبادور الاولين ، فانه اعترف اعترافاً صريحاً لا مواربة فيه باتباعه اسلوباً معروفاً راج استعماله في الاندلس إذ ذاك . وطريقة نظمه هي عربية من ناحية الروي والقوافي . لكن الثورة على العروض عنده بلغت اوجها ، وأضى ميزانه يعتمد على النبرة لا التقطيع المعروف . أمامقطوعاته واسماطه فقد صيغت ببراعة تتفق ومتطلبات غنائها الجماعي حيث اغلب اشعارها(كما اوضح ريبرا)هي مآس دراميةينشدهاالمغنون الجوّالون في الطرقات. وبمضاهاة هذه المقطوعات بالانظمة الوزنية لشعراء البروفانس الاوائل ينكشف

---

١٧) انظر فيتزموريس – كيلي *Fitzmaurice - Kelly* في كتابه «تاريخ حديث للأدب الاسباني *A New History of Spanish Literature* » ط ١٩٢٦ ص ٢٤ . كذلك انظر كتاب منيديث بيدال في « الرومانسيرو *El Romancero* » ص ٥٨ . (المؤلف)

الامر لنا عن مشابه عظيمة القدر . فاشعار وليم بواتييه[18] منظومة احياناً بأوزان قريبة من اوزان « ابن قزمان » باختلاف طفيف الجأته اليه في الظاهر ضرورات صياغتهـا للغناء الفردي ، حيث كانت اصلاً معدة لغناء الجماعة (غناء الجوق) . ونجد فضلا عمـا تقدم أن تحرر شعراء البروفنس من القواعد الشعرية وسيرهم وراء اهوائهم في ذلك ، اوضح لنـا انهم كانوا يستعملون اوزاناً ذات قيم معترف بهـا أو ذات ذوق متفق عليه raison d'etre بينمـا كان جوق الشعر الاندلسي محافظاً على قيوده الايقاعية والموسيقيـة مخلصاً لاسلوبه بحيث لا زلنا نميز تأثيره عن تأثير الشعر البروفنسي وذلك في اشعار الفونسو الحكيم وعند الشعراء الاسبان [19] .

بقيت نقطة اخيرة نرى وجوب بحثها . فأزجال (أبن قزمان) لم تكن تعكس ابداً الاغراض العالية لشعر البلاط الاندلسي ، أو الهوى العميق الذي تفصح عنه الاغاني الشعبية . ومع ان بعض آثـار « وليم بواتييه » ما كانت لترتفع عن هذا المستوى الخلقي الزقاقي ، فثم فرق بيّن ، بين رنة هذا الشعر الشعبي الاندلسي وبين المثاليات التقليدية لشعر البلاط البروفنسي . لكن « ابن قزمان » يمثل انحطاطاً وتفسخاً مفزعين في المجتمع العربي — الاسباني ، ومن المحتمل جداً ان المثل العليا لشعر البلاط انعكست بشكـل ادق واقرب في الآثار الشعبية الاخرى (على الاخص في القرن الحادي عشر عندما بلغت الثقافة الاندلسية اوجهـا الاقصى (نستدل على هذا من الاشارات العرضية التي كانت تُرد بمحض الصدفة لدى كتاب العرب اثناء تناقلهم روايات العامة ، وتحريفات هؤلاء العامة للقصائد المشهورة .

---

١٨) *William of Poitiers* « ١٠٢٠—١٠٩٠ » مؤرخ وكاتب رومانسي ، كان كاهناً لوليم الفاتح . ذكر المؤرخ (فيتالس) في كتابه « التاريخ الكنسي » انه كان ينظم شعراً عجيباً لم يتقبله فيه أحـد . (المعرب)

١٩) انظر « ريبرا » : الكتاب المار ذكره ج ١ ص ٣٠ — ٩٢ . (المؤلف).

يبدو من هذا العرض المختصر للشواهد – أن نظرية انتقال بعض المؤثرات من شعر البلاط الاندلسي وشعر البروفنس ، لا يمكن نبذها واطراحهـا بكل بساطة نظراً إلى عدد وطبيعة الاشياء التي تربط ما بينها . وما زالت هناك عدة نقاط تحتاج إلى جلاء كما أن هنالك اسئلة اخرى (بخصوص المُراسلـة الموسيقية) في تلاوة الشعر الاندلسي والبروفنسي [٢٠] مثلا قد تلقي ضوءً باهراً على المسألة . أما الآن فثم مـا يبرر الادعاء القائل ان الشعر العربي له الفضل إلى حد مـا في قيام الشعر الجديد باوروبا وان كنا لا نستطيع السير طول الطريق مع البروفسر ماكيْال Prof.Mackial الذي يقول مؤكداً « كانت اوروبا مدينة بدينها إلى اليهودية ، وكذلك هي مدينة بادبها الروائي إلى بلاد العرب »[٢١] .

---

٢٠) انظر ريبرا « تاريخ الموسيقى العربية في القرون الوسيطة *Historia de la musica árabe midieval* ١٩٢٧. وهنري جورج فارمر في (حقائق تاريخية عن التأثير الموسيقي العربي) في ١٩٣٠ . ونشير ايضاً في هذا الاستطراد البسيط الهامش بأن المصطلحات الفنيـة للشعر الرومانسي يمكن درسهـا ثانية على هذا الضوء . وقد اظهر فورييـه (ج٣ ص ٣٢٦) الاصل العربي للفظة (*galaubia*) وذكر (سنكر) في *Senhal* كلمتي *midons* و *guardador* (بالعربية = رقيب) . وألمع هازلوك *F.W. Hasluck* إلى أن كلمة (*Stanza*) في الشعر الرومانسي ، مرادفة لكلمـة (بيت) في الشعر العربي وقد جرى استعمالها تشبهاً بالعرب ، فكلمة (تانزيو *Tanzio*) تقابل (تنازع) العربية مبنى ومعنى . وقـد أتى (ريبرا) في كتابه *Disertacione* ج ٣ ص ١٣٣ – ١٤٩ بعدد من مشتقات فارسية وعربية لعدد من الكلمات بينهـا *trobar* المشتقـة من « طرب » ، لكن حتى لو كان لهذه الكلمـة . صلة بـ *trover* ، فمن المفيد الاشارة إلى أن كلمـة « وجد » العربية ومعناها العثور على شيء تعني ايضاً « الشعور بخصص الحب ، أو البث » (المؤلف) .

٢١) « محاضرات في الشعر *Lectures on Poetry* » ١٩١١ ، ص ٩٧ . قارنهـا بما جاء في ص ١٢٥ : « ... وإلى الشعوب العربيـة الساكنة في النجد العربي السوري الذي تدخل فيه (المنطقة الفلسطينية والشعب الفلسطيني القح) ندين باكبر قسم ، او بالدرجة الرئيسة من تلك القوى الناشطة التي جعلت القرون الوسطى الأوروبيـة مختلفة روحاً وخيالا عن العالم الذي كان يخضع لرومه ... » . (المؤلف) .

وكانت مملكة النورمان في صقلية المنطقة الثانية التي انبثقت منها وبوساطتها المؤثرات العربية إلى اوروبا حيث حوفظ على تقاليد هذه المملكة بصورة خاصة ايام حكم الامبراطور فردريك الثاني . والامر الذي لا يمكن دحضه أن الشعر العربي نُظم في بلاد ملوك النورمان لكن المدرسة الصقلية لم تبرز الا في عهد فردريك (الا إذا كانت الآثار التي سبقتها قد عفي عليها ولم تصلنا) وكما تم بروزها في اسبانيا على يد الفونسو الحكيم القشتالي وفي بلاطه، كذلك برزت في صقلية على عهد (فردريك)وفي بلاطه ، وإن كنا نسمع عن كثير من المترجمات للكتب العربية ، والكثير عن الفلسفة الاسلامية والكثير ايضاً عن شعراء الطروبادور، صقليين كانوا أو بروفنسيين ، فليس هناك ذكر صريح للشعراء العرب والشعر العربي . والاكيد من الناحية الاخرى ان الراقصات والمغنيات العربيات ، كُن موجودات في حاشية فردريك .

وفي الوقت الذي يسلّم المؤرخ الحذر لتاريخ صقلية الوسيطة بأنه لو نعرف اكثر مما عرفنا عن الشعر الشعبي (العربي – الصقلي) فربما تسنى لنا أن نكشف عن وشائج اوثق بينه وبين الشعر الايطالي الغابر في صقلية ، لا يذهب هذا المؤرخ الحذر إلى ابعد من الادعاء بانه قرضهم الشعر العامي يعود إلى احتذائهم حذو الشعراء المسلمين وإلى التأييد والحماية التي كان يلقاها ذلك الشعر من الحكام المسلمين[٢٢]، ومع ذلك فالحقيقة التي لا جدال فيها ان اوزان الاشعار الشعبية الايطالية القديمة كما تتمثل في تسابيح

٢٢) م. أماري *M. Amari* : تاريخ مسلمي صقلية *Storia dei Musulmani di Sicilia* ١٨٦٨ – ٧٢، ج٣ ص ٧٣٨ و ٨٨٩ . انظر كذلك ج. جيزاريو *G. Cesareo* : أصل الشعر الغنائي والشعر الصقلي *Le Origini della lirica e la poesia - Siciliana sotto gli Suevi* ١٩٢٤ ص ١٠١ و ١٠٧ .

جاكوبوني دي تودي [٢٣] ، واغاني الكرنفال . وتتجلى بأكثر من هذا دقة في الباللاّتا ballata التي هي نسخة طبق الاصل من اوزان الشعر العامي الاندلسي [٢٤] حتى حملات بترارك [٢٥] الوطنية العنيفة على العرب [٢٦] ، فانها برهنت ، إن برهنت — على أن الشعر العربي من النوع الاكثر شعبية ، ما زال معروفاً في ايطاليا وقتذاك .

ومهما كانت الدرجة التي عينهـا الباحثون لتأثير الشعر العربي في اثارة روح الابداع في جو الشعر الرومانسي ، فان الدّين الذي تحمل عبئه اوروبا القرون الوسطى للشعر العربي ، لا يمكن أن يماري فيه أحد أو يجادل وان لم يتعرض اليه بحثنا بتفصيل . ان شيوع (موْظة) اقتبـال الآثار العربية : فلسفية كانت أم علمية ، جلب معـه اهتماماً بنواح اخرى من الآداب العربيـة لا سيمـا الحكايات الخرافية ، والمقالات الخلقيـة ، والقصص : وهي بمجموعهـا تؤلف فن الكتابة الراقي العربي (اسلوب الحكيم) . وقبـل ذلك بزمن اذاع النقل الشفوي عناصر اخرى من القصص العربي والشرقي وشمـل انتشاره منطقة واسعة ، ولقد ظـل الناس حتى زمن قريب يسلمون بلا جدال . بله ينادون مقرين للشرق بأصول بعض الحكايات الشعبية التي ازدهرت في اوروبا في غضون القرن الثالث عشر

---

٢٣) *Jacoponi di Todi* (١٢٤٠ — ١٣٠٦) شاعر وناظم تسابيح دينيـة ايطالية . ظهرت أول طبعـة لاناشيده في فلورنسا ١٤٩٠ . (المعرب) .

٢٤) انظر ج. ميللاس *J. Millàs* في تأثير الشعر العربي الاسلامي الاسباني على الشعر الايطالي *Influencia de la poesia popular hispano - musulmana en la poesia italiana* ١٩٢١ و ١٩٢٠ في مجلة *Revista de Archivos* ومن الجدير بالذكر أيضاً ان (ريشارد سان جرمانو) يضمن كتاب تاريخه منظومات تاريخية على النمط العربي (المؤلف) .

٢٥) *Petrarch* ١٣٠٤—١٣٧٤ من ألمع كتاب وشعراء حركة البعث الثقافي الايطالي (المعرب)

٢٦) المرجع السابق . السنة ١٢ جزء ٢ . (المؤلف) .

باشكال مختلفة مثـــل « الخرافات والامثال والقصص الخياليــة » وغير ذلك ممـــا يوجد بينه وبين القصص الشرقي والهنديّ اوجه شبهٍ لا جدال فيها . ومع ان الابحاث المضنية التي قام بها الاستاذ (بيديه) قد اضعفت إلى حد بعيد وجهات النظر المؤيـدة لهذا الرأي [٢٧] . فمـــا يزال ثم جوانب كثيرة من الادب الشعبي تحوي على الاقـــل مشاهــد واستطرادات مأخوذة مـــن القصص الشرقي . ووجدت مشابهة شديدة بين القصص العربية وبين قصة (ايسولدي بلانشمـان) وهي (رولاندسلايد) الالمانية [٢٨] وغيرها من القصص المنتشرة في شمال اوروبا . حتى أن كاتب احد تراجم قصة « البحث عن الكأس الاقدس [٢٩] » ذكر كاتباً عربياً كمصدر له . ان الاستيحاء العربي ، يتجلى اكثر شيء في القصة الفرنسية القديمة « فلور والزهرة البيضاء [٣٠] floire et blanchfleur » وذلك لارتباطهـــا بقصة « اوقاسين ونيقوليت » الشيقة وهذه القصة نفسهـــا تقوم شاهداً لا يدحض على اصلهـــا العربي — الاسباني ، بدليـل الاسم العربي المحرف لبطاهـــا (اوقاسين : القاسم) وفي عدة تفاصيل من حوادثهـــا [٣١] .

---

٢٧) انظر *J. Bedier* : الحكايات *Les Fabliaux* الطبعة (٥) ١٩٢٥ . (المؤلف)

٢٨) *Rolandslied* أو *Isolde Blanchemain* : هي أسطورة غرام تراجيدية كلتية ، بين ايسولدي (الايرلندية ذات اليد البيضاء) ، وتريستان (تريسيترام) وهو ابن اخت الملك مرقس زوج ايسولدي . نشأ ذلك الحب في بلاط (كورنوول) بتأثير مسحوق عجيب الأثر تناولته ايسولـــدي . (المعرب)

٢٩) *Grail Saga* : وهي حكاية البحث عن الاناء الذي شرب به المسيح في عشائه الاخير والذي استقبـــل به (يوسف الرامي) دمه أثناء ما كان مصلوباً . (المعرب)

٣٠) من قصص الملاحم الفرنسية ، تعود إلى القرن الثالث عشر . (المعرب)

٣١) انظر على العموم في هذا الصدد : مقال : لـ(س. سنكر) : الشعر العربي والاوروبي في القرون الوسطى *Arabische und europaische Poesie im Mittelalter* ، نشر في مجلة العلوم للاكاديمية البروسية في السنة ١٩١٨ . وانظر ايضاً : كتاب فقه اللغة الالمانية ، ص ٥٢—١٩٢٧ ، ص ٧٧ — ٩٢ . وعن القاسم : انظر طبعة بورديللون *F. W. Bourdillon* ، مانشستر ١٩١٩ ، ص ١٤ — ١٥ . (المؤلف) .

وقولنا : ان الخرافات الغنائية chante - fable تحفة الآداب الأوروبية هي شكل شائع من الملاحم العربية الشعبية ، قولٌ ليس فيه قطّ ما يسلب (الجونكلور) الفرنسي الفضل الذي استحقه لابتداعه هذه النادرة الأدبية التي تقوم علَماً مفرداً بجمالها وروعتها .

ان ادب الأسفار وأدب الجغرافية الحيوانية العربيين قد خلفا كذلك آثارهما في الادب الغربي . فالرحلات ، لم تعرف في اوروبا الا لغرض الحج إلى الاراضي المقدسة . ويكاد يكون امراً مفروغاً منه ، ان انتشار عناصر الاساطير العجيبة والاخيلة الخرافية في رقع واسعة المدى قد تم بالنقل الشفوي . انها كانت بمثابة حلي وزخارف وشيت بها رحلات (ماركو بولو) ورحلات (سيرجون ماندفيل) [٣٢] ولكن حدودها لم تكن قاصرة على الدول اللاتينية الغربية فقد امتدت حتى اسكنديناڤيا وايرلندا — ربما كان ذلك عن الطريق التجارية لبحر قزوين — حتى البلطيق وعادت إلى الظهور في حكايات رهبانية : كاسطورة القديس برندان [٣٣] . جاء بها الجونكلير والتجار من الدول الصليبية التي اقيمت في سوريا وفي مرافيء شرق البحر الابيض المتوسط ، ومن المصادر الشفوية يمكننا الادعاء باحتمال كبير بأن بوكاتشو [٣٤] اقتبس الحكايات الشرقية التي ضمنها كتابه « ديكاميروني » كذلك قصة « سكواير » لشوسر ، فهي من الف ليلة العربية التي ربما نقلها إلى اوروبا التجار الايطاليون القادمون من البحر الاسود حيث ان محل القصة جُعل في بلاط خان المغول على نهر الفولغا ...

---

٣٢) *Sir John Mandville* . كتب تاريخ رحلات خرافي يظن انه منقول ، لاحتوائه على امور لا تصدق وقد طبع ١٤٩٩ . (المعرب)

٣٣) *St. Brendan* : بطل ايرلندي اسطوري يظن انه عاش في ٤٨٤م. كتب راهب بندكتي رحلته إلى ارض الميعاد بعد عبوره الاطلنطي . (المعرب) .

٣٤) *Boccacio* ١٣١٣ — ١٣٧٥ أحد اعلام الكتاب الايطاليين عرف بكتابه *Decamerone* المنسوجة حكاياته على غرار الف ليلة . (المعرب) .

في السراي بأراضي التتر (٣٥)

كان التناقل الشفوي بين الناس للقصص العربي في القرن الرابع عشر مصحوباً بترجمات عديدة لمجموعات القصص العربية التي عملت لتسلية طبقات عصرية من القراء . هذه القصص الشرقية كانت تفضل على زميلاتها قصص القرون الوسطى لا بكثرة تنوعها وتعدد الوانها وعرضها الادبي الفني وحده بل – واكثر من كل شيء – بخصوبة خيالها العربي وسمو اغراضها . وهنا التقت العصور الوسطى الاسلامية مع المسيحية في ارض واحدة هي الذوق الادبي والقواعد الادبية . الناس كانوا يقصّون الحكايات لانهم يحبونها ، وقصصهم بصورة عامة كانت تهدف إلى غايات اخلاقية . على ان القصة بوصفها فناً ادبياً – كان يحدق بها اطار خلقي من جميع جهاتها والغرض العام الذي يتوخاه الكاتب منها هو التعريف بآداب الملوك أو واجب الحياة الصالحة أو واجب الفضائل . كان يوجد في العربية الشيء الكثير من امثال هذه، بعضه امتير من مخزن الخرافات الهندية العتيقة وبعضه امتير من مصادر شرقية اخرى (من ضمنها ولا شك ما هو ذو اصول يونانية) وبعضه من النصوص التاريخية والخرافية للتاريخ الشرقي . لم يكن المؤلف أو القارىء لا في البلاد المسلمة ولا في البلاد المسيحية يبدي اهتماماً ما أو يقيم وزناً للابتداع في المادة أو لقوة الاختراع السيكولوجي . وبتركنا مسألة الاسلوب الادبي في الوقت الحاضر ، نجد أن فن المغازي يقوم دليلاً على المقدرة في الاختيار والسبك ، المقدرة في اظهار مواد مألوفة معروفة بقالب جيد السبك . وهكذا ، فان المغازي الاخلاقية العربية قدر لها أن تلعب دوراً عظيماً في آداب القرون الوسيطة الأوروبية وما تلاها – عابرة ارضاً قاصدة اخرى مختلطة بكثير من آثار ذلك الزمن المبتكرة ، أو دافعة بانتاجه إلى الامام .

---

٣٥) انظر : حكايات كانتربري ، لشوسر ١٣٤٠ – ١٤٠٠ . (المعرب)

ولنختر من شتيت هذه الآثـار التي ترجمهـا اليهود من العربيةعلى الأخص ، ثلاثة نماذج تقوم امثلة على الباقي : فهنـا الكتاب العربي « كتاب السندباد » (ليس البحري) الذي استمد من الاصل السنسكريتي ، وهو الآن مفقود كالأصل نفسه – هذا الأثر هو مصدر من مصادر القرون الوسطى ، لعدد من المترجمات منهـا الترجمة السريانية (سندبان sindban) التي اشتقت منهـا سنتيباس syntipas اليونانية والتي كانت شائعة في القرون الوسطى . ومنهـا ايضاً ترجمة عبرانية باسم : سندبار sindabar وترجمـات ايرانية عديدة بعضها ترجم إلى العربية والتركية وقدر له الوصول إلى اوروبا في القرن الثامن عشر . وربمـا كانت (السندبار) العبرانيةُ الأصلَ في احـدى تراجم القرن الثالث عشر للكتاب الاسباني المسمى Libro de los Engannos من جانبٍ واحد، ثم لكتاب القرن الرابع عشر اللاتيني « تاريخ الحكماء السبعة » الذي كان مصدراً لعدة ملاحم شعرية من بينهـا الملحمة الانكليزية المسماة « حكماء روما السبعة » من الجانب الثاني (٣٦) .

أما النموذج الآخر فهو مجموعة من اقوال الفلاسفة الاقدمين جمعهـا بعصر في القرن الحادي عشر شخص يعرف باسم« مُبَشّر بن فَاتِكْ » ترجمت إلى الاسبانية بعنوان « قطع الذهب » بينمـا كانت ترجمات اخرى غربية تعتمد على ترجمة لاتينية باسم « كتاب الفلسفة الاخلاقية » التي نقـل

---

٣٦) رواية خلاصتهـا كما وردت في حكايات كنتربري ان امرأة الامبراطور الروماني ديوكليتيان كانت تغـار من ابنـه الذي يحبه والذي وضع له سبعة حكمـاء لتعليمه . فاتهمت الابن البريء بأنه يراودهـا عن نفسهـا . فطلب الملك منه أن يدرأ عن نفسه التهمة فعجز لسحر عملتـه له امرأة ابيه عقلت به لسانه سبعة أيام . وكان الحكمـاء السبعة اثناء ذلك يبعدون فكرة قتلـه عن ابيه بقصهم الحكايات الممتعـة لمدة سبعة أيام حتى بطل عمـل السحر وانحلت عقلـة لسانه . قارنها مع القصة الاولى لالف ليلة . انظر المسعودي ج١ ص ١٦٢ : « ... ويقال ان مؤلفه طبيب هندي يسمى سندباد . وهو يحتوي على كتاب الوزراء السبعة والمعلم والغلام وامرأة الملك ... » (المعرب) .

منها « كيوم دي تينيونفيل Guillaume de Tignonville » ترجمته المسماة (اقوال الفلاسفة المأثورة) ترجمها إلى الانكليزية « ايرل رايفرز »[٣٧] باسم « اقوال ووصايا الفلاسفة » وكان هذا اول كتاب طبعه كاكستن[٣٨] .

ظهر تأثير هذه الكتابات واشباهها في الادب الاسباني اكثر من ظهورها في الآداب الاخرى سيّما في الازمنة المتقدمة . فمثلا منه استوحى الانفانتي (الامير) دون خوان مانويـل الذي كان يعرف العربية ، كتابه الموسوم « الكونت لو كانور » . حتّى مقدمة هذا الكتاب ، فانهـا صيغت على طرز المقدمات التي اعتاد تدبيجهـا كتاب العرب وتصدير كتبهم بها ،[٣٩] والحق انه يوجد بعض قطع نثرية قديمة اسبانية لم تستمد اصولهـا من مترجمات عربية ، لكن الملحوظ في اكثر الاحيان بأن الانماط الادبية العربية لم يبدأ انتشارها مباشرة من اسبانيا . فاوروبا القرون الوسطى كانت متمثلة هناك ، كـمـا هي متمثلة في امور اخرى ـ على اكتاف ايطاليا وجنوب فرنسا ، ولم تدخـل مؤثرات عربية كهذه في الادبين الفرنسي والانكليزي كما دخلت الادب الاسباني الا في ازمنة متأخرة جداً .

هذه العزلة النسبية نفسهـا يمكن الاستدلال اليهـا في اثناء بحثنا النموذج الثالث الاكثر شهرة من زميليه الأولين : واعني به حكايات معشر الحيوان ذات الاصل السنسكريتي التي ترجمت إلى العربية في القرن الثامن الميلادي

---

٣٧) *Rivers* ١٤٤٢ – ١٤٨٣ من رجال القلم الانكليز . ترجم الكتاب المذكور عن الفرنسيـة في ١٤٧٧ وطبعـه له كاكستن . (المعرب)

٣٨) *Caxton* ١٤٢٢ – ١٤٩١ أول ناشر وطابع انكليزي . (المعرب)

٣٩) لا يمكن البرهنة بصورة جازمة على كل بأن (دون خوان) قد استمد من المصادر العربيـة مباشرة . انظر ك. مولدنهاور *G. Moldenhauer* : « أسطورة برلام ويوشافاط *Die Legende von Barlaam und Josaphat* » ، ط ١٩٢٩ ص ٩٠ – ٩٤ (المؤلف)

باسم كليلة ودمنة واعيدت ترجمتهـا إلى الاسبانية لالفونسو الحكيـم ١٢٥٢ – ١٢٨٤ ، لكن اوروبا عرفتهـا فقط بترجمتهـا اللاتينية المسماة (مرشد الحيـاة الانسانية Directorium humanae vitae اتمهـا في هذا القرن نفسه ، (حنا الكابوي) وهو يهودي متنصر . هذه الترجمة كانت معينـاً استمدت منه آثار كثيرة ككتاب « مفاخر الرومان » الذي لم يترجم إلى اللغة الشعبية الايطالية الا في السنة ١٥٥٢ ، حيث نهض بذلك (دوني Doni) . فالنجاح المستمر الذي كانت تلقاه هذه القصص الشرقية يظهر سحرها الجاذب وقوتها الاخاذة حتى في عجيج البحر الملتطم لحركة بعث الآداب الكلاسية . لم يكن كتاب « توماس نورث » (٤٠) المسمى (فلسفة دوني) والذي ظهر في السنة ١٥٧٠ ، الا اولى التراجم العديدة لهذه القصص إلى اللغة الانكليزية . ظلت التراجم اللاتينية والايطالية متداولة احقاباً متعاقبة ، وآضت معيناً يستمد منه الروائيون والدراميون. (مثال ذلك «ماسنكر» (٤١) في الفصل الثالث من قصته المسماة : الوصي) وكان أن بُعث وتمّ احياؤه بعد ذلك باسم (خرافات بلباي Pilpay) في الترجمة الفرنسية للسنة ١٦٤٤ عن ترجمة فارسية متأخرة عملت من العربية اسمهـا (انوار سهيلي) (٤٢) امراً ينطوي على أهمية خاصة لكونهـا اشارة إلى اول تماس مباشر للادب الفارسي مع اوروبا الغربية وأحد مصادر حكايات لافونتين .

هناك لون آخر من الآداب العربية ، ربمـا كان له تأثير على آداب العصور الوسطى الا وهو أدب « المقامات » أجلّ أنماط الادب العربي فصاحةً ووشياً .

---

٤٠) *Thomas North* ١٥٣٥ – ١٦٠١ كاتب ومترجم انكليزي . (المعرب)

٤١) *Massinger* ١٥٨٣ – ١٦٤٠ روائي ومرسحي انكليزي . وقد الف « الوصي » في السنة ١٦٣٣ . (المعرب)

٤٢) كشف الظنون ، للحاج خليفة : انظر ادة كليلة ودمنة وانظر مقالا لنا مطولا عن أصل كليلة ودمنة نشرناه بعنوان (قصة كتاب عظيم) في مجلة «الكتاب» المصرية السنة ١٩٥٢ المجلد ١٠ ديسمبر (المعرب)

وان كانت الضوابط الادبية العربية تحتم في أن يُتبع في المقامات اسلوب النثر المسجوع المقفى ذي الايقاع المنتظم المرصع بالحُوشيّ من الالفاظ والغريب من التعابير فان موضوع تلك المقطوعات كان من ابسط المواضيع فهي عدة حوادث متفرقة يقوم ببطولتهـا دائمـاً فارس مغامر ماكر ، احد شذاذ الآفاق من المشعبذين الدجالين ، يبرز بوطابه الملآن حيلا وألاعيب لا تمتّ إلى الشرف والوقار بصلة فيعتاش على ممارستها عندما يحزب الامر به . هذا الفارس وُهب في الوقت نفسه فصاحة وسرعة بديهة ادبية كثيراً ما عبرت عن اسمى المشاعر الخلقية . وتُعزى اوجه مشابهة بين هذا النمط وبين الروايات البيكارسكية (٤٣) الاسبانية ونزيد على ذلك ، أن المقامات قد وجد لهـا مقلدون بين اليهود والاسبان ، وقصة الفارس (كيفار) فضلاً عن كشفها اوجه شبه بالادب الشرقي ، فانها تحتوي على الاقل واحدة من مغامرات ريبالدو Ribaldo أو بيكارو الاسباني ، وهي اذن موضوع مقتبس مـن المجموعة الشرقيـة يمكن أن نقرنها – في النص العربي – بشخصية جحا (٤٤) . ومن المحتمل كذلك أن تكون اوجه الشبه موفورة بين وقائع المقامات وبين أوائل الحكايات الايطالية ذات الطابع القديم او الطابع الهزلي (البيكارسكي). على أن الموضوع نفسه ما زال بالغ الطراوة لم يتصد له احد للكشف عن معمياته .

إن دخول أنماط الادب العربي ، هذه الى اوروبا القرون الوسطى كان في الواقع يمثل مظهراً من مظاهر الحركة الثقافية العامة . كانت الحضارة اللاتينية تضيق ذرعاً بالقيود الضيقة التي تفرضهـا الانظمـة الكنسية في العصور المظلمة ، واصبح الناس جميعـاً وهم يشكون محتارين امام الامور التي ظلوا يقتبلونها

---

٤٣) هي قصص تصف مغامرات بيكارو الآفـاق او المشعبذ من الكلمـة الاسبانية « picaro » وفي الانكليزية باضافة on = بيكارون . (المعرب)

٤٤) *Reuve Hispaniqne* مجلد ١٠ ص ٩١ السنة ١٩٠٣ . (المؤلف)

كحقائق منزهة لا تقبل الدحض ولما رأوا أنفسهم عاجزين عن إيجاد ما ينقع غلتهم وسط جدب ادبهم اللاتيني وضيقه وزيفه وسخفه ، فقد اضطروا أن ينشدوا ما يريدون في اصقاع اخرى . كانوا حتى ذلك التاريخ يعترفون ويسلمون حانقين ساخطين بتفوق الاسلام العسكري ، أما الآن فصاروا يدركون خجلين وجوب التسليم للإسلام بالتفوق الفكري . وبتدفق فيض العلم العربي الذي عقب هذا التسليم والايمان ، ولدت مجموعة من النثر الادبي الذي تسلل إلى جميع الآداب الأوروبية الاخرى المتحاملة على نفسها المتنامية ، قليلاً كان نموها أم كثيراً . وكان هذا مما مهد الطريق للانفجار الفكري المعروف (بالرينسانس) . على أن أهم يد أسداها الاسلام إلى آداب العصور الوسيطة هو أثر الثقافة العربية على الشعر والنثر معاً قبل كل شيء . سواء في ذلك أكان مصحوباً بالاستعارة المادية من المعين العربي أم كان بغيره . هذا الموضوع وإن كان يخرج عن نطاق بحثنا ، فلا بد لنا أن ننوه بعض التنويه بالرأي الذي كثر ترداده على أفواه المتدارسين الجدد ، وهو أن عناصر من علم الاحياء والكون وبعض الاساطير التي تدور حول الرسول (ص) — يرجع إلى اسطورة غابرة فارسية — قد دخلت (الكوميدي الالهية) مباشرة أو عن طريق أساطير غريبة متقدمة عليها أمثال اسطورة (مطهر القديس باتريك St. patrick purgatury) [٤٥] واسطورة (توندال tundal). من حيث أن الآراء الفلسفية العربية ، واحوال الصوفية المسلمين وخيالاتهم قد انعكس بدون شك : ليس على آثار دانتي وحده بل على أهم الافكار التي جاء بها شعراء المدرسة الايطالية الحديثة المسماة (الاسلوب

---

٤٥) سانت باتريك ٣٨٩ — ٤٦١ قديس ومبشر مسيحي نسجت حوله عدة خوارق وقصص وأساطير . (المعرب)

الرشيق الجديد [٤٦] (dolce stil nuovo) إن الاهتمام الذي كان يرافق الدراسات العربية ايام (دانتي) ايطاليا يجعل نظريتنا هذه التي قدمناها غير بعيدة عن الواقع ، في الوقت الذي لا يمكننا القول بثبوتها قطعاً عدا النقاط الفرعية منها . لكن النظرية جذابة ، وإن لم تكن ، فلسبب واحد على الاقل : وهو أن عبقرية (دانتي) قد تعلو في نظرنا إلى السماكين لو استطعنا اثبات دمجه — في مجموعة واحدة — التراث العظيم للمسيحية والصوفية الكلاسية فضلاً عن اغنى واخصب مظاهر الروحانية في الديانة الاسلامية . وقبل أن نترك القرون الوسطى ، علينا أن نكر راجعين إلى اسبانيا ، فنقف لحظة واحدة لنتناول بالبحث نقطة كنا قد تصدينا لها ، اعني التأثير المستمر للتراث الشعري العربي ، والثقافة العربية في الاندلس بُعيد الفتح المسيحي لاغلب رقعة اسبانية . هذا التأثير ، وإن كان لا يخضع ابداً للحكم المطلق الجازم — نستطيع أن ندل عليه في الادب الاسباني ومن اسبانيا إلى الآداب الأوروبية الأخرى ، قليلون هم الذين ينكرون ان الحياة والنشاط وسعة الخيال التي تطبع الآداب الجنوبية ، يعود إلى الوسط الثقافي العربي في الاندلس خلال العصور المتقدمة وإلى الانطباع الذي خلفته تلك الحضارة في الشخص الاندلسي . صحيح طبعاً أن الاندلسيين خلال الفترة الواقعة بين فتح اشبيلية وسقوط غرناطة ، كانوا يقتدون على آثار اخوانهم في الدين من أهل قشتالة في امور اللغة وفي العادات والاساليب الادبية ، لكن عندما ارتفعت اسباب الشنآن الرئيسية من بينهم بضعف دولة المغاربة في اوروبا وسقوطها ،

---

٤٦) في هذه النقطة الاخيرة انظر كتاب « الطروبادور» بقلم شايتور *H. J. Chaytor* السنة ١٩١٢ ص ١٠٦ (المؤلف) تميز القرن الرابع عشر في ايطاليا باتخاذ اللغة الايطالية المتداولة على ألسنة العامة من قبل الشعراء والكتاب ، اسلوباً للكتابة الادبية العالية بدل اللاتينية التي لم تعرفها غير الخاصة ، فسميت بهذا الاسم . (المعرب) .

وحلت بين المسيحيين والمغاربة الصداقة والعلاقات الاخوية محل العداوة ؛ حصلت ثورة ادبية عظيمة ، ويبدو كأن اهالي الاندلس أخذوا يتبينون نقصاً ما في الأسلوب القشتالي البارد الجهم الخشن ما زال يلمس من انفسهم وتراً حساساً فكّروا راجعين إلى الماضي المغربي باحثين عنه .

ربما يكمن تعقيب تأثير الروح الاندلسية في التهذيب والصقل الذي يميز قصة « أمادس دي كولا »[٤٧] عن غيرها من القصص ليظهر باجلى مظاهره في قصص الموريسكيين (العرب) ويبلغ ذروته في تاريخ بن السراج (قبل السنة ١٥٥٠) ومكملتها « الحرب الاهلية » لمؤلفها جينز بيريث الهيتي Ginés Pérez of Hita . وسواءٌ أإعتمدت هذه القصص على بعض أسس عربية أم لا ، فليس هذا بالمهم . والحقيقة انها كانت قد شكلت مجموعة من الثقافة العربية — الاسبانية التي قدر لها أن تصير نقطة تحول في تاريخ الادب الاوروبي الحديث ، كانت ايذاناً بيوم ميلاد الرواية الحديثة novel . إلى هذا المدى كانت قصة دون كيخوتي (لسرفانتس) التي يقول عنها (برسكوت[٤٨]) انها اندلسية قلباً وقالباً باناقتها وحبكتها ، تدين بالكثير للثقافة الاندلسية وإن لم تكن تدين بطبيعة الحال اليها عن طريق — سيد حامد بن انقالي Cid Hamete Benengeli المؤرخ العربي والجغرافي . إن هذا الحكم ذاته يمكن أن يسري على أسماء اخرى لا تقل شأناً ومكانة عن اسم « سرفانتس » في ميدان الادب الاسباني .

* * *

ان حركة النهضة الايطالية ، دفعت بالشرق إلى الخلف . واقامت سداً

٤٧) اسم بطل لقصة مشهورة من أقاصيص القرون الوسطى ، وصلتنا منها النسخة القشتالية التي تعود إلى السنة ١٥٠٨ م . (المعرب)

٤٨) *Prescott* ١٧٩٦ — ١٨٥٩ مؤرخ امريكي اختص بدراسة التاريخ الاسباني (المعرب)

يحول دون طغيان النفوذ الشرقي ، لكن النزعة الكلاسية لم يكتب لها الدوام ، فقد أخذت الروح الرومانسية الأوروبية ، الروح التي استظهرت في قصص البريطون [٤٩] والقصائد الشعبية التيوتونية وفي الدراما الانكليزية تنشد لها متنفساً بعد أن صكها الضغط وضاق الخناق عليها . وأخذت كل المبتدعات من قصص البطولة وحكايات الرعاة الخيالية والقصص البيكارسكية بالأفول واحدة بعد الاخرى . وهدم بيرول [٥٠] مرجعاً قوياً لكن لم تستطع قصصه الشعبية هذه أن تتحمل ثقل الهجوم . ثم في السنة ١٧٠٤ ظهرت ترجمة غاللاند [٥١] لالف ليلة وليلة . وابانت الابحاث الاخيرة ان هذه الترجمة لم تكن حدثاً منعزلا بل منتهى حركة طويلة الامد للتصوير الفني ، غذته القصص الموريسكية وبداية الرحلات إلى المشرق واستعماره ، كوصف تافرنييه [٥٢] وشاردان [٥٣] وبيرنييه [٥٤] وغيرهم للحياتين الهندية والفارسية . والخيال المحلي الفاتن الذي خلفته سفارات متعددة شرقية كانت تأتي مدينة باريس فتبهرها وتفتنها بعظمتها

---

٤٩) سكان مقاطعة بريتاني الواقعة شمال غرب فرنسا . (المعرب)

٥٠) *Perrault* ١٥٢٨ – ١٧٠٣ كاتب فرنسي معروف بكتابه « تاريخ ما غبر ، او الحكايات الخرافية » . (المعرب)

٥١) *Galland* ١٦٤٦ – ١٧١٥ آثاري و مستشرق فرنسي واستاذ العربية بكلية فرنسا عرف بترجمته لألف ليلة وليلة . (المعرب)

٥٢) *Tavernier* جان باتيست ١٦٠٥ – ١٦٨٩ رحالة فرنسي رحل ثلاث رحلات إلى بلاد الشرق . ترجم الجزء الخاص برحلة العراق الاستاذان كوركيس عواد وبشير فرنسيس وعلقا عليه . (المعرب)

٥٣) *Chardin* ١٦٤٣ – ١٧٤٣ رحالة فرنسي عاش في انكلترا . (المعرب)

٥٤) *Bernier* ت : ١٦٨٥ رحالة فرنسي ترجمت رحلاته إلى الشرق الاقصى والادنى إلى لغات عدة . (المعرب) .

وروعتها[٥٥]. كانت كلها(في الواقع)سطحية جداً وضحلة على انها بنّت خلال هاتيك السنين في الواقع تلكم الصورة الرومانتية بلونها الحار العاطفي وغرابتها وغموضهـا وما زالت هذه الصورة تستغـل عندنا حتى يومنا هذا . كان نجاح كتاب الف ليلة وليلة الشرقي الفريد نجاحاً سريعاً ساحقاً . فالتهبت اخيلة جمهرة القارئين ، وتزاحم الناشرون بالمناكب يريدون الاستباق إلى سد هذا النهم الجديد ، وتبعت الف ليلة ، قصص فارسية اسمهـا (الف يوم ويوم) وعاد إلى الحياة مرة أخرى الكتاب القديم (السندباد) باسم (الحكايات التركية) . وعندما اخذ المعين الذي تستمد منه هذه المواد الخام ينضب ، نشط الكتاب الشغولون إلى العمل لسد هذا النقص فاشتغـل (كوليت) [٥٦] حياة جيـل بشريّ كامل بنسج وتآليف مترجمات زائفة . وابتدعت عبقرية (مونتسكيه) شكلاً جديداً من النقد الاجتماعي في كتابه (رسائل فلسفية) [٥٧] .

وفي انكلترا لم تكن الفتنة بأقل فوراناً وصخباً ، فقد ترجمت الف ليلة العربية . والحكايات الفارسية والقصص التركية حالما ظهرت في اوروبا وتوالت

---

٥٥) انظر Pierre Martino : « الشرق في الادب الفرنسي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر *L'Orient dans la littérature au XVIIe et au XVIIIe siècles* » ط ١٩٠٦ . انظر ايضـاً م. ب. كونانـت Conant « القصـة الشرقيـة في انكلترا *The Oriental Tale in England* » ط. نيويورك ١٩٠٨ . وعن القصص الموريسيكية انظر : أ. جابلين *Chaplyn* : القصة الموريسكية في فرنسا *Le Roman Mauresque en France* ط. ١٩٢٨ . (المؤلف)

٥٦) *Geullette* : كاتب فرنسي من كتاب القرن الثامن عشر . (المعرب)

٥٧) قصة في رسائل نشرها مونتسكيه ١٧٢١ ، وهي خطابات لنبيلين وهميين فارسيين « اوزبك وريكا » سافرا خلال اوروبا واستقـرا بباريس واخذا يرسلان إلى أصدقائهمـا في فارس رسائـل يضمنانها انتقاداً للمجتمع الفرنسي المتفسخ آنذاك . (المعرب)

طبعاتهـا واحدة بعد الاخرى ، وتعلم مـا لا يحصى من المقلدين (مثـل كوليت) كيف « ... يقلبون قصة لاتينيـة بنصف جنيه ... » لقـد انعكس شرق عجيب للغاية في الادب الشرقي الذي عرفه القرن الثامن عشر ، شرق اعادت الاخيلة الرومانتيـة السائـدة انذاك صقله وصياغتـه وفقـاً لمُثلهـا ، وحشدت فيه شخصيات غريبة الشكل مكسوة طيالس الخلفاء والقضاة ومعشر الجن . ولكن عبثاً ضخمـاً كهذا لم يكن بالطاقة احتماله طويلاً وسرعان مـا أخذت هذه القصص الشرقية الزائفة تتهاوى تحت ضربات سوط (هاملتون)[٥٨] (وبوب)[٥٩] (وغولد سمث)[٦٠] لم تتهاو الا بعد أن خلفت طابعهـا في الادب . ففي انكلترا امتزجت بمـا لفّ لفهـا وجاورها وهو اسلوب التوراة ، فخرج لنا من ذلك ، (رؤيـا ميرزا) الشرارة التي الهبت أول مـا الهبت ـ خيال (روبرت برنز)[٦١] ثم (راسيلاس) [٦٢] وفي فرنسا عادت هذه القصص إلى الاسلوب الشرقي القديم بعجيب الصدف ، فأمدت (فولتير) وغيره من المصلحين برموز أودعوا فيها نقدهم الساخر الاجتماعي والسياسي ، واخرجت انكلـترا وفرنسا معـاً كتاباً شهيراً مفرداً كان من منتوج امتزاج القصص القوطي بالموضوعات الشرقية واخيلتها . وإن خلف كتاب أثراً وشكلاً على المتوج الفكري لنصف القرن الذي تلاه ، فهو كتاب « الواثق Vathek » لبكفورد[٦٣] ، والأهمّ من كلّ هذا تأثيرات

---

٥٨) *Hamilton* ١٦٤٦ – ١٧٢٠ كاتب انكليزي المولد فرنسي الثقافة . (المعرب)

٥٩) *Pope* ١٦٨٨ – ١٧٤٤ شاعر وناقد انكليزي معروف . (المعرب)

٦٠) *Goldsmith* ١٧٢٨ – ١٧٧٤ قصصي وشاعر ودرامي انكليزي . (المعرب)

٦١) *Robert Burns* ١٧٥٩ – ١٧٩٦ أعظم الشعراء الغنائيين الاسكتلنديين . (المعرب)

٦٢) *Raselas* قصة كتبها بالفرنسية صموئيل جونسون ، وتدور حول امير حبشي (المعرب)

٦٣) *Beckford* ١٧٥٩ – ١٨٤٤ كاتب انكليزي شرقي المنحى عرف بقصته « تاريخ الخليفـة الواثق » ، كتبهـا بالفرنسية ١٧٨٥ وهي تدور حول خادم شرقي توصل بدهائـه وحيلـه إلى الخلافة بعد مغامرات عجيبـة . (المعرب)

تلك القصص غير المباشر ونصيبها الوافر في إعداد ذوق الجمهور إلى الانقلاب اللاكلاسي – الوسيطي الذي عرف (بالحركة الرومانتية) لكن يلزمنا أكثر من هذا لنوضح الاسباب التي جعلت (الف ليلة وليلة) تلقى مثل هذا النجاح . وربما وجدنا السبب في الأزمة التي كانت تجتازها الآداب الفرنسية والانكليزية آنذاك نظراً لاتساع طبقات القراء وازدياد الطلب على ثمار آداب ذات طابع اكثر شعبية . وعلى الاقل ، فالنزعة إلى الادب الكلاسي في انكلترا لم تكن مطلقاً ذات صبغة شعبية . وإن القصص الثقيلة البطيئة الحركة الرتيبة التي تمخض بها القرن السابع عشر لم تكتب لعامة الشعب . لقد كان العصر عصر تجارب ، تلمّس فيه الكتاب امثال « ده فو [٦٤] وستيل [٦٥] وادسون[٦٦] » سبيلهم للوصول إلى اسلوب كتابة جديد . ان الف ليلة وهي منتوج شعبي في جوهره ،. قد تنقصها عناصر البلاغة والفصاحة والصقل التي يتسم بها فن الادب ، لكنها غنية كلّ الغنى بميزة واحدة لم يكن ادباء ذلك الحين يعيرونها اهتماماً . ميزة واحدة قيمتها لا تثمن بالنسبة إلى الادب الشعبي وهي روح المغامرة . فليس من قبيل المبالغة والتهويل قولنا إنها كانت مرشداً وهادياً للكتاب الشعبيين ما فتئوا يطمحون اليه ، ولولا الف ليلة ما كان روبنسن كروزو [٦٧] ولا كانت – ربما – رحلات غوليفر [٦٨] .

---

٦٤) *De Foe* ١٦٥٩ – ١٧٣١ كاتب انكليزي عرف بقصته روبنسن كروزو . (المعرب)

٦٥) *Steele* ١٦٧٢ – ٧٢٩ كاتب ارلندي وصحافي . (المعرب)

٦٦) *Addison* ١٦٧٢ – ١٧١٩ منشىء وشاعر واديب ، مؤسس صحيفتي السبكتيتر والكارديان . (المعرب)

٦٧) اشير إلى أن اصولاً لروبنسن كروزو قد توجد في قصة « حي بن يقظان » الفلسفية لابن طفيل التي ترجمها إلى اللاتينية بوكوك *Pocock* ١٦٧١ باسم « الفيلسوف الذي علم نفسه *Philosophus Autodidactus* » وعنها نقل (اوكلي *Ockly*) الترجمة الانكليزية ١٧٠٨ . ولقد اشبع الموضوع الآن تحقيقاً الاستاذ باستور *A. R. Pastor* انظر كتابه : (فكرة روبنسن كروزو – القسم الاول ط . وتفورد ١٩٣٠) . (المؤلف).

٦٨) رحلات خرافية انتقادية كتبها الروائي الانكليزي جوناثان سويفت في ١٧٢٦ (المعرب)

إن مـــا وصل اليـه (الولع) بالقصص الشرقية من شأو في القرن الثامن عشر ، والتأثير الذي خلفته ، كانت أموراً غَضّ الطَّرْفَ عنهـــا مؤرخو آدابنـــا متقصدين متعمدين على العموم . ويمكن أن نلقى تفسيراً لهذا التجاهل ولا شك ، في رخص القيمـة النوعية الادبية للتقليد المباشر في كـــل من فرنسا وانكلترا . هذه الحقيقة حملت (برونتيير)على القـول منتقداً : « إن الاتصال بالشرق الاسلامي لم يُغَذّ الا فرعاً واحداً من فروع الكتابة ، ولذلك كان وصمـة عـــار وطنية » لكن كان ثم دلائل اخرى على عمـق الانطباع الذي خلفته القصة الشرقيـة في عقلية ذلك العصر . وبدا (لوارتون)[٦٩] أثناء ما كان يكتب تاريخ الشعر الانكليزي في العقـد السابع من القرن الثامن عشر ، بأنّ الحركة الرومانتيـة في القرون الوسطى كانت بدون شك من المنتوج العربي الاصيـل قلبـــاً وقالباً ، ومهما كان في نظرية (وارتون) من مبالغة ؛ فوجود مثـــل هذا الرأي وقبوله يلقي نوراً باهراً على الافكار التي كان قد تشرب بهـــا العصر . هذا الرأي يمكن استقراؤه في أمر اختيار(ساوثي)[٧٠] قصائده القصصية من موضوعات قد تبدو للناقد العصري بعيدة المفهوم وغير شعبية أمثال « ثعلبة thalaba ولعنة كهامة the curse of kehama لكن هـــذه القصص لم تكن لجيـــل رُبي على قراءة (المغربي الساحر) وغيرهـــا من القصص الشرقي ؛ بعيـدة عن ذهنيتـه غريبة على مفاهيمه اكثر من بعد (علاء الدين) و (علي بابا) عن رجال ونساء القرن العشرين . بقيت (الف ليلة وليلة) بصورة خاصة . فلقد كان فيهـــا عنصر لا سبيـل للخيال إلا الانجذاب اليـــه ولم تكن اهميتها الوانها الجذابة الحافلة وقوالب مغامراتها وحوادثها فحسب — هذا العنصر الاخير الذي بنى ثروات مقلديها — إذ مهما بلغ شأو مظاهر السحر

---

٦٩) *Warton* ١٧٢٨ – ١٧٩٠ شاعر انكليزي واستاذ بجامعة اكسفورد . (المعرب)

٧٠) *Southey* ١٧٧٤ – ١٨٤٣ شاعر ومؤرخ انكليزي . (المعرب)

فيها وكثرت اسرارها ومعمياتها؛ فانها تستند على اساس متين صلد من الواقعية؛ وإذا كان شخوصهـا بسيطي التركيب ذوي صور واحدة فمغامراتهـا مغامرات حقيقية مسرودة بهوى غريزي وميـل فطري إلى النزعـة الدرامية؛ فتحت سطحها الخيالي وطلاوة مغامراتها يكمن جوهر اخلاقي لولاه ما نفذت بهذه الدرجـة من العمق إلى قلب اوروبا كلا ولا بقيت محتفظة طوال قرنين من الزمن بمكانة سامية في عواطف المثقفين والبسطاء معـاً. لقد صارت صورة الشرق الحقيقي اكثر وضوحاً ودقة؛ وآض نفوذه اقوى أثراً حين كتب له التحرر من الآراء المتطرفة المعرقلة التي جعلته مبهماً مُغْلقاً على الافهام حتى تلك الساعة.

ويجب ألا يَعْزُبَ عن البال أن أوروبا لمـا تزل حتى ذلك الوقت في جهل عميق بالادب والفكر الشرقيين. لكن قلبت صفحـة جديدة في السنة ١٧٧٥ عندما نشر (وليم جونز)[٧١] كتابه اللاتيني الموسوم بـ «تعقيبات على الشعر الاسيوي» لا بوصفه مترجمـاً بل شاعراً، لا بوصفه فقيهـاً لغوياً، بل رجلاً مذواقـاً (على حـد قوله) وللمرة الأولى فتح البـاب للمثقفين ولدوائـر المشتغلين بالادب الكلاسي في أوروبا الغربية ليتفهموا ويقدروا مزايـا الشعر العربي والفارسي. لكن الادبين الفرنسي والانكليزي كانا ينوءان بعبء التقاليد الثقيلـة ويئنان تحت وطأتها وهكذا أخليت الحلبـة لقادة الحركة الألمانية الجديدة كيمـا يظهروا امكاناتهم. فاذا هم يفصحون عن ذوق الجمهور بأصدق البيان؛ وإذا هم مبدعون لا خدام تابعون. وفضلاً عن ذلك، فإن الشعر الفارسي كان قد سبق إلى ترك آثاره في الادب الالماني. فقبـل أكثر من قرن؛ قام الرحالة والباحث «اوليايروس Olearius»

---

(٧١) *William Jones* ١٧٤٦ – ١٧٩٤ مستشرق انكليزي ترجم قصائد «المعلقات» إلى الانكليزيـة: (المعرب)

بترجمة كتابيْ (سعدي) الموسومين« كولستان وبستان » فأنعشا الادب الالماني وأمداه بدواء صحي مهيج في حينه [٧٢] . ويلاحظ تأثير الادب الفارسي المستمر مثلاً في قصة « يوسف وزليخا » التي اقتبسها « كرملسهاوزن » [٧٣] وضمنها قصته « يوسف Yoseph » . ونجد من الجهة الاخرى انه لم يكن لأدب القرن الثامن عشر منجى من أن يعكس «الاستشراق » الفرنسي . فقد اقتفى (لسنغ) [٧٤] إثر (فولتير) في اكساء كتبه الخُلُقية قالباً شرقياً . كذلك يوجد آثار اخرى قديمة من آثار المدرسة الرومانتية ، كقصة (علي ووردة الهند Ali und Gulhyndi) لمؤلفها (اولينشلاكر) الدانمركي[٧٥] فهي مثال حي لقصص القرن الثامن عشر الخيالية . وفي الوقت نفسه نرى في مسرحية الفها بعدها في (١٨٠٨) باسم « علاء الدين » — مع انها خليط من الف ليلة وقصص الجنيات والعفاريت والحِكَم الهندية — اشارة واضحة منه إلى فهم حقيقي للشرق . هذا الفهم أدى حتماً إلى دفع تلك الخرافات البعيدة عن تمثيل روح الشرق نحو عالم الاطفال ؛ فكانت لهم قصصاً .

ان (المانيا) مدينة بهذا الفهم الحقيقي إلى رهط من مشاهير الشعراء المستنيرين ؛ واصلوا العمل الذي بدأه السر (وليم جونز). فكان (لهردر)[٧٦] أثره في ازدياد الميل إلى مدارسة الادب والفكر الشرقيين وتتبعه (كان ذلك طابعاً

---

٧٢) انظر : موسوعة « الاعلام الالمانية *Allgemeine deutche Biographie* مجلد ٢٤ ص ٢٧٥ . توفي اولياريوس في السنة ١٦٧١ (المؤلف) .

٧٣) *Grimmelshausen* ١٦٢٥ — ١٦٧٦ روائي وكاتب الماني . (المعرب)

٧٤) *Lessing* ١٧٢٩ — ١٧٨١ ناقد ومنشيء وروائي الماني . (المعرب)

٧٥) *Oehlenchlager* ١٧٧٩ — ١٨٨٥ احد كبار الروائيين والشعراء الدانمركيين .(المعرب)

٧٦) *Herder* ١٧٤٤ — ١٨٠٣ ناقد وشاعر بروسي . (المعرب)

ظاهراً يسم الحركة الرومانتيـــة في المانيا) . وكان شليغــل [٧٧] وهامر [٧٨] من رجال الرعيل الاول ، ويأتي بعدهما روكيرت [٧٩]. فهؤلاء كشفوا للشعراء والكتاب الغرب عن كنوز جديدة غير منتظرة تقريبـــاً . وهكذا استطاع أدب الشرق ، هنديـــاً كان أم عربيـــاً أم فارسياً ، الدخول إلى ادب القرن التاسع عشر الالماني بدرجة لم يكن يدانيه أدب آخر منذ الادب الاسباني في القرون الوسطى . وكان أول وأينع زهرة في « الكولستان » الغربية ، هو ديوان (غوتيه) الموسوم « بالديوان الشرقي — الغربي Westöstliche Divan »

أما خلفاؤه الذين تدارسوا وترجموا لأنفسهم نماذجهم الشرقية التي ساروا عليها ، فقد أوغلوا واشتطوا وتمادوا . انهم مثـــل (روكيرت) قلدوا الافكار والصور الفارسية بـــل قدموها للقراء ، هذا إن لم يندفعوا إلى ابعد من ذلك مثـــل (بلاتن) — الذي راح إلى حـــد استعمـــال اوزان الشعر الفارسية . أمـــا (غوتيـه) من الجهـة الاخرى ، فقد وجد في الشعر الشرقي — قبـــل أن يجد في غيره — وسيلة للفرار والتخفي من واقع حياة ذلك العصر القاسي في عالم الخيـــال . (غوتيه) هذا ، لم يكن يرضيـــه أو يسد حاجته مجـرد المحاكاة ، فعمـد إلى ربط المثـــل العليا للشعر الفارسي بالعناصر الوسيطة والرومانتيـــة بانسجام واتساق تـــام ، وبذلك خلق منحى جديداً للتعبير عن فكراته الخاصة . وفي الوقت نفسه لبيان وتوضيـح فكرته العالمية التي عمل على أن يجعلهـــا طابع الادب الالماني [٨٠] .

---

٧٧) *Schlagel* ١٧٦٧ — ١٨٤٥ مستشرق الماني . (المعرب)

٧٨) *Hammer* ١٧٧٤ — ١٨٥٦ من اعظم المستشرقين الالمان . (المعرب)

٧٩) *Ruckert* ١٧٨٨ — ١٨٦٦ مستشرق وشاعر الماني استاذ العربيـــة والفارسيـــة والسنكريتية في ارلانكن وبرلين . (المعرب)

٨٠) في موضوع العنصر الشرقي في الحركة الرومانتيـــة : انظر المجلد الاول رقم ٤ — ط . نيويورك ١٩٠١ B. ابحاث جرمانية — جامعة كولومبيا » بقلم ريمي : *A. J. F. Remy* (المؤلف)

بقيت الاساليب الفارسية والهندية سيدة الميدان حيناً من الزمن حتى مجيء (هاينه) [٨١] الذي لم يقتصد في صب هجائه ونقده لها . مع ذلك ما استطاع أن يبقي اشعاره في نجوة تامة عن المنحى الشرقي . لكن هذه الاساليب فشلت إذ كان مقدراً لها الفشل حتماً . كانت نباتاً من انبتة المناطق الحارة لا يستطيع ان يقيم جذوره أو يخرج شطئه في تربة اوروبا دون أن يُفسد نموُه جذورَ الانبتة الاخرى . هناك مقدار كبير من الحقيقة في وجهة النظر القائلة بأن الشاعر كلما قلّ تأثره بالافكار الشرقية كلما قلت قيمة عمله من الناحية الادبية . ولقد رفضت عبقرية (غوتيه) من تلقاء نفسها جميع عناصر « شعر حافظ » التي لم تنسجم واياها . حتى أن ديوانه (الشرقي الغربي) هذا ، يأتي بالدرجة الثانية من بين خير مؤلفاته . ولم يستطع أن يلهب خيال الجمهور غير « بونشتد » [٨٢] بروايته المقلّدة (حلم ميرزا شافعي) وعلى كل حال فسواء في ذلك أكُنّا عاجزين عن اعطاء الشعر الشرقي مكانة رفيعة في الحركة الرومانتية الالمانية بمقياس واسع جداً بوصفه ادباً ، (وإن لم يمكننا أن نقلده فضل تحقيق مزج شعر الشرقي بالشعر الأوروبي الحديث) فانه والحق يقال — أسدى الايادي الثمينة للتراث العام الذي اقتبلته اوروبا عن طريق التراجم والمحاكاة ، وفتح باباً لم يكن مقدراً له أن يوصد مطلقاً .

ان ايغال المؤثرات الشرقية جزئياً في جسم الادب الالماني ربما أثار (وقد اثار فعلاً) [٨٣] الآمال في حركة شرقية الأتجاه بمقياس جد واسع .

---

٨١) *Heine* ١٧٩٧ — ١٨٥١ من اعظم الشعراء الغنائيين الالمان (المعرب)

٨٢) *Bodenstedt* : ١٨١٩ — ١٨٩٢ شاعر الماني ترجم عن الفارسية . (المعرب)

٨٣) قارن العبارة التي نقلها (برونيتير *Brunetière*) عن (شوبنهاور) من كتابه (دراسات) مجلد ٩ ص ٢١١ : « لم يكن القرن التاسع عشر بأقل معرفة يوماً واحداً بالعالم القديم الشرقي ، من القرن السادس عشر في كشفه وازاحته الستار عن دقائق الآثار اليونانية والرومانية » (المؤلف)

لكن هذه الآمال أُحبطت وخابت بقيام الأدبين الانكليزي والفرنسي في القرن التاسع عشر ، ولا ندري أكـان ابتعاد الفكر العربي فجأة عن الشرق أكثر مما سبق له ، إن كان خيراً له أم شراً ؟ فقد انصرف الغرب عنه بفلسفاته الجديدة وآرائه السياسية الجديدة ومخترعاته الجديدة وتقدمه الصناعي الجبار . ولم يعد مزاجه يسمح له بالاصغاء إلى الشرق لم يعد يصبر كما كان سابقاً – على قتل الوقت في تفهم افكار ذلك العالم . وسحقت عجلةُ الوطنية والقومية فكْرةَ الادب العالمي الذي كان يبشر بوجوده « غوتيه » وقضى عليه القضاء المبرم الذي لا قائمة بعده حتى في المانيا نفسها . ومع هذا ، فالمكانة التي احتلها الشرق (والاسلامي منه خاصة) في أدب القرن التاسع عشر وقرننا هذا ، لهي مكانة لا نستطيع التقليل من شأنها أو نكرانها . ويبدو من قبيل التناقض أن يُتناسى تأثير الادب الشرقي تناسياً تاماً ويهمل بالمرة في عصر اصبح الشرق مربوطاً أكثر من أي وقت مضى بالغرب ، وعندما كان الشرق يمارس هيمنةً وقوةَ جذب على خيال الغربيين لا تدانيها قوة . ان قسماً من تفسير ذلك يمكن نشدانه في الفروق النوعية بين الحركة الرومانتية في فرنسا وانكلترا والحركة التي تزعمها (هردر) .

في فرنسا كانت الحركة الرومانتية اقل غزارة وخصباً ، وأقل تحالفاً مع البحث العلمي منها في المانيا . وهي في انكلترا أكثر اندفاعاً بتأثير (سكوت وبايرن) مما كانت تحت تأثير (غوتيه وشللر) ومع ذلك لم تبد الا اثاراً معتمة لحركة الاستشراق الجديد .

ان الدواعي السياسية والمسحة الخاصة في الادب الفرنسي (في وصفنا له « بالاقليمية » تَنَطُّعٌ وقسوة لا يتحملهما) جعل الشعراء والكتاب الفرنسيين يركزون منتوجهم القلمي في أمور محلية قريبة من مواطنهم . ولا يعني ذلك أن الشرق قد اصابه الاهمال وعُفّيَ عنه . بالعكس ، فقد كتب (هوغو) في

« المشرقيات Les Orientales » يقول : في عصر لويس الرابع عشر كان العالم كله هلينياً (اغريقي الحضارة) أما الآن فهو (شرقي) وأظهر اتجاهات شعرية قوية نحو العالم الشرقي . والظاهر أنه توسم فيه قبساً من الفن الشعري الغني ؛ وجد فيه ينبوعاً كان يتوق دوماً إلى ارواء غليله منه . وفي الواقع هنالك تجد كل شيء غنياً ، ثراً ، واسعاً ، كما كان في القرون الوسطى ».

لكن مع هذا التصريح ، فمن الصعب علينا أن نقتفي أثراً من الشرق في شعر هذا الشاعر. ليس ثمّ أثر لاولئك الشعراء الفارسيين الذين نفثوا سحرهم في « غوته » وسائر الادباء الالمان. كان ميله إلى الشعراء العرب اقرب منه إلى غيره حيث «اقتباس الفرس من العرب بلغ غاية العنف ، فهو اشبه بانقضاض امة من النساء على أمة من الرجال.. »شعب سلافي يعمل الشعر، شعر ذلة مَلَق . يقينا أن الفرس كانوا ايطاليي آسيا ! « كان الشرق بالنسبة اليه ، شرق زِم زيزمي Zim - Zizime » كما في المشرقيات ما زال يكمن في لبابه الشرق الزاهي البربري لتقاليد القرن الثامن عشر. ولقد نحته (غوتييه) بتمثال فورتونيو Fortunio ، أو الشرق البايروني المزخرف وليس بيت التهجد والتأمل والموسيقى للشعراء والباحثين . استخدمه للتأثير الفني بسبب الوانه العميقة كما رسم (دلاكروا) [٨٥] مناظر وتصاميم جزائرية . والامر نفسه يمكن قوله عن كل الكتاب الرومانتيين الفرنسيين تقريباً . فقد شعر بعضهم كجيرار دي نرفال [٨٦] وغوتيه الأكبر [٨٧] أنهم وهم أكثر وقوعاً تحت تأثير المدرسة الالمانية بتعلق وحب حقيقيين للشرق . لكن استشراقهم كان مجرد محاكاة مكررة في اغلب الاحيان . وامور الشرق كما تعبر عنه جملة

---

٨٥) *Delacroix* ١٧٩٨ – ١٨٦٣ رسام فرنسي وزعيم المدرسة الرومانتية في الرسم (المعرب)
٨٦) *Gerard de Nerval* ١٨٠٨ – ١٨٥٥ منشيء وكاتب فرنسي . (المعرب)
٨٧) *Gautier* ١٨١١ – ١٨٧٢ كاتب وقصصي فرنسي . (المعرب)

لبرونتيير « في الوقت الذي اصبحت مألوفة ، لم تصر داخلية » .

كذلك الادب الانكليزي في القرن التاسع عشر ، فلم يكن يفترق عن وضع زميله الفرنسي . لكن الاستشراق الحديث كان هنا اكثر ظهوراً كما كان متوقعاً . لكن اسلوب الشرق بقي يستخدم في مسائل الزخرف والوشي تقريباً — فيزداد رواء وطلاوة بالعرض الرومانتي . على أن الاحتفاظ (بالطابع المحلي) تراثٌ جاء من « سكوت » ومن الحركة الالمانية . وكان « بايرن » هو الذي جعل الشرق (الثاني) معروفاً ومَثَلَهُ الكلاسي كتاب (مور) الموسوم « لا لاروخ Lalla Rookh »[٨٨] واقتصر تأثير (الف ليلة) على صيرورتها مصدراً تستمد منه عناصر لبناء هيكل الرواية ، والاستشهادات الشعرية التي تعتمد على آثار (جونز) و (ديربلو)[٨٩] وغيرهما من المستشرقين . ولكي يُشبع (مور) رأسه بالصور والاخيلة الشرقية ، اخفى نفسه عن الانظار لمدة عامين ولكن مع اطمئنانه الخاص إلى النتيجة[٩٠] فإن اشعاره لم تفعل اكثر من أن رَحّلت نبرة (سكوت) من موطنه إلى الهند . أما عن الباقي فان الاستشراق عند الشعراء الاعاظم لم يكن له محل ظاهر ، فالقطعة الشعرية (زُهْراب ورُستم Sohrab and Rustum)[٩١] و (احلام فريشتاه Ferishtah's Fancies)[٩٢] وأضرابهما لا تملك

---

٨٨) ديوان شعري على الاسلوب الشرقي الفه الشاعر الانكليزي توماس مور ١٨١٧ (المعرب)

٨٩) *d'Herbelot* ١٦٢٥ — ١٦٩٥ مستشرق فرنسي وضع معجماً عن الشعوب الشرقية ارتكز فيه على كتاب كشف الظنون للحاج خليفة . (المعرب)

٩٠) قال مور : « اني وان لم اكن شخصياً في الشرق ، فكل من هو هناك يصرح بأنه لا يوجد وصف له اكثر اتقاناً من وصفي لشعبه وحياته في لالاروخ » (المؤلف) .

٩١) مقطوعة شعرية لماتيو ارنولد ١٨٢٢ — ١٨٨٨ من ديوانه الموسوم « امبذوكل على اتنا » . (المعرب)

٩٢) كتاب من تأليف الشاعر الانكليزي روبرت براوننغ ١٨٨٤ يحتوي على اثني عشرة حكاية خرافية عن لسان الدراويش ، على طراز المقامات العربية . (المعرب)

من الشرق غير الاسم . أمـــا في الآداب النثريـــة فان قصة « شكبـــة[٩٣] shagpat » تقوم على نموذجـــاً عربياً اصيلاً مستقلاً .

اذن ، فتفسير هذا التناقض الوهمي – بقدر ما يهم الشرق الاسلامي – هو أن انشغـــال كتاب وشعراء الفرنسيين والانكليز بالمشاهد الرومانتيـة التي جاءت وليدة تصوراتهم الخاصة ابعدهم عن الحقيقة الكامنة خلف قناع كانوا انتفعوا بـــه كثيراً . وهكذا عومـــل الشرق معاملـــة منظم زخارف ومُـلوّن ، وانكروا عليه بسرعة فائقة ادعاءه انه غذى التراث الروحي لمعشر البشريـة . ولقد لحظ سر (وليم جونز) منذ زمن بعيد ، انه لا يمكن تقدير الشعر الاسيوي حق قدره ، الا بعد درس علمي لشعوب آسيا ولتاريخها الطبيعي وما دامت هذه الدراسة الضرورية جداً ، محصورة في فئـة من العلماء والخبراء فكـــل تحسس لتأثير مثمر تفضل به الادب الشرقي والفكر الشرقي على اوروبا ، أمر خارج عن صدد المناقشة .

أمـــا أولئك الذين فهموا الشرق وصوروه بعطف قاس مثـــل « غوبينو[٩٤] وموريبـــه[٩٥] فهم لا شك مدينون بشيء مـــا للادب الشرقي كما هـــم مدينون إلى الحياة الشرقيـة . على أنه دين ليس من السهل تحديده . ومع ذلك فلم تأفـــل شمس القرن التاسع عشر قبـــل ان تخلف شاهـــداً على التماس الوثيق بين الشرق والغرب . فكمـــا خلق انكليزي في قصة (الواثق) همزة وصل بين القصة الشرقيـة والقوطية ، كذلك قُدر لانكليزي آخر في هذا العصر – أن يُظهر قوة شاعر شرقي ومقدرته الهائلة في تغلغله إلى اعماق الشعر الغربي . فعمرُ خيام (فيتزجيرالد)[٩٦] مقطوعات فارسية صرفـــة ، وهي

---

٩٣) أولى قصص الشاعر الانكليزي جورج مريديث ١٨٢٨–١٩٠٩ وهي على طراز الف ليلة (المعرب)

٩٤) *Gobineau* ١٨١٦ – ١٨٨٢ كاتب فرنسي كتب عن الشرق كثيراً . (المعرب)

٩٥) *Morier* ١٧٨٠ – ١٨٤٩ رحالة وقصصي انكليزي عرف بكتابه « حاجـي بابا اصفهاني » . (المعرب)

٩٦) يقصد بهـــا ترجمة فتز جيرالد ١٨٠٩ – ١٨٨٣ لرباعيات عمر الخيام . (المعرب)

انكليزية صرفة في الوقت نفسه ولم تكن ترجمـة بأية حال بل خَلْقاً جديداً . وإذا لم تكن روح هذه الرباعيات أسمى واعظم مـا يكون فانها عبرت على الاقـل عن احاسيس العصر الدقيقة ، اعلنتهـا بالكمال والاتقان الذي الذي تكشفت بـه للمجتمع الاصفهاني المثقف قبلهـا بثمانية قرون .

وان نحن اعدنا نظرنا في حقـل الادب الاوروبي ، بدا لنـا لاول وهلة ان آداب مسلمي الشرق محصورة في مجرى ضيق عقيم ، ولا نجـد العكس الا حين ندرك بأنّ الشرق قد فعـل في الادب الغربي فعل الخميرة في الروح ، وعندئذ تتبدى اهميته وأثره الاعظم . ولو كانت وجهـة نظرنا صحيحة في هذا المضمار ، حق لنـا القول اننا رأينـا الشرق يؤثر في الادب الغربي في فترات ثلاث مختلفة وفي كـل مرة يتمخض هذا التأثير بنتائج متفقـة بطبيعتهـا وان لم تكن بدرجة متساوية . ففي كـل فترة ومناسبة كهذه ، كانت مهمة الادب الشرقي تحرير الخيـال من الاغلال الضيقة الشديدة الوطأة ، وقيام ذلك الخيال بشق أول صدع في جدار التقاليد . وقد ظهر فضل الادب الشرقي على الغربي في مقدرة الاول على ابتعاث ودعوة الاحاسيس الخلاّقـة المبدعـة التي كانت حتى ذلك الحين ترسف في قيود الخمول والجمود . فما أن شرعت بالحركة ، حتى اخذت تُجمع موادّ مخصبة من احتياطهـا الداخلي تبني بـه نفسها بنفسها . والعناصر الشرقية من تلك التي تشبع بها ، هي الاخرى اخذت تتمثل وتذوب في العناصر المحلية ، فأصبح من العسير جداً تفريق احدهمـا عن الآخر في التطور التكاملي الختامي . وطالما كان الشرق يمد الادب الاوروبي بنماذج وقوالب فانه كان يلعب في الميدان الادبي دور التابع الثانوي . وفي القرون الوسطى عندما وجد بين مدنيـة الاسلام والمسيحية تقارب جوهري في قواعد التفكير واساليبه ، أثمـر التقليد والاحتذاء الذي استمدته الثانية من الأولى ثمراً جد طيب . أمـا

بُعَيد (الرينسانس) فلم ينتج هذا التماس الا لطائفَ وغرائب ادبية لا ضرر منهـا ، وللسبب نفسه كانت نتائج اتصال الافكار في القرون الوسطى بالادب الشرقي اكبر بمـا لا يقاس من اتصالات الازمان المتأخرة .

امـا الرومانتيون الالمان فقد عادوا إلى الشرق على أثر فترات الاتصالات العرضية الثلاثة وجعلوا لاول مرة في حياتهم هدفهم الوجداني فتح طريق لتراث الشعر الحقيقي حتى يدخل منه إلى شعر اوروبا . ولكن القرن التاسع عشر بروح العظمة والتعالي والقوة الجديدة التي كانت ترافقه ، بدا وكأنه اغلق هذا الباب نهائيـاً في وجه غرضهم . وتوجد اليوم من الجهة الاخرى دلائـل تشير إلى حصول التغير . فالادب الشرقي صار يدرس ثاني مرة لذاته فقط . وحصل الشرق على مفهوم جديد في ذهنية اوروبا . وفي الوقت الذي تنتشر هذه المفاهيم ويعود الشرق إلى احتلال مكانته اللائقة في حياة الانسانية قد يتاح للادب الشرقي ثانية – القيام بمهمته التاريخيـة فيساعدنا على تحرير انفسنا من الفهم الرجعي الضيق الذي يحدد كل مـا هو مهم جوهري في فن الادب ، في الفكر والتاريخ ، في حيزنـا هذا الضيق من الكرة الارضية .

هـ. ر. كب

التصوّف

بقلم

البروفسر رينولد ألن نيكلسون Praf. R. A. Nicholson

١٨٦٨ – ١٩٤٥

بعد ان تخرج بتفوق في اللغات الشرقية من كلية ترنتي – كبردج وذهب إلى (ستراسبورغ وليدن) عاد إلى كبردج ونشر ديوان (شمس تبريزي) في السنة ١٨٩٨ م. وفي السنة ١٩٠١ م عين استاذاً للفارسية في كبردج حيث ظل فيها ربع قرن ، تسنم خلالها منصب كبير أساتذة اللغة العربية حتّى السنة ١٩٣٣ وكوفيء على أعماله العلمية ونشاطه بالألقاب والأوسمة وعضوية مجامع علمية كثيرة .

عد نيكلسون حجة في التصوف الاسلامي الذي أوقف عليه حياته كذلك بسبب كثرة ما نشر وأحيا وألف فيه من دراسات . فعدا ما سيذكر له من المؤلفات والمترجمات في تعليقاتنا التالية ، نشر (تذكرة الأولياء) للعطار ١٩٠٥ – ١٩٠٧ م ، وترجم أسرار (آي خوداي) للسيد محمد إقبال ١٩٢٠ ، وترجم (لابن الفارض) ، وألف ثلاثة كتب في التصوف بالانكليزية ، ترجم اثنان منها إلى العربية . هذا عدا عن عشرات الأبحاث والمقالات في المجلات العلمية والصحف الكبيرة » . (المعرب)

قبل مدة غير بعيدة كنت اقلب الصفحات الأولى لكتاب (التصوف) الذي ألفته الآنسة (آندرهـــل) ، فوقعت عيناي على عبارتين مقتبستين احداهمـــا من التصوف الالماني في القرون الوسطى وثانيتهمـــا من الكاتب الانكليزي الذي أذيع نبـــأ وفاته قبل مدة وجيزة . وقد أدهشني انهمـــا ذكرتاني بشبيهتيهمـــا الاسلاميتين . إن قولة (إكهارت)[1] الشهيرة « ليس لأي مخلوق أن يلفظ كلمة (أنـــا هو) إلا الله وحده ، إذ يخلق بالمخلوق أن يشهد على نفسه بانه ليس شيئـــاً » . هذه القولة تذكرني بتعريف الاتحاد الصوفي لأبي نصر السراج قبـــل اكهارت بثلاثة قرون ، قـــال : « لا يلفظ (أنـــا) إلا الله ، فهو الشخص الحقيقي » . وقولة إدوارد كاربنتر [2] « هذا الادراك يبدو وكأن جميع المشاعر اتحدت في شعور واحد » جعلتني أنقب عن بعض أبيات من تائيـــة ابن الفارض الشاعر الصوفي المصري (ت ١٢٣٥ م) حيث وصف وجدانه الصوفي بانه تجربة اتحدت فيهـــا جميع الأحاسيس وأخذت تعمـــل في آن واحد :

فعينيَ ناحت واللسانُ مشاهدٌ ... وينطق مني السمعُ واليدُ أصغتِ
وسمعيَ عين تجتلي كل ما بدا ... وعينيَ سمع إنْ شدا القوم تنصتِ

هذا مجرد اتفاق لا ينكر أحد قيمتـــه بدون شك . أما فيمـــا يتعلق بامور

---

١) جون اكهارت *John Eckhart* (١٢٦٠ — ١٣٢٩) ويعرف بالمعلم ، صوفي الماني أرسطي المذهب ، درس وعلم بباريس واتهم بالهرطقة والزيغ . (المعرب)

٢) ادورد كاربنتر *Edward Carpenter* (١٨٤٤ — ١٩٢٩) : كان قساً ثم انتابه الشك ، فترك الكهنوت وحاضر في علم الفلك بجامعـــة يوركشاير ، ثم تركهـــا وأخذ يعمـــل كتولوستوي فلاحاً في الحقول . أصدر كتباً عدة في العقائد . (المعرب)

الصوفية من ناحيتهـا السايكولوجية والعملية ، فمـا زال الغرب مفتقراً إلى تعلم أشياء كثيرة من الاسلام ، لكن كم أخذ الغرب فعلاً من هذه الأشياء في القرون الوسطى حين كانت علوم المسلمين وفلسفتهـا تشع من بؤرتها في اسبانيا فتغمر بنورهـا اوروبا المسيحية ؟ هذا مـا يجب أن نكشف عنه بالتفصيل . على أنّ المقـدار المستمد هو عظيم بدون شك ، فقد يكون عجيباً ألاّ يصل تأثير هذا المنزع إلى شخص(كتوما الاكويني وإكهارت ودانتي). ذلك لأن التصوف هو البقعـة المشتركة التي تلتقي فيهـا نصرانية القرون الوسطى بالدين الاسلامي وتقتربان كثيراً . إن الحقيقة هي في التاريخ ، فالتاريخ يكشف لنـا عن السبب الذي جعل لآراء الصوفيين – كاثوليك ومسلمين – وطرقهم وأنظمتهم في تلك الفترة ، طابعـاً واحداً وينبوعـاً روحيـاً متشابهـاً ؟ ولكن في الوقت الذي حافظت الكنيسة الكاثوليكية على تراثهـا سالماً ، نجد أن المجرى الأساسي للاسلام بعد القرن الثالث عشر أخذ ينساب في قنوات من فلسفة دينية هي في نظر المتمسكين بتعاليم الاسلام ، تحتوي على كـل شيء إلا الدين .

كانت نهايـة القرن الثاني الهجري (٧١٩ – ٨١٦ م) تقترب حين ظهرت في بلاد مـا بين النهرين لاول مرة لفظة (الصوفي) التي سرعان ما عرف بهـا متصوفة الاسلام على العموم . هذه اللفظة مشتقة من لفظـة (صوف) ومعناها الرداء الصوفي الخشن غير المصبوغ ، وكان ثوب النساك النصارى . تلك إشارة من إشارات كثيرة تدلنـا على المَعين الصوفي المشترك ، هذه الاستقراءات تتسم بطابع العسر والتعقيد بحيث لا يمكن بحثهـا هنا . لكني سأحاول أن أبسط الوضع كمـا يبدو لي . دعنـا نعالج وجهة النظر القائلة بان اصول الصوفية هي اسلاميـة بحتة بالدرجة الأولى ، وان ادعاء الصوفيين بأنهم ورثوا عقيدتهم عن النبي (ص) ادعـاء يستحق التأمـل

والاعتبار . ففي القرآن الذي نزلت آياته عليه وكان هو اول من نطقها : نجد عناصر صوفية زهدية تمتزج بأهداف ذات ألوان متعددة . هذه العناصر تناولها الصوفيون بالشرح والترديد وألبسوها معاني خاصة وقلدوها دلائل بعيدة مغايرة لما جاء به القرآن الكريم . ولكن ذلك لا يبرر قولنا أن مذهب التصوف لا يدين للقرآن إلا بقليل . والمسلمون الذين يكرمون كتابهم المنزل فيحفظونه عن ظهر قلب منذ نعومة أظفارهم ويتدراسونه بدقة وتركيز بوصفه مفتاح المعرفة البشرية ، تبدو لهم فكرة التصوف سخيفة كما أنها غير صحيحة تاريخياً .

ومع أن محمداً لم يخلف نظاماً مقنناً صوفياً او لاهوتاً ، إلا أن المواد الأولية لهما توجد في القرآن . ولما كانت جملة أحاديثه (ص) عن الله عديدة متنوعة لأن مبعثها الالهام لا التأمل في الوقت الذي كان فقهاء المسلمين قد أدخلوا في آرائهم صفة التسامي ؛ فإننا نجد الصوفية متأثرين خطاه (ص) ، يمزجون صفة التسامي بصفة (الحلول) ويرون في هذا المزيج أهمية أكثر مما يرون في القرآن حيث كانت هذه العقيدة أقل ظهوراً فيه :

« ولقد خلقنا الانسانَ ونعلمُ ما توسوسُ به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد ١٦ ق » .

« هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ٣ الحديد » .

« الله نور السموات والارض ٣٥ النّور » .

« فإذا سويته ونفختُ فيه من روحي،فَقَعوا له ساجدين ٢٩ الحجر » .

« ولا تدعُ مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجههُ له الحُكم واليه تُرجَعون ٨٨ القصص » .

« ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ٤ النور » .

« فأينما تُوَلّوا فثمّ وجه الله . إنّ اللهَ واسعُ عليم ١١٥ البقرة » .

ها هنا بالتأكيد تَكْمنُ بذْرَةُ الصوفية . والقرآن بنظر الصوفيين الأوائل ليس كلمة الله وحده ، لكنه السبيل الأول للدنوّ منه . إنهم يسعون اليه بالصلاة الحارة والتأمل العميق في معاني الكتاب باعتباره وحدةً قائمة بذاتها ، على الأخص آياته التي تنطوي على معاني عميقة مستترة كالآية الأولى من سورة الإسراء [٣] والآيات من سورة النجم [٤] التي تتعلق (بالإسراء والمعراج) ، فالصوفيون يعملون على إعادة ممارسة هذه التجارب الصوفية النبوية في أنفسهم .

والآن لنبحث الظروف الزمانية والمكانية .

إن الثورة السياسية التي نقلت مركز الخلافة الاموية من الشام إلى بغداد أدّت بالاسلام إلى التماسّ المباشر والاصطدام بافكار المدنيات التي نشأت قبيل الاسلام . فإذا كان هذا تمخض بتغلب الفكر الاسلامي ، فالتاريخ يخبرنا بان النصر في تلك المعركة لم يكن تاماً أبداً . ونحن هنا نقصد الحركة التي انتشرت في بقاع كانت قد عرفت العقائد الهيلينية [٥] معرفة جيدة ، وحيث النقاش الديني استعر اواره بين المسلمين من جهة ، وبين المسيحيين

---

٣) من سورة الإسراء : « سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا ، انه السميع البصير » . (المعرب)

٤) من سورة النجم : « والنجم إذا هوى . ما ضل صاحبكم وما غوى . وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى . علمه شديد القوى . ذو مرة فاستوى . وهو بالافق الاعلى . ثم دنا فتدلى . فكان قاب قوسين او أدنى . فأوحى إلى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد ما رأى . أفتمارونه على ما يرى . ولقد رآه نزلة اخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى . إذ يغشى السدرة ما يغشى . ما زاغ البصر وما طغى . لقد رأى من آيات ربه الكبرى » . (المعرب)

٥) يقصد بها بهـا الحضارة اليونانية (من هيلاس)وما جاءت به فلسفتها من عقائد (المعرب)

والمانويين [٦] والزرادشتيين [٧] من جهـة اخرى . هناك أخذت جماعات من الشعوب الخاضعة للحكم الاسلامي التي اعتنقت دين الاسلام . تسعى للتوفيق بين الدين الجديد وبين مصالحهـا الخاصة ؛ فاقرت أحيانـاً بدافع ديني خالص، بسلطان الرسول المسلم في العقائد والطقـوس التي كانوا يقدرون قيمتهـا حق قدرهـا . اذن فمن الصحيح ان ننظر إلى المتصوفة بوصفهم تلاميذ القرآن في السر . ولكن لا يصح ان نعتبر التصوف النتيجة الخالصة المحتومة للدراسة القرآن . بعد السنة الألف للميلاد بدأ التصوف يمتص الفلسفة اليونانية ويتشربهـا . فالدلائل التي توفرت حتى الآن تدلنـا على أن اصولها قد تأثرت بالزهـد المسيحي والتصوف اليوناني . ولنـا أن نثق بأن الراهب المسيحي كان شخصية معروفة من محمد (ص) . فقد صوّر لأتبـاع دينه نموذجـاً من الحياة التي يحياها هؤلاء . والحديث الشهير الذي نطق به (لا رهبانية في الاسلام) كان في الحقيقة شجبـاً للعقيدة النصرانية هذه وبرهاناً على كبر نفوذهـا في الوقت نفسه . والمأثور عن النبي أنه شجب الرهبانية وبضمنها العزوبة كما ورد ذلك في القرآن. ولكنّ تفسير الآية السابعة والعشرين من سورة الحديد [٨] الذي ساد حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، دلّ على أنّ النبي امتدح الرهبانية بوصفها مدرسة أمرت بهـا المشيئة الآلهيـة وان تنديده بهـا كان مُضباً على أولئك اولئك الذين أفسدوها .

---

٦) المانويون هم اتباع ماني (٢١٥-٢٧٦م) مؤسس المذهب القائل بوجود مبدئين مبدأ الخير ومبدأ الشر (النور والظلام) ويظن أن أثاراً له بقيت في الدين اليزيدي . (المعرب)

٧) زراد شت نبي ومصلح ولد في ميديا (شمال غربي ايران) في منتصف القرن السابع ق. م. واتباعه اليوم هم من يدعى بالبارسيين ويعيش اغلبهم في الهند وايران ويظن ايضاً ان اليزيدية في العراق هم طائفة منحرفة منهم . (المعرب)

٨) من سورة الحديد : « ثم قفينـا على آثارهم برسلنـا ، وقفينا بعيسى بن مريم وأتينـا الانجيـل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمـة ورهبانية ابتدعوها مـا كتبناها عليهم الا ابتغـاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتهـا ، فأتينا الذين آمنوا منهم أجرهـم وكثير منهم فاسقون » . (المعرب)

ان زهد الاسلام الاول برؤاه المخيفة عن السخط الآلهي القادم وببكائيه ومتزمتيه ، بتهجده وأورَادِه التي لا تنتهي ، كان القوة الدافعة للمتصوفة اللاحقين . فما دام (لا آله إلا هو) وما دامت عبادته الواجبة للخلاص من نار جهنم ونوال الجنة لا تتم باشراك آله آخر ، أي موضع آخر للأمل والخوف ؛ فلا مفر للمتزهد من أن يلتجىء إلى الله وحده (يتوكل عليه) ويذعن اذعاناً تاماً لارادته (الرضا بحكمه) ، وليست هذه التعابير كل شيء ؛ فالانفصال التام عن آلهة ما ، يستلزم اتصالاً تاماً (بآله) ثان . وهو في لغة الصوفيين الاتحاد بالله عن طريق المحبة ، المحبة ، هذا المبدأ هو ينبوع إلهام المذهب الصوفي وطابعه الاخلاقي الذي يَتسِمه .

كانت المرأة الصالحة ، رابعة البصرية [9] (عاشت حوالي ٨٠١ م) التي تجد فيها أقوالنا أول شارح ومردد ، أمةٌ رقيقة مجهولة النسب . والابيات التالية (لا ندري أهي لها أم منحولة) تصور الهدف الصوفي باعتباره (عشق المحبوب) :

أحبك حبين ، حبَّ الهوى وحباً لانك أهلٌ لذاكا
فأما الذي هو حبُّ الهوى فشُغلي بذكرك عمّن سواكا
وأما الذي أنت أهلٌ له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمدُ في ذا ولا ذاك لي ولكنْ لكَ الحمدُ في ذا وذاكا

إن مبدأ الاتحاد الصوفي الذي يتوصل اليه ببركة الله ، لم يرد به نصٌ قرآني صريح . ولكن هناك الحديث الضعيف المنسوب إلى النبي « ... وما

---

٩) الرابعة (حوالي ١٨٥ هـ) : هي ام الخير رابعة بنت اسماعيل مولاة آل عتيك ، عاشت بالبصرة وعرفت بصلاحها وتقواها . وردت لها في الكتب العربية أخبار وأشعار يشك في نسبتها اليها . (المعرب)

يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى احبه . فإذا أحببته كنت سمعه يسمع به وبصره الذي يبصر به ويـده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بهـا ... »[١٠] . فاذا كان مبتدأنا الممارسة الاختيارية للعبادة وأهم طابع لها هو الترديد غير المنقطع لاسم الله (الذّكرْ) . وجدنا الصوفيين يطبقـون مذهبـاً سيكولوجياً ، ويسيرون في « طريق مطهر منير via purgativa et illuminativa » تؤدي او بالاحرى تُعِدُّ الروح للوصول إلى المعرفـة gnosis التي عرّفوهـا بانها « الادراك لصفات الوحدانية الآلهية ؛ امتاز به الأولياء فرأوا الله في قلوبهم » . وأول مسلم أتى بتحليل مجرب للحياة الباطنيـة كان الحارث المحاسبي البصري[١١] (ت حوالي ٨٥٧ م) ورسالته (رعايـة لحقوق الله والسبيل إلى الملاحظة الدينية) الموجود منهـا في مكتبة اوكسفورد نسخة فريدة من نوعهـا ، تُبدي لنا جمالاً وابتكاراً وان كان فيهـا اقتباس ونقـل غير قليل من مصادر يهوديـة ومسيحيـة بخصوص الرياضة الروحيـة .

ان (الطريقة) كمـا وصفهـا الكُتّاب المتأخرون تتضمن الفضائـل المكتسبة (مقامات) والأوضاع الصوفية (أحوال) . أمـا المرحلة الأول فهي مرحلة التوبة والهداية تليهـا سلسلة من المراحـل الاخرى وهي :

---

١٠) البخاري « عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (ص) ان الله قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب . ومـا تقرب إلي عبدي بشيء أحب اليه مما افترضت عليـه . ومايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافـل حتى أحبه . فاذا أحببتـه كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وان سألني لأعطينه وان استعاذني لا عيذنه ومـا ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن نفس المؤمن من يكره الموت وانا أكره مساءته . (المعرب)

١١) هو عبد الله الحرث بن أسد المحاسبي البصري الزاهد المتصوف (ت ٢٤٤هـ) . قال السمعاني : عرف بالمحاسبي لانه كان يحاسب نفسه . (المعرب)

انكار الذات ، الفقر ، الصبر ، التوكل على الله ؛ وكل حال من هذه الاحوال يهيء النفس للآخر . أما الطرق والتفاصيل فتختلف ، الا أن الطابع العام واحد لا يتغير . فالمريد (التلميذ) يتعلم ان يضع (أعمال القلب) فوق أعمال الحواس الاخرى وأن يجعل النية فوق العمل ، وحين النظر بشك إلى قواعد الشريعة ، يجب اعتبار مبادئها كاشارات تهدي إلى الحقيقة الباطنة . هذه المباديء تخللت التشريع الاسلامي واكتنفت فلسفة الدين . ومع انها كانت تميل إل مخالفة الشريعة ، فقد تناولها اللاهوتي الاعظم (الغزالي ، ت ١١١١م) وفصلها بالشروح أخلاقيون معروفون أمثال (سعدي [١٢] ت ١٢٩١ م) . وفي الوقت الذي يتعذر علينا أن نتهم المتصوفة بحب النفس والأثرة ، فالواقع يجعلنا نقر بأنهم أحبوا الله أحياناً بطريق حبهم لجيرتهم وعلى الاخص اولئك الذين يخالفونهم في الدين ، ولكن ادراكهم الوحدة الآلهية آخر الأمر جعل قصر محبتهم على الله من غير محبة مخلوقاته ضرباً من المحال . ولقد وضع متصوفة القرن الثالث الهجري أسس نظرية التصوف وجملة طرقه وقواعده ، فجاء ذوالنون [١٣] المصري

---

١٢) سعدي (١١٨٤ – ١٢٩١م =٥٨١ – ٦٩٠هـ) ؛ هو شرف الدين بن مصلح الدين الشيرازي من أعظم الشعراء الفارسية ؛ درس بالمدرسة النظامية ببغداد وخرج السنة ١٢٢٦م بسفرة طويلة أمدها ثلاثون سنة ، فأم بلخ وغزنة والبنجاب ودلهي ، وأبحر الى اليمن والحبشة ومكة والمدينة ودمشق واورشليم حيث أسره الصليبيون وقادوه الى حلب وهناك افتداه أحد الاغنياء وزوجه بنته ، ويظهر أن قسوة زوجته ، حملته على هجرها والسفر الى شمال افريقية ثم آسيا الصغرى ، ولما عاد إلى شيراز في ١٢٥٦م استقبله أبو بكر سعد بن أتابك سعد وأكرمه ،وقضى ما بقي من حياته في قرض الشعر والتأملات الصوفية. جمع أحمد بن بستون آثاره بعد وفاته في ثلاثة دواوين (بستان) و (كلستان : أي ورد الحديقة) و (غزل) . (المعرب)

١٣) (ت: ٢٤٥هـ=٨٥٩م) : هو أبو الفائض ثوبان بن ابراهيم ذو النون من أوائل متصوفة الإسلام . ولد في مصر من أب عبد ، وسار الى مكة والشام.وقيل انه عاشر رهبان =

بفكرة (المعرفة) إلى العالم الاسلامي . والمعرفة المسماة gnosis إنّما هي الادراك الذي تتأتى منه حالة الوجد الآلهية . فهو يختلف عن المعرفة الفكرية المتأتية من الدرس والعلم .

« سئل ذو النون : بماذا عرفتَ الله ؟ قال : عرفتُ الله بالله » . وصرح مثل دينوسيوس [١٤] قائلاً : « كلما تصور في وهمك فالله تعالى بخلاف ذلك » . وقال : « بمقدار ما يعرف العبد ربه يكون انكاره لنفسه »[١٥] .

من هذا نلحظ ازدياد المصطلحات الدقيقة ذات الدلائل الصوفية الغامضة لمذهب كان وقفاً على الصفوة المختارة . فلقد استشعر ذو النون بأن هذه الاسرار السامية يجب أن تبقى طي الخفاء كي لا تلتقطها آذان رجسة . إن أبا يزيد (بايزيد) البسطامي [١٦] ربما بتأثير عقيدة الواحدية monism

---

= أنطاكية وتوصل الى رياضة نفسه بالزهد والتصوف واجتمع له تلاميذ كثيرون حتى خشي المتوكل الفتنة ، فقبض عليه وارسل الى بغداد وسجن ، ثم اطلق واعيد الى بلده . قسم (المعرفة) الصوفية ثلاثة أقسام فقال « الاول حظ مشترك بين عامة المسلمين . الثاني معرفة خاصة بالفلاسفة والعلماء . الثالث العلم بصفات التوحيد وهو خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم » (تذكرة الأولياء للعطار ج ١ . ويقول القفطي انه كان من طبقة جابر بن حيان في صناعة الكيمياء (ص ١٢٧) كذلك ابن النديم (٣٠٨) ويؤيد ذلك الحاج خليفة (كشف الظنون ج ٢ ص ٥٣٨) .(المعرب)

١٤) قيل انه كان رئيساً لمحكمة اريوباغس . وهو المجلس القضائي الاعلى في دولة أثينا اعتنق النصرانية على يد بولس الرسول في أثينا ثم تنسك وتصوف، واشهر ما الف هو كتابيه (في اثولوجيا التصوف) و (في اسماء الله الحسنى) انتشرا في القرون الوسطى ودافع عنهما القديسان توما الا كويني واغسطين . (المعرب)

١٥) انظر الرسالة القشيرية ص ٤ و ١٠٤ طبع السنة ١٣٣٠ (المعرب)

١٦) (ت ٢٦٢ هـ = ٨٧٥ م) : هو ابو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان وبسطام مسقط رأسه في خراسان ، يعتبر المتصوف المسلم الاول الذي قدم للمسلمين فكرة فناء النفس في الوجود الكلي . (المعرب)

الهندية تقدم بعقيدة (الفناء) أي زوال النفس وضدها المباشر (البقاء) أي اتحاد الحياة بالله . ومع أن مسعاه للوصول إلى الاتحاد الخالص عن طريق (السلبية) قد مضى به إلى أقصى غاية مستطاعة كما أقر هو بنفسه بكل صراحة ، فإنه صار بطلاً خرافياً للتصوفة الفرس الذين جاؤا بعده ، فلم يدخروا جهداً في ترديد صيحاته (شطحياته) كقولهم مثلاً « سبحاني » وقصة معراج بايزيد إل عرش الله التي قيل انها حصلت أثناء حلم [17] . ومن الأقوال المنسوبة إلى (بايزيد) ما يأتي :

« للخلق أحوالٌ ولا حالَ للعارفِ لأنّه مُحيتْ رسومُه وفَنِيَتْ هويتُه بهويةِ غيره وغيبت آثاره بآثار غيره » و « منذ ثلاثين سنة كانَ الحقُ مرآتي ، فصرت اليوم مرآة نفسي لانني لست الآن مَن كُنتُه » و « في قول (أنا) و (الحق) إنكارٌ لتوحيدِ الحقّ . لانني عَدَمٌ محضٌ . فالحق تعالى مرآةُ نفسه ، بل انظرْ : إن الحق مرآة نفسي لانه هو الذي يتكلم بلساني ، أما أنا فقد فَنيتُ » و « العاشقُ والمعشوقُ والعِشقُ واحدٌ ، لأن الكل واحدٌ في عالم التوحيد » [18] .

وبينما كان (بايزيد) موضع اعجاب اولئك الذين يفضلون الغيبوبة الصوفية على صحوتها ، نجد معارضيهم يتبعون تعاليم (الجُنيد البغدادي)[19] الذي

---

١٧) قال ابو يزيد : « كنت اثنّي عشرة سنة حداد نفسي وخمس سنين كنت مرآة قلبي ، وسنة انظر فيما بينهما ، فاذا في وسطي زنار ، فعملت في قطعه اثنّي عشرة سنة . ثم نظرت ، فاذا في باطني زنار ، فعملت على قطعه خمسن سنين انظر كيف اقطعه ، فكشف لي فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم اربع تكبيرات ... » الرسالة القشيرية ص ٤٨ . (المعرب)

١٨) انظر في ذلك على التوالي وما فيها : الرسالة القشيرية ص ١٤١ طبع مصر ١٣٣٠ ، تذكرة الاولياء للعطار ج١ ص ١٦٠ . (المعرب)

١٩) الجنيد (ت ٢٩٧ هـ = ٩١٢ م) : هو ابو القاسم الجنيد بن محمد ، اصله من نهاوند وولد ونشأ بالعراق ، كان فقيهاً على مذهب ابي ثور وصحب ائمة متصوفي عصره منهم السري السقطي خاله والحارث المحاسبي ، وقد تبعه كثيرون في العراق وكان الحلاج ابرز تلاميذه (المعرب)

نشر نظريته في الاتحاد فجاء تلميذه المشهور الحلاج [٢٠] وأذاعها مظهراً اياها على حقيقتها . ولم يكن غريباً انه لما قُبض على (الحلاّج) بتهمة الزندقة الخطيرة وزج في السجن ، أنْ نجد الجنيد يتنصل منه وينكر علاقته به بكل حذر وحيطة. ان العقيدة التي ضمنها الحلاج كتابه (الطواسين)[٢١] هزّت المسلمين هزاً ، حتى لو كان خلا من العبارة الثقيلة (أنا الحق: أي أنا الله) ، كما صرح بها مؤلف الكتاب الذي هو بدرجة من العمق والابداع والاهمية التاريخية بحيث يجب القيام بمحاولة لشرح آرائه الجوهرية واسترعاء الانتباه إلى بعض المسائل المتعلقة بها . هذه المحاولة

---

٢٠) (٢٤٤ – ٣١١ هـ = ٨٥٨ – ٩٢٢ م) وردت سيرته في أغلب كتب السير العربية نبذاً متفرقة ، والاهتمام به متأت من أنه كان أول زعيم صوفي قتل في سبيل عقيدته . هو أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج من أهل البيضاء في اصطخر الفارسية . نشأ بواسط والعراق وانضم إلى أبي القاسم بن الجنيد فكان من مريديه، وقيل أنه كان يكسب قوته قبل تصوفه من حلج الصوف فغلب عليه اللقب ، ثم اتبع هذا الطريق فنبه ذكره والتم حوله خلق كثير حتى اختلف الناس في أمره ، فمنهم من يبالغ في تعظيمه ومنهم من ينكره . فخشي أهل السنة استفحال أمره وازدياد شوكته ، وعلى الاخص في وقت كانت الوحدة السياسية الاسلامية مهددة بالتمزق بظهور شيعة القرامطة الذين قيل أن الحلاج كان يدعو لهم سراً . فطرح الوزير حامد بن العباس وزير «المقتدر» على القاضي ابن عمر وغيره من فقهاء المسلمين، فافتوا بحل دمه وكتبوا بذلك الى الخليفة فأنفذ حكمه بجلده الف سوط، ثم الفاً أخرى ثم يضرب عنقه وتحرق جثته ونفذ فيه ذلك علناً في الجانب الشرقي من بغداد المسمى بباب الطاق . ومن الجدير بالذكر أن الغزالي في كتابه « مشكاة الانوار » كتب عنه فصلا طويلا واعتذر عن الالفاظ الغريبة التي كانت تصدر منه كقوله (انا الحق) وقوله (ما في الجبة إلا الله) وقد حملها على محامل حسنة مع انها كانت من أسباب الحكم على صاحبها .

ومن المستشرقين الذين درسوا الحلاج، المرحوم الاب الاستاذ ماسينيون، فقد كرس شطراً كبيراً من حياته في درس أخباره وتعقيبها ، فنشر كتابه (الطواسين) وديوانه ، و (أخبار الحلاج) و(هوى الحلاج) و (اربعة نصوص عن الحلاج) وغير ذلك . (المعرب)

٢١) نشره الاب المستشرق ماسينيون في ١٩١٣ . (المعرب)

أصبحت ممكنة بفضل الدراسة الشاقة الطويلة لأخبار الحلاج الشعثاء المتفرقة التي قام بها الاستاذ ماسينيون استاذ جامعة باريس . يرى الحلاج ان الله — الذي هو الحب بحقيقته — خلق الانسان على صورته ؛ وأن مخلوق الله هذا ، يعاني عن طريق حبه له وتعلقه به ، تبدلات روحانية إلى أن يجد صورة الله في ذاته . وبهذا يصل المخلوق إلى الاتحاد بالارادة والطبيعة الآلهية . ومن الواضح أن الاتحاد الذي قصده الحلاج هنـا والذي جرّبه بنفسه ليس مذهباً حلولياً pantheistic ؛ مع أن المسلمين أنفسهم فضلاً عن كثير من الباحثين الاوروبيين وصفوه بذلك . إن لفظة (الحلول) تقابل عقيدة التجسد (٢٢) المسيحية . ولا يبدو لنـا ان الحلاج أراد بهـا هذا المعنى لعقيدته الخاصة ، على أن ثمّ اتجـاهاً ذا نوع خاص جِدّ دقيق يجعل الحلاج يبدو اقرب إلى روح المسيح من جميع المتصوفة المسلمين . فهو يرى أن الولي المتحد بذات الله هو أسمى مقاماً من النبي الذي بُعث برسالة خارجية . وأن مثال حياة الولاية ليست حياة محمد بل حياة المسيح امثال الحياة (الآلهية الانسانية) ، أي الانسان الآله غيّر شخصيته ونقّى جوهره وظهر للملأ شاهداً على وجود الله وممثلاً لارادته وكاشفاً عن حقيقته (أي الحق) وعن الخالق الأسمى الذي كمن فيه . وفضلاً عن ذلك ، فقد لاحظ الاستاذ (ماسينيون) ان(الحلاج) توصل إلى الاتحاد الصوفي وعرفه بانه اتحاد بالكلمة الخالقة (كن) التي وردت في القرآن الكريم بخصوص ولادة السيد المسيح وقيامته (٢٣) هذا الاتحاد يمكن الوصول اليه بطريق الالتصاق الحار الوثيق لفهم أوامر الله . وبنتيجة هـذا الرضا التـام بالمشيئة fiat الآلهية ، يتم الوصول إلى النفس الصوفية التي خُلقت « من أمر ربي » (٢٤)

---

٢٢) يقوم هذا المذهب على أساس ثنائية الطبيعة الإلهية ، او كما يعبر عنه باللاهوت والناسوت التي امتازت بها شخصية المسيح في العقيدة النصرانية . (المعرب)

٢٣) « ماكان لله أن يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون » مريم (المعرب)

٢٤) « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا » الإسراء (المعرب)

ومن ثم يجعل الله كـــل أمر وعمل من أعمال البشر « أعمالاً إلهيــة حقة » . كمـــا لم يعجز الحلاج عن ايضاح درجـــة تفهمـه الدرس التالي ، وهو ان درجة الصلاح (القداسة) يتم احرازهـــا بتجرع غصص الآلام واقتباس التضحية كاملةً . تم تنفيـذ حكم الموت في الحلاج ببغداد السنة ٩٢٢ م . ولمـــا اقتيد إلى ساحة التنفيذ ورأى آلة الصلب والمسامير ، التفـــت إلى الجمهور المجتمع لرؤيته ونطق بدعاء ختمه بالعبارات الآتية :

« ... وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي توصيـــاً لدينك وتقرباً اليك ، فاغفـر لهم ، فانك لو كشفتَ لهم مـــا كشفتَ لي لما فعلوا ما فعلوا . ولو سترتَ عني مـــا سترتَ عنهم لمـــا ابتليتُ بما ابتليتُ . فلك الحمـد فيما تفعل ، ولك الحمدُ فيما تريد ... » (٢٥) .

في الاسلام حيث يوزن الناس بأعمالهم لا يكون عادةً محض الزيـغ عن الشريعـة سببـــاً لفرض عقوبة قاسية عليهم . ومهمـــا كان اصطدام الحقيقة

---

٢٥) عن ابراهيم بن فاتك قال : « لما أتي بالحسين بن منصور الحلاج ليصلب ، رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه ثم التفت الى القوم فرأى الشبلي فيما بينهم فقال له : يا أبا بكر هل معك سجادتك ؟ قال بلى يا شيخ . قال افرشها لي ، ففرشها ، فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين ، وكنت قريباً منه ، فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى « ولنبلونكم بشيء من .. الى قوله .. واولئك هم المهتدون » ، وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت .. الى قوله .. وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » فلما سلم عنها ، ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته : « اللهم بحق قدمك على حدثي وحق حدثي تحت ملابس قدمك ، ان ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها علي حيث غيبت أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك وحرمت غيري ما أبحت لي من النظر الى مكنونات سرك.وهؤلاء عبادك الذين (أنظر أعلاه) ثم سكت وناجى سرا ، فتقدم أبو الحارث السياف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم من شيبه فصاح الشبلي ومزق ثوبه وغشي على ابن الحسين الواسطي وعلى جماعة من الفقراء المشهورين وكادت الفتنة تهيج ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا (اربعة نصوص من الحلاج ص ٥١) راجع رواية ابن خلكان في الموضوع نفسه . (المعرب)

الصوفية بقواعد الدين شديداً حاداً ، فلا ينجم عنه أمر خطير ما دام الصوفي يؤدي فرائضه الدينية مع اخوانه المسلمين جنباً إلى جنب .

على أن مـــا أجمع عليه المؤرخون هو أن الحلاج كان يشك في صحة فرائضه الدينيـــة وصلاحهـــا للممارسة . انه لم يزدرِ بهـــا ، لكن ثبت في الوقت نفسه انه لم يكن يمتدحهـــا او يوصي أتباعه بممارستهـــا . ان « الدرجات الدنيا » التي يتخذهـــا المؤمن سلمـــاً للوصول إلى الدين الصحيح تتألف من الصلاة الحارة المتواضعة للقلب الخاشع الطاهر . وهذا يمثـــل موقف كثير من المتصوفة ازاء الشريعـــة الاسلامية . هذا الموقف يبدو خير طريق لخدمة سيدين في آن واحد . لكن الحلاج كان أسمى وأشد اخلاصاً لعقيدته من المساومة بوجدانه . فقد أقـــام في وجه السلطة العامة — وهي الدولـة والهيئـة الدينيـــة — سلطانـــاً مستمداً من الله مباشرة . هذا السلطان هـو والرجل الصالح (الولي) شيء واحد . ولم يكن الحلاج نظرياً (كالجنيد) ولذلك حام الشك في انه كان يدعو(للقرامطة)[٢٦]وانه بشّر بمذهبه بين المؤمنين

---

٢٦) حركة دينية سياسية (فرقة من الاسماعيلية) دعيت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها حمدان ابن الاشعث قرمط نشأت فرقة شيعية في نواحي (٨٩٠ م) في عهد الخليفة (المعتضد) واتبعت تنظيماً سريـــاً (باطنياً) تعاليمها فرع من تعاليم الشيعة الاسماعيلية والعقائد المجوسية والفلسفة اليونانية . وتذهب إلى أن التنزيل (القرآن) والسنة غامضان لهما معنى لا يمكن ادراكه لأنه محل خفاء — الا بالتأويل . وهنا يأتي دور الامام المستتر الذي يجب له ان يخضع الاتباع والمؤمنون خضوعاً مطلقاً . اتخذوا موضعاً بالكوفة مقراً وسموه (دار الهجرة) ثم نزحوا إلى (سلميـــة) في شمالي سورية . ونادوا بالشيوعية والمساواة في الاموال والنساء ومن اشهر دعاتهم(عبدان وذكرون الدنداني)وقد بايعوا ابا عبد الله محمد المعروف بصاحب الناقة خليفة لهم في (٩٠٠) . ثاروا على الطولونيين وهاجموا دمشق ثم رجعوا عنهـــا خائبين اذ قتل خليفتهم (٩٠١) وانشأوا لهم دولة في (البحرين) وانطلقوا منها فغزوا (مكـــة) ونقلوا معهم الحجر الأسود في (٩٣٠م) بعد ان—

والكفرة على حد سواء فضلاً عن اجتذابه الناس إل مذهبه بطريق عمل معجزات آنية . من هذه النواحي كان حكم الموت عليه عادلاً . لم تكن جريمته كما صورها بعض الصوفيين بعده من أنه كشف عن سر (القدرة الالهية)، لكنه أعلن بدافع من ايحاءات داخلية ودعا إلى حقيقة تكمن فيها الفوضى الدينية والسياسية والاجتماعية . هذه الحقيقة وضحت لكثيرين من المتصوفة ، ولكن (الحلاج) انفرد عنهم بأنه عاش فيها ومات في سبيلها . ومن هنا جاءت الرقة والعاطفة الجائشة التي يندر وجودها عند غيره من المتصوفة في أبياته التي توسل بها إلى الاتحاد بمحبوبه والتي يحاول بها أن يعبر عن أحاسيسه بانسجام تام مع ذلك المحبوب :

بيني وبينك انيٌّ يزاحمني ... فارفع بأنك أنيٌّ من البَين[27]

=انتهكوا حرمة الكعبة واغاروا على العراق وحاصروا بغداد في أيام(الموفق) وكادوا يستولون عليها وغزوا عمان واليمن وخراسان وقطعوا طرق الحجاج ثلاثين عاماً (٩١٤ – ٩٤٣) . ومن زعمائهم القيرواني الذي قال في رسالة له إلى سليمان بن الحسن القرمطي « اني اوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والانجيل وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع وإلى ابطال المعاد والنشر من القبور وابطال الملائكة في السماء وابطال الجن في الأرض ... وفي هذا تحقيق دعوانا الباطنية واوصيك بان تدعوهم إلى القول بأنه كان قبل آدم بشر كثير فان ذلك عون بقدم العالم .... » قضى عليهم الموفق في ٩٤٥) بمذبحة الا أن بقاياهم الاسماعيليين المؤمنين اليوم لا شبه لهم باجداده الجاحدين . (المعرب)

٢٧) (ديوان الحلاج– المجلة الآسيوية آذار ١٩٣١ جمع وتحقيق ماسينيون)واليك التكملة :

آه أنا ام أنت هذين آلهين ... حاشاي حاشاي من اثبات اثنين
هوية لك في لاشيئي أبداً ... كلي مع الكل تلبيس بوجهين
فأين ذاتك مني حيث كنت أرى ... فقد تبين ذاتي حيث لا أين
واين وجهك مقصور بناظرتي ... في ناظر القلب ام في ناظر العين (المعرب)

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

ربما حق لي أن أشير في سياق بحثنا إلى أن ثاني شطر من هذه الابيات الثلاثة لا يمكن أن يكتبها حلولي . إن التعبير الصوفي الذي يرمي إلى الفكرة نفسها موجود في عبارة (الجيلي) :

« نحن روح واحدة وإن كنا نتقمص جسدين » . وفي شعر جلال الدين الرومي :

ما أسعدها لحظةً حين نجلس في القصر معاً أنا وأنت
رسمين وجسمين لكن بروح واحدة أنا وأنت

ان اعلان (الحلاج) نفسه بأنه في أوقات معينة وأحوال خاصة تحوّل إلى (الله) إعلاناً لم يكن (الحلاج) يقف لحظة عن تأكيد سموه بأقوى المعاني، لايكون باعثاً على دهشة أحد يعلم أن المتناقضات المنطقية هي عند المتصوفة في أغلب الاحيان حقائق صوفية. ومع أن عقيدة (الحلاج) الأصيلة لم تعش طويلاً بعده ، فقد كانت حجر الزاوية التي بنيت عليها مباديء صوفية كثيرة فيها ما يمت إلى طبيعة (الانسان الكامل) ذلك المبدأ الذي لعب دوراً هاماً في كتابات (ابن العربي) وفي الشعر الصوفي الفارسي . لكننا لن نصل منها إلى فهم تام لخلقه ولا إلى الأزمة النفسية الأليمة التي صورها في البيت التالي ذي الصدى العميق :

القاه في اليمّ مكتوفاً وقال له : « اياك اياك أن تبتلّ بالماء »

وكان العصر التالي (للحلاج) مجدباً بمقارنته مع سلفه، ومع ذلك فقد صدرت فيه أول البحوث المنظمة العمومية في عقيدة الصوفية ، ككتاب (اللُّمَع) لابي نصر السراج [٢٨] وكتاب (قُوتُ القُلوب) لابي طالب المكيّ [٢٩] الذي

---

٢٨) هو عبد الله بن علي بن محمد بن يحيى السراج الطوسي الصوفي (ت ٣٧٨ = ٩٨٨) =

حفظ لنـــا مواد نفيسة جداً استمدها من مصادر مفقودة الآن . وهـــا أخذ التصوف يبتعد عن مرساه (الدين الاسلامي) ويقترب من مذهب الحلول pantheism والتحلل الآلهي antinomianism [٣٠] اقترابـــاً حث خطاه التأثير المتعاظم للافكار الفلسفية اليونانية وعلى الأخص مذهب الفيض [٣١] . كل هذا صوّر باسلوب جميـــل في سيرة وتعاليم الصوفي الفارسي (أبي سعيد [٣٢] : ٩٦٧ — ١٠٤٩ م) . كانت تعاليمه من بعض النواحي تستثير

طبع كتابه « اللمع في التصوف » باعتناء الاستاذ نيكلسون صاحب هذا البحث السنة ١٩١٤ مع مقتطفات مترجمة الى الانكليزية . (المعرب)

٢٩) هو محمد بن علي بن عطية الواعظ المشهور بالحارثي (ت ٣٨٦ هـ = ٩٩٦ م) كتابه « قوت القلوب في معاملة المحبوب » طبع بمصر السنة ١٣١٠ هـ . تعلم في بغداد وسلك ثم مسلك التصوف وتوفي بها ولم يبرحها . (المعرب)

٣٠) تتألف هذه الكلمة من مقطعين : ضـــد *anti* وشريعة *nomianism* وتدل على مذهب من المذاهب المسيحية يقضي بتحرر المسيحيين من الخضوع لارادة الله . ويقول مشايعوه ان اتباع شريعة المسيح ليس شيئاً ضرورياً في المستقبل اذا استطاع المرء ان يعصم نفسه من الزلل ويفعل الخير . والمسألة هي هذه : هل ان نفس المرء تخلص بايمانه أم بأفعاله ؟ هذه المعضلة من اقدم وأهم المعضلات التي دار النزاع والخصام حولها في الكنيسة وبسببها انقسم النصارى شيعاً . على ان هذه اللفظة لم تستعمل في الكتابة إلا على عهد(مارتن لوثر)حيث وصم بها (يوحنا كريكولا) واشياعه . وقد تجاوزنا الى تسميتها بالتحلل الالهي او ربما كان تسميتها لها (بالتحلل في الله)اقرب الى المعنى . (المعرب)

٣١) مـــذهب الفيض *emanation* مذهب فلسفي يرى معتنقوه ان جميـــع الموجودات قد انبعثت تدريجياً من الروح الاسمى (الله) . ويمكن إرجاع اصل هذه العقيدة الى مـــذاهب المصريين والهنود ومذهب الافلاطونية الحديثة . (المعرب)

٣٢) ابو الخير (٣٥٧ — ٤٤٠هـ)شاعر فارسي خراساني اعتنق الصوفية متتلمذاً على السراج ، ورحل الى مسقط رأسه وبقي معتكفاً حتى موته . وكان معاصرا لابن سينا ، وقيل انهما التقيا . يعتبر اول من صاغ الأفكار الصوفية في الصور الشعرية التي شاعت في اقوال الصوفية بعده (المعرب)

الاعجاب لما تنطوي على روعة . فمن أقواله : « ان الولي الحقيقي يخرج إلى الناس ويخالطهم ويأكل معهم وينام بينهم ويبيع ويشتري في السوق ويتزوج ويشارك في أعمال المجتمع لكنه لا ينسى الله لحظة واحدة » .

لقد رأى جميع المخلوقات بأعين الخلاق وأوجد ينبوعاً للخير والاحسان والمحبة الرقيقة ، فلم يجد سبيلاً للوصول إلى الذات الآلهية خيراً من ادخال المسرة إلى قلب أخيه المسلم . أما أقواله بخصوص علاقة الولي بالشريعة ، فربما حملتنا على مقارنته بالحلاج . ولكن اختلافهما بالممارسة والجوهر جد عظيمين . فإذا كان الحلاج قد بقي محافظاً على تعاليم الشريعة بملء اختياره فجوبه بصراع جبار استعر اواره بين اخلاصه للشريعة وبين طاعته للقوة الآلهية العليا التي شعر بوجودها في ذاته . فان أبا سعيد يرى الشريعة ، حالة من حالات العبودية لكنها ضرورية لاولئك الذين مازالوا يسيرون في (الطريق) ولكنها تفيض على حاجة اولئك الذين بلغوا خاتمة المطاف . وهو يرى ان الاتحاد بالله ليس تجربة عرضية متقطعة بل النتيجة الحتمية الثابتة لفناء النفس الانسانية واكتسابها صفات الآلوهية . وقد زعموا انه كان يوصي تلاميذه بعدم الحج إلى الكعبة التي كان يسميها هازئاً (بيت الحجر) . وقيل انه لما سمع مرة دعوة المؤذن للصلاة ، أبى أن يقطع رقص الفقراء الصوفي قائلاً « تلك هي طريقنا في الصلاة » . ان لم تثبت هذه الرواية تاريخياً فهي انموذج لما كان سائداً على الأقل .

إن رسالة القُشَيري (٣٣) التي كتبها في العام١٠٤٥م لا تخدم المدرسة

---

٣٣) (٣٧٦ – ٤٦٥ هـ = ٩٨٢ – ١٠٦٨ م) : هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ابن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري إمام المتصوفة . سلك مسلك المجاهدة والتجريد وأخرج مصنفاً باسم (الرسالة القشيرية) جمع فيها معلومات عن تاريخ التصوف والمتصوفة وأقوالهم وآرائهم محارباً الفلسفة التي كانت تهم بدفع التصوف من أحضان الاسلام الى التجريد.طبعت =

الصوفية القديمة التي قامت مبادؤهـا على أسس حفظ أحكام السُّنة وتطبيقها حرفياً وبأمانة تامة بسبب مـا كان سائداً في زمنه من التمرد الشديد على الشريعة او الخضوع الكبير لهـا ، والرياء الذي كان سائداً بين الصوفيين في عصره . وبعد ذلك بثلاثين سنة ، أعلن صاحب (كشف المحجوب) [٣٤] بان اخوانه في العقيدة أطلقوا اسم الشريعة على لذاذاتهم ونعتوا أخيلتهم السخيفة (بالمعرفة الآلهية) . أمـا أهواء القلب ونزعات النفس الحيوانية . فسموها بـ(الحب الآلهي) ، والضلال الديني فهو في نظرهم (الفقر) والالحاد هو (الطهارة) ، والشك في عقائد الشريعة السائدة هو (أخذ النفس بالشدة) . وبينمـا كان الأولياء بأتباعهم وتلاميذهم العديدين يهددون الاسلام في تاريخه وتراثه ووحدته ، انقسم حزب المترمتين على نفسه ، فتمسك فريق منهم بحرفية القرآن أشد تمسك ، وأخذ الفريق الآخر يجادل في تفاصيل الشعائر والقواعد الدينية ويمعن في تحليل القواعد اللاهوتية على ضوء فكري محدود ، صار يفقد بسرعة صلته بالروح الباطنية وبالحياة التي تجعـل الدين حقيقة من الحقائق . وسأل كثير من المسلمين المخلصين أنفسهم إلى مَ تدوم هذه الحـال ؟ وبحثوا عن الوسائل لصيانة الايمان في جوهره بشرط عدم احداث صدع يقسم الامة شطرين . هذا التساءل والبحث تقرر بظهور أحدى الشخصيات الاسلامية العظيمة وهو ابو حامد الغزالي (١٠٥٨ — ١١١١ م) المعروف عند اوروبا القرون الوسطى بـاسمي Algazel او Abuhamet .

=رسالته عدة طبعات ولها ترجمة الى الفرنسية . (اعتمدنا في المراجعة والتعليق على طبعة مصر سنة ١٣٣٠ هـ) . (المعرب)

٣٤) هو اقدم مؤلف فارسي في التصوف ينسب الى المتصوف المعروف(علي بن عثمان الجلابي الهجويري) حوالي ١٠٧٥ م ترجمه الى الانكليزية نيكلسون صاحب هذا البحث ١٩١١.(المعرب)

ان قصة هداية الغزالي إلى التصوف كما رواها بنفسه هي قصة فريدة في بابها[٣٥].
وليس علينا إلا أن نعيد إلى ذهننا بان الغزالي كان أيام صباه (دهرياً) فشفاه التصوف من علته هذه وجعله يكرس كل مجهوداته ومجال نشاطه للبحث عن الحقيقة . إن دراسته الفلسفية واصول الفقه أقنعته بأنه لن يجد ما ينير له السبيل ، حتى التعاليم الدينية ومبادؤها ذات الأحكام المنزهة فإنها تعجز عن سد حاجته ، وكفايته مطاوبه حين توضع موضع الفحص والاختبار . وإذ ذاك صرف همه إلى سلوك سبيل التصوف ، فكشف النقاب عن كتابات (الحارث المحاسبي (وجميع الاساتذة المتقدمين من القرن الثالث الهجري . وكان فجر الحقيقة ينبلج له كلما أمعن في القراءة فقال : « وظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات » او بكلمة اخرى (بالتصوف) . ووجد أيضاً أن خلاص نفسه كان معلقاً في كفة القدر وكانت مطالب الحياة في الوقت نفسه قوية عنده ، فبدأ هذان العاملان يصطرعان في نفسه اصطراعاً هائلاً حتى استطاع التغلب عليهما. واعتلّت صحته بنتيجة المجهود الذي بذله ، لكنه « لما أحسستُ بعجزي وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهّل عليّ قلبي الاعراض عن الجاه والمال والأهل والوُلد والاصحاب .. » وغادر بغداد ولم يكن سنه قد بلغت الاربعين مصمماً ألا يعود اليها أبداً .

---

٣٥) جاء (في المنقذ من الضلال) : « .. ثم اني لما فرغت من العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية .. فابتدأت في مطالعة سبلهم .. فعلمت يقيناً أنهم أرباب احوال لا أصحاب أقوال ، وظهر عندي ان لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى .. ثم لاحظت احوالي فاذا أنا منغمس في العلائق ، وقد احدقت بي من كل جانب ، ولا حظت اعمالي واحسنها التدريس ، فاذا هي غير خالصة بل باعثها ومحركها طلب الجاه ، فتيقنت اني على شفا جرف هار واني قد اشفيت على النار ان لم اشتغل بتلافي الاحوال .. » ص ٢٥ وما بعدها . (المعرب)

إذن فالمعرفة هي عند المتصوفة . وان تجربة الغزالي لهذه الحقيقة هي التي تمخضت « بالإحياء الديني » العظيم . كان أثر شخصية الغزالي لا يقل عن أثر كتاباته وأخصها بالذكر (إحياء علوم الدين) ذلك بنفوذه إلى مجتمعات ما كانت تحفظ للتصوف أي مودة حتى ذلك الحين . وإذ ذاك دخل التصوف في نطاق الديانة الاسلامية دخولاً تاماً . فالغزالي وأغلب من تلاه رأوا ان الوحي الذي خُصَّ به الأولياء والصالحون وبضمنه ما أوحي به للانبياء ، انما هو مصدر وأساس (المعرفة الحقيقية).لكن (الصلاح) في الوقت نفسه منبثق من النبوة . لذلك فقد بقي الغزالي يلهج دوماً بسمو رسالة محمد (ص) ويشدد بوجوب الخضوع للشريعة وتطبيقها مبنى ومعنىً . ومع أن فكرته القائلة بان الروح هي مادة تعكس الله وصفاته كالمرآة يضيئها الشعاع الآلهي قد تؤدي بالصوفي الجريء إلى استنتاج مضل ، فانه هو نفسه وقف في نجوة عن هذا الخطر الماحق وربما شمل ما فكر فيه جميع المعلومات المسطورة في كتبه . مع انه يقول مثلاً في كتابه (مشكاة الانوار) بان الله هو الشمس وليس ازاء الشمس إلا نور الشمس . ولكن استعمال اللغة الحلولية في الدين الاسلامي لا تعني ان مستعملها يجب أن يكون حلولياً . وفي الوقت الذي كان الغزالي يدفع مبدأ الاتحاد أحياناً إلى أقصى حدوده ، فإنه لم ينس أبداً بان الله هو الخالق الذي اخرجت ارادته المطلقة هذا العالم إلى حيز الوجود ، وانه بذلك وفى دَيْنه العظيم للتصوف كاملاً . على أن أغلب المتصوفة يرون بحق أن الغزالي ليس من شيعتهم بقدر ما هو من مدرسة المسلمين المحافظين ، تلك المدرسة التي لجأت اليها تقواه العميقة وحماسته الادبية العظيمة وتمكنه الشديد من الشريعة وطريقته الفلسفية الانتقادية فاستقرت فيها آمنة مطمئنة مهما بلغت ريبة المتصوفة به . لقد نال أعظم النجاح في جعل الدين القويم صوفياً ، ولكن طبيعة الاحوال تجعل من التعذر

علينـــا أن نعـده ناجحـــاً في جعل التصوف دينـــاً قويماً . فقد أشاع في التصوف روحـــاً محافظة وآراء قويـة شديدة التماسك كانت بمثابة اشبه (بكابحات) في ذلك الزمن العاصف الذي عقبه . لكن قوتهـــا الدافعة جاءت من صعيد آخر . فالافكار التي كانت تدفع بهذه العقيدة إلى الامام وهي صاغـرة بحيث بسطت نفوذها عليه بعدئذ ، ما كانت تمتْ إلى آرائه نفسها بكبير صلة . إن الولاء والاحترام الذي كان يكنـــه كثير من افراد المدرسة الجديدة لشخص الرسول لم تخف حقيقته فقبلتهم الروحية لم تكن مكة بل مدينتي أثينا والاسكندرية . وبالغزالي ينقضي عصر من تاريخ التصوف ، وإلى هذا الزمن كان الصوفيون يمثلون بصورة عامة فكرة العلاقة الوثقى الفردية بين الله والروح باعتبارها ضد العبادة المألوفة المرتكز على الحديث والسُّنة وقد ألحقوا بها (لاهوتاً) ، بعضه مستمد من القرآن ، وبعضه من آثار أرسطو ومن الافلاطونية الحديثة التي وصلت اليهم . وكلما ضعفت قوة الاتحاد الاسلامي وتماسكه كلما كانت العناصر الغريبة تنفذ الى جذوره حتى صيرها سقوط الخلافة سيدة الميدان . وكان من نتيجة ذلك بروز فكرة (وحدة الوجود) التي ظلت مسيطرة بعد مرور سبعة قرون ومن أول مجيئها ، على جزاء واسعة من العالم الاسلامي كما أوضحهاوجلاها(جلال الدين الرومي) أو(حافظ) وغيرهما من شعراء الفرس الذين سحروا بأشعارهم كثيراً ممن وجدوا كتابة: (ابن العربي ١١٦٥ — ١٢٤٥ م)[٣٦] مبتدعها الأصلي مستغلقةً غامضةً . وقبل أن نتصدى له يجمل بنا أن نصف طابعاً آخر امتازت به تلك الفترة .

---

٣٦) ابن العربي(٥٦٠-٦٤٣هـ = ١١٦٥-١٢٤٠م) هو أبو بكر محمد ابن علي محي الدين الحاتمي الطائي الأندلسي امام المتصوفة في الاندلس . ألف كثيرا في التصوف وكلها نفيس غال ، وزعم بروكلمان أنه صنف اكثر من مائتي كتاب طبع له منها (الفتوحات المكية) و(ترجمان الاشواق) وقد فصل ابن عربي عقيدة الحلول وقال بوحدة الوجود وابدع في شرحها. وكتاب الكتاب الكثيرون عنه وعن آرائه. طبع له حوالي ٣٥ كتاباً في التصوف . (المعرب)

لقد شاهد القرن الثاني عشر بوادر تنظيم واسع جداً في الحياة الدينية، فيه شبه كبير برهبانية المسيحيين في القرون الوسطى . وكان مشاهير المعلمين الصوفيين في السابق يحيطون أنفسهم بجماعة من التلاميذ فيعيشون سوياً في شبه دير يسمى (خانقاه) . لكن المدارس التي كانت تنشأ على هذه الشاكلة ، ينقصها التماسك والثبات ، فلم يكن من الغرابة أن تختفي عاجلاً أم آجلاً هذه الجمعيات الحرة من المريدين التي تستوحي تعاليمها من اتصالها الشخصي بأحد شيوخ الطرق ، وأن يحل محلها (أخويات) ثابتة دائمة كل واحدة منها تختار طريقتها في العبادة مقتدية على آثار سلسلة من الأولياء الصالحين تبتديء بالنبي (ص) وتنتهي إلى مؤسس تلك (الاخوية) . والاساليب تختلف باختلاف الطرق ، والطرق بدورها تختلف بالنظر الى مبادئها الخاصة وموقفها من الشريعة ، وقلما كانت العزوبة شرطاً من شروط الانضواء اليها . إن أعضاءها كانوا يملكون المقدرة التامة على عمل الخير والشر معاً بواسطة الاعضاء المؤازرين الذين كانوا يجدونهم بوفرة من أخلاط المجتمع وعلى الاخص الطبقة الفقيرة . ويرى بعض الناقدين الاوربيين في (الحلول) النظري تفسخاً خلقياً عملياً . لكن عقلية الشرق لا يمكن أن تنحط لقبول مثل هذه المعادلات البسيطة . إن مذهب الحلول الصوفي بتطبيقه على الحياة ، إنما يتضمن مبدأ الشخصية الآلهية والواجبات الخلقية . وعلينا أن نقر انه بالنظر الى عدم وجود سلطة دينية معترف بها عند المسلمين ، فقد تمتع المتصوفة بحرية أساء استعمالها كثير منهم . كان (محي الدين ابن العربي) أعظم عبقري نظري عندهم . ولد بمرسية من بلاد اسبانيا ، وتوفي في ١٢٤٠ م بدمشق . ان عقيدته في فلسفة الكون رُكزت في مجموعة ضخمة من كتاباته : أجلها وأعظمها شأناً كتاب «الفتوحات المكيّة» و «فصوص الحكم» والقسم الاكبر من هذين الكتابين خيالي حافل بالغموض ، ومع ذلك فما قرأه أحد إلا تولاه الاعجاب والاكبار

لفرط معرفة المؤلف الواسعة وخياله الخصب ، مع ان بعضهم ، (كعبد الكريم الجيلي (٣٧): ت حوالي ١٤١٠ م) شرحوها وبسطوها واختصروها أكثر مما فعل هو نفسه . وان الفقرات التي سنوردها فيما يلي تتضمن نقاطاً على جانب عظيم من الاهمية .

كان ابن العربي موحّداً(وحدوياً) monist صلب القناة.والاسم الذي أطلقه على عقيدته هو(وحدة الوجود) ينطبق على ما فسره منها تمام الانطباق.لقد وجد ان الاشياء وجدت قبل أن تخلق كأفكار تجول في ضمير المبدع الخلاق أينما تصدر وحيثما توجد وليس هناك خلق من العدم ex nihilo والارض ليست إلا المظهر الخارجي لما كان يستقر الله في مظهره الباطني . وفي الوقت الذي تكشف كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة عن جزء من هيولي الحقيقة ، فإن الانسان هو (العالَم الصغير microcosm) تتحد في ذاته جميع صفات الله . وفي الانسان نفسه يستقر الله بوجوده الشخصي . هذه العقيدة التي انصهرت فيها عناصر مستمدة من المذاهب الغنوصية والافلاطونية الحديثة والمسيحية وغيرها احتلت مركز الصدارة في نظرية ابن العربي . انها بصورة أساسية عقيدة الكلمة (logos) . تجسدت الألوهية وظهرت الى حيز الوجود

---

٣٧) عبد الكريم الجيلي (٧٦٧ – ٨١٤ هـ = ١٣٦٦ – ١٤١٠ م) : هو قطب الدين عبد الكريم بن ابراهيم بن سبط عبد القادر الكيلاني ، ومقبرته موجودة في بغداد . أحد أئمة المتصوفة ومبتدع النظرية الصوفية الشهيرة القائلة ان مظهر تعدد الاديان والعقائد يعود إلى تعدد الصفات الآلهية والاسماء التي يتجلى بها الحق بين مظاهر الخلق . فالوثنيون مثلا يعبدون الموجود الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم المادي . والثنوية يعبدون وحدة الخالق والمخلوق . وعبدة النار يعبدون الذات الواحدة التي تفنى فيها جميع الاسماء والصفات كما تفنى الاجسام في النار الطبيعية وانك لواجد تفصيل هذه النظرية في كتابه المطبوع بمصر (الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل) طبع بجزأين عدة طبعات . (المعرب)

في الفكرة الصحيحة للانسانية حيث كان (آدم) اول تجسد لها ؛ والانسان الكامل باعتباره صورة الله والنموذج الاصدق للطبيعة ، هو وسيط بين العناية الآلهية ومبدأ الكون الذي وجد بمؤداه العالم وثبتت أسسه في الوقت نفسه. والانسان الكامل هنا هو (محمد) لا غير ، وان عقيدته التي سبقت وجوده استقرت في الفقه الاسلامي قبل مجيء (ابن العربي). فجوهره الروحي وهو أول شيء خلقه الله إنما يُدرك بوصفه نوراً سماوياً (نوراً محمدياً) تجسد في آدم وفي سلسلة من جمهرة الانبياء بعد آدم بتقمصهم من جيل الى جيل حتى ختم ظهورهم بمحمد نفسه. ولكن الشيعة ترى أن هذا الجوهر الروحي انتقل من محمد الى علي ، ثم إلى كل إمام في بيته من بعده ، أما المتصوفة فيعتقدون ان هذا (الجوهر) واجب الوجود عند الاولياء. ويصف ابن العربي شخص محمد في طبيعته الحقيقية بكونه (حقيقة الحقائق). هذا المصطلح الذي استخدمه اوريكن [٣٨] في وصف (الكلمة logos) ، وبكونه (العقل الفاعل active intellect) [٣٩] في فلسفة ارسطو. وعلى ذلك فهو وكيل في خلق العالم (الحق المخلوق به). وخليفة الله على الأرض والقطب الذي يتوقف عليه وجودها وهو الذي بسببه خلقت. انه المصدر بل المجرى الاوحد لكل العلاقات

---

٣٨) اوريكن *Origen* (١٨٥–٢٥٥م) فيلسوف من فلاسفة مدرسة الاسكندرية المسيحية، اول فلاسفة النصارى الذين شرحوا معاني التجسد الالهي (التأنس) وكيفية الخليقة (المعرب)

٣٩) يميز ارسطو بين التجربة والمعرفة ويقول أن للنفس قوة احساس. غير ان هذه القوة اذا تجردت ، عن ذات الشيء فلا توجد الا في حيز القوة ، ولا تصير فعلا ، الا اذا لازمها شيء خارجي. وهذا هو معنى الشيء الخاص ، وصورته تثبت في الذهن بالتذكر. وبتكرار التذكرة تنشأ التجربة او الخبرة. والخبرة هي اساس المعرفة لكنها ليست المعرفة بذاتها ، لان صفة المعرفة ان تدرك الشيء العام والصور التي تمر بها هذه الصفة أو الخاصية بالعقل المنفعل ، هي مادة المعاني والمثل ولكن ليست هذه المثل موجودة الا بالقوة فتصير عندما يميز العقل الفاعل ويجرد (تجريد) العام عن الخاص. (المعرب)

الآلهية . لانه نبي في الوقت الذي كان آدم من طين . إن جرْس هذه العقيدة يشبه رجع صدى العقيدة التي بشّر بها بولس الرسول وكاتب الانجيل الرابع (٤٠) فيما يتعلق بالمسيح وقد يكون (ابن العربي) كذلك الى حد ما . ومهما يكن ، فقد أظهر ميلاً غريباً للمسيحية ونعت (بالكلمة) كلاً من(محمد والمسيح) ، لكنه لم يقصرهما عليهما . إن صوفية اتحادية خالصة تؤدي لا محالة ، إما إلى عقيدة الحلول ، او إلى عبادة الأولياء ، او الى مزيج من الاثنين كما في الاسلام . وبغض النظر عن الطبيعة الآلهية المجردة ، يبقى النبي او الولي الذي يُظهر الله ذاته فيه وبوساطته كمحل للعبادة الشخصية . إن عقيدة (الكلمة) الإسلامية تبدو وكأنها انبعثت من الحاجة الى كفاية الشوق الديني العميق من دون إفساد للوحدة الآلهية . انها استعاضت عن التجزئة المسيحية للشخصية الآلهية باختلاف الصفات ؛ فالانسان الكامل يمثل الله فيما يتعلق بالارض ، ومن ثم فان العبادة الصوفية لمحمد (ص) كثيراً ما يعبر عنها بكلام لو سمعه النبي مكة لعده من قبيل الزندقة والكفر كقولهم « لولا نور سيدنا محمد لما انكشف سر من أسرار العالم ولا فاض نبع ولا جرى نهر ».والصوفية يسمون محمداً (بحبيب الله) وينعتونه بانه مانح النعم الآلهية كافةً لاولئك الذين يحبونه ويعيشون باتصال مع روحه . وعلى كل حال فالمحبة الواجبة للنبي والأولياء عند ابن العربي ، انما هي شكل من مختلف أشكال الاعتقاد بأن الله يكشف عن نفسه فيقول : ان الصوفي الحقيقي يجد الله في كل الاديان :

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ ... فمرعى لغزلانٍ وديرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواح توارةٍ ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهتْ ... ركائبُه فالحبُّ ديني وايماني

٤٠) بولس هو احد الحواريين الاثني عشر ويوحنا هو مدون الانجيل الرابع ومن حواريي المسيح (المعرب)

ان «آله» الدّين محدودُ اذا قورن بـ «آله» التصوف . لذلك كان من الجهل والتجني ان نمتدح مذهب أحدهم ونُقبّح مذهب الآخر ، حتى الكفرة والمجوس فهم خدام الله خلقهم على صورته . وهو رؤوف بخدامه وإن كانت الشريعة تقضي عليهم بالموت . وقد استدل (ابن العربي) من الحقيقة القائلة بان النفس هي شكل من أشكال الوجود الآلهي ، أن الاعمال البشرية تقوم بها النفس بمحض اختيارها . ولكن نظريته هذه لا ترى حرية الاختيار في الاحوال العادية فالله نفسه يعمل بالنظر الى ضرورة طبيعته التي تستلزم أن يُنتج تغيير صفاته اللامتناهي ، تغييراً لا متناهياً في الآثار والاشياء التي تظهر صفاته فيها ، ويشمل ذلك ظهور النور والظلام والخير والشر وكل الاضداد التي تتوقف عليها احتمالات المعرفة . وما دام والحالة هذه لا احتمال لوجود حالة أخرى إلا حالة وقتية ، وكل آثم لا بد أن يخلص في النهاية .

هناك الكثير عند (ابن العربي) مما يذكرنا (باسبينوزا)[41]، ولكنها مجازفة منا حقاً أن نزعم بان هذا اليهودي الاسباني كان على معرفة بآراء المسلم الاسباني الذي كان تماديه بالخيال الصوفي كثيراً ما يخفي حقيقة كونه مذكراً جاداً عبقرياً كذلك . أما من الجهة الاخرى ، فمما لا شائبة فيه ان ابن العربي اثر على بعض الباحثين المسيحيين في القرون الوسطى كما أشار البروفسور آسين بالاشيوس Prof. Asin Palacios مؤخراً أن كثيراً من أوصافه وتعريفاته بجهنم والفردوس والرؤيا المباركة [42] أوردها دانتي بالدقة والمطابقة

---

٤١) اسبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧) فيلسوف معروف هولندي نشر أثناء حياته كتابه « مبادىء الفلسفة الديكارتية » وبعد وفاته كتاب « الأخلاق » وتتلخص فلسفته بانكاره المذهب التجريبي وقوله ان العلم الحقيقي لا يدرك الا بالفعل المجرد وانه يرتقي بالتحليل الهندسي. (المعرب)

٤٢) راجع النشيد الرابع عشر من كتاب الفردوس في (الكوميدي الالهية) لدانتي . والبروفسر آسين هو قس اسباني يعد في طليعة الباحثين والمستشرقين العرب ، نشر كتباً عدة (لابن باجه والبطليوسي) وله ابحاث قاموسية في الكليات العربية الداخلة لغة اسبانيا. انظر ما سبق عنه (المعرب)

نفسها بحيث يصعب القول انها جاءت عفواً . فرقعة جهنم والسماء النجومية وحلقات الوِرْد الصوفية، وأجواق الملائكة تحيط بمصدر النور الآلهي وفيضه . والدوائر الثلاث التي ترمز الى الاقانيم الثلاثة ؛ كل ذلك وصفه (دانتي) كما وصفه (ابن العربي) بالضبط . حدثنا (دانتي) أثناء مضيه صعوداً في الفردوس، كيف كان حبه يزداد قوة ورؤاه الروحية نفوذاً ووضوحاً بمشاهدته بياترتشي Beatrice تزداد فتنة وجمالاً . وتظهر الفكرة نفسها في شعرٍ لابن العربي كتبه قبل ذلك بقرن في ديوانه « تَرْجُمان الاشواق » :

لاني أرى شخصاً يزيد جمالُـه ... اذا مـا التقينـا نظرة وتكبرا
فلا بد من وجدٍ يكون مقارنـاً ... لِما زاد من حُسن (نظام) مُحرّرا

وربما حقّ علينا ان نذكر ان (ابن العربي) كان قد علق بحب (بياترتشي) أخرى هي (نظام بنت مكين الدين)[٤٣] المثقفة الفتانة. ونظراً لما سببته القصائد الصوفية التي نظمها فيها من فضيحة ، فقد عمد الى كتابة بعض التعليقات على تلكم

٤٣) كان ابن العربي في الثامنة والثلاثين حين تعرف الى الفتاة الفارسية (نظام) الملقبة بعين الشمس في مكة السنة ١٢٠٩ م ، وكانت آية في الجمال والنباهة والذكاء تحفظ الشعر وتعرف أسرار التصوف . فأسرته وأصبحت شغله الشاغل وعروس خياله ، فأخذ ينظم القصائد متغزلا بها وكان يعمد إلى تمويه اسمها في قصائده فيدعوها مرة (فاطمة) ومرة (صفية) كقوله :

لبست صفيـة خرقـة الـفقراء ... لـما تحلت حليـة الامناء
وأتـت بكل فضيلـة وتنزهـت ... عن ضدها فعلت على النظراء

ويظهر ان الحب الذي شب في نفسه فجأة أسلمه الى القلق والشك فصار لا يقر له قرار فكان يفر هارباً منها من مكة الى دمشق ثم الى بغداد ثم الى مكة وهكذا . ولقد كان لدانتي أيضاً حبيبته (بياترتشي) ابنة (فلكوبور تيناري) عشقها أيام كان عمره تسع سنوات وكانت بنت ثمان، ووصف عشقه هذا في قصائد شبابه ورجولته ، ويبدو انها توفيت بعد زواجها برجل آخر وفي ميعة الصبا . كانت من أبرز شخصيات كوميدياه الآلهية. ويظهر انه حبس هواها في قلبه أو حياتها ولم يبح لها بحبه حتى تفجرت عاطفته في مجموعته (الوليمة) . (المعرب)

القصائد لاقناع منتقديه بخطأهم . وشبيه بذلك ما صرح به (دانتي) في كتابه « convito » [٤٤] من عزمه على تفسير المعاني الغامضة لاناشيد الحب الاربعة عشر التي نظمها في زمان مضى حيث أنها أدت الى اعتقاد الكثيرين بأنها كانت تنطوي على الحب العاطفي لا الحب الفكري . وبالاجمال ، وسواء في ذلك أكان الاتفاق بين الصعيدين عاماً أم خاصاً ، فانه وصل حداً لا يُحتمل فيه إلا تعليل واحد ، هو ان عقائد المسلمين الدينية مثل المعراج (صعود النبي الى السماء) والشروح الفلسفية الدينية لمذهب ما بعد الحياة المستمدة من التراث الاسلامي العام ومن كُتاب المسلمين (كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن العربي)، لا بد وانها كانت قد جمعت في المذخر العام للثقافة العلمية التي تيسرت لأنبغ العقول الاوروبية في القرن الثالث عشر . وقد عاد الفاتحون العرب في اسبانيا وصقلية بالطريقة نفسها وان كانت على مقياس أضيق وأقل بروزاً ، فملأوا هذا الوطاب الثقافي الذي كانوا هم أنفسهم يدينون به للمدنية الهيلينية حين كانت تنشر ظلها الوارف على سوريا وبلاد فارس . وإن نحن وجدنا في كلتا الحالتين صعوبة عظيمة في الحصول على الدليل المحسوس لهذين الانتقالين ، فما ذلك إلا لعدم وصول شاهد خطي الينا فيه تفصيل للتماس الثقافي الذي استمر حقبة طويلة من الزمن بين مجموعتين بشريتين عاشتا معاً في اتصال وثيق يومي .

ولنلتفت الآن الى الشرق حيث لاحت في الأفق بوادر العصر الذهبي للتصوف الفارسي ، وكما يعقب الليل النهار ، فانه أشرق على أثر حقبة يكل عن وصفها القلم من مذابح وخراب ودمار سببه المغول القادمون من آسيا الى تلك الديار، مروا وما مخلفين وراءهم إلا الرعب والشقاء والاضطراب. وكما في

٤٤) كتاب ألفه دانتي سنة ١٣٠٤ او ١٣٠٨ وتركه ناقصاً ، فيه شعر وسير وفلسفة وحوادث الخ .. (المعرب)

الشعوب ، كذلك في الافراد كان معاناة ذلك البؤس الطويل العظيم يتطلب بعض المؤاساة والعلاج . فلا عجب إن آضت بلاد فارس (وقـد برح بها الاعياء وبلغ بها حداً لم تستطع معه إسعاف نفسها) تنشد الراحة عند اولئك الذين يقدمون لها بيد ، مثلاً عليا تعاظمت قيمتها حين بدت وكأنها اختفت من وجه الأرض وأعني بها النظام والطمأنينة والعدالة والخير وهي فضائل اجتماعية ارتبطت بالعرف والتقاليد ارتباطاً وثيقاً فكانت أساس الحياة المنظمة لأي شعب ، ويقدمون لها باليد الأخرى أمل التصوف بالسلام الدائم والفرح الذي يتوصل اليه بطهارة القلب ، تلك الطهارة التي ترى أنفسهم بها حياة روحية هي وحدها الحياة الحقة الباقية . وقد وقعت هذه المهمة على عاتق الشعراء المتصوفين ، وكان السبيل الذي سلكوه للنهوض بهذه المهمة هو الذي أذاع شهرة الشعر الصوفي الفارسي فطبق ذكره الخافقين حتى البلاد التي كان فيها قرّاء تلك اللغة قلة .

لقد جاء الاصل الثقافي لصورة هذا الشعر من(ابن العربي) ، وسنرى فيما يلي أن التصوف بهذا التأثير يعود ، فهو لا أكثر من عمل للقلب والضمير ؛ كفلسفة تأملية تقف بنجوة عن الاحاسيس الدينية والاخلاقية العميقة التي ألهمت المتصوفين الاولين ، فلم يعد الولي المثالي ، ذلك الشخص الذي يصل الى الله بطريق الصلاة والعبادة حتى يجده بعد مجهود شاق ، في رجوع الميت الى روحه بطريق العمل الحسن الباطني الذي يرتكز على ارادة الخالق الشخصية فحسب ، بل عاد فاذا هو نيو صوفي كامل Theosophist (٤٥) أو كاهن

٤٥) معنى الكلمة الحرفي (الحكمة الالهية) واصحاب هذه العقيدة يدعون معرفة خاصة بالذات الالهية ، ويقولون أحياناً ان هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة اعلى او لوحي خارق للعادة ولا يقال انها نتيجة لوحي بل توصف انها اعمق حكمة نظرية لاصحابها الذين يسمون ثيوصوفيين. هؤلاء الثيو صوفيون يتحدثون بالكلام في الذات الالهية ويحاولون تعليل هذا العالم – عالم الظواهر – بأنه رد فعل قوي بالذات الالهية نفسها . (المعرب)

Hierophant لا تخفاه خافية الاعين . الانسان الكامل الذي يتحقق في نفسه وجود الله او ما يسمى (بالكلمة) :

كنتُ في ذلك اليوم الذي لم تخلق بعد الأسماء .
ولا ما ينم عن وجود اسم ما
بمقدرتي ظهرت الاسماءُ والمسمياتُ الى عالم الوجود ،
في اليوم الذي لم يكن ثمّ وجود لا لِـ (أنا) ولا لِـ (نحن)[٤٦]

قبل أن نأتي الى إجمال أغراض هذه الأبيات ، قد يحسن بنا أن نفي شرح النظرية الفلسفية التي تنطوي عليها . ان حقيقة الله هي كل ما موجود حقاً ، وصفات الله تتميز عن ذاته بالفكر ، على أنها في الواقع ليست إلا هو نفسه . ومجموع الصفات الآلهية التي نطلق عليها اسم (الكون) ؛ هي المنظار ذو الأوجه الملونة الدائمة التغيير الذي تظهر ذاته فيه . فلا تكون(حقيقة)الا عندما تنعكس ذاته فيها فقط ؛ بالظواهر [٤٧] والحالة هذه هي من قبيل اللاوجود . انها تتطلب وجوداً صوفياً منبثقاً من الوجود المطلق ، الوجود الذي تستمد منه نورها . أما مركز الانسان ووظيفته في نظام الاشياء ، فقد أتينا الى شرحه فيما سبق . في الانسان تلتقي العوالم الروحية والمادية جميعاً ؛ والانسان يقف كمحور للكون الذي هو روحه لكنه في مظهره أسود بظلام العدم ، اذ ان نزعاته الجسمانية تبقيه أسيراً . لذلك يخيل له أنه منفصل عن الذات الآلهية ،

---

٤٦) انظر المقطوعة المرقمة (١٧) من المجموعة الشعرية الانكليزية للمؤلف المسماة (مترجمات لشعر ونثر شرقيين) طبعت السنة١٩٢٢ وهي جزء من مقطوعة شعرية لجلال‌الدين الرومي.(المعرب)

٤٧) مذهب الظواهر *Phenomenism* هو المذهب القائل بان علمنا بالأشياء قاصر على معرفة ظواهرها دون حقائقها اي دون الأشياء ذاتها . فكل ما نعلمه في العالم انما هو ظواهر ، وان الظواهر هي كل شيء في الوجود ، ومعنى الظاهرة في هذه النظريةهي الحقيقة الماثلة امام العقل اما مباشرة او عن طريق الاستنتاج فاذا كان الامر كذلك فلا معنى للكلام عن الأشياء في ذاتها اي عن وجود شيء لا علاقة له بالعقل . (المعرب)

هذا الوهم الذي يشد أزره ويقوي شكيمته العقل والشعور ، يناقض المبدأ الأول من الفلسفة الصوفية التي تُعلِمنا ان الموجودات والفعاليات البشرية كافةً ، انما هي مظهر من مظاهر النشاط الآلهي . أما معنى ذلك فقد استغلق على غير الصوفيين وهم وحدهم الذين توصلوا اليه . لكنهم بالطبع لا يستطيعون إيصاله الى الآخرين الا بصورة رمزية . ان الشعر الغزلي الذي تشف عنه هذه العقيدة كما يشف الخيال ، كان أعظم وسيط الى المخيلة لما يصعب فهمه على الذكي.زد على ذلك ان عاطفة الحب توائم أشد مواءمةٍ ، نوباتِ الوَجْد التي يراها الصوفيون دائماً من مستلزمات المعرفة والولاية .

في فترة متقدمة كانت قراءة القرآن تستخدم بصورة منتظمة لإحداث حالة الغيبوبة ثم ما لبثت القصائد الغزلية أن صارت تستخدم لهذه الغاية (لم يكن يراد بها باديء ذي بدء أن تستخدم لمقاصد صوفية) وصارت تنشد قصائد كثيرة من هذا النوع أحياناً لهذا الغرض بالذات ، ولم يكن هدف الشعراء الوحيد التعبير عن حقيقة الحقائق دائماً ، بل ليخلقوا بفنهم هذا عالم أحلام جميلاً زعيماً بايحاء اللامتناهي والمعبّر عنه . وكفيلاً بدستنة الروح على فرائض الايقاع السماوي وتزويدها بالتجارب الصوفية العليا . وأول مقطوعة من الامثال التالية منتزعة من ديوان(ابن الفارض)، اما الثانية فجزء من قصيدة فارسية لجلال الدين الرومي :

ولقد خلوتُ مع الحبيب وبيننا ... سرٌ أرق من النسيم إذا سرى
وأباح طرفي نظرةً أمّلْتُها ... فغدوتُ معروفاً وكنتُ منكرا
فدهشتُ بين جمـــاله وجلاله ... وغدا لسانُ الحال عني مُخبرا
فأدر لحاظك في محاسن وجهه ... تلقى جميع الحسن فيه مصورا
لو أنّ كل الحسن يُكمِل صورةً ... ورآه كان مهللاً ومُكـــبرا

* * *

بيت الحب

هذا هو البيت الذي لا يقف صوت الكمانجة
عن سؤال ربه قائلاً « بيتُ مَنْ هذا ؟
إن كان هو الكعبة فماذا يعني هذا الوثن ؟
وإن كان هيكلاً للمجوس فما معنى نورُ الله فيه ؟
« في هذا البيت كنزٌ ، الكونُ أصغر من أن يحتويه .
هذا (البيتُ) وهذا (الربُ) كلاهما موجودٌ ومنشغلٌ .
لا تضعْ على (البيتِ) يداً ، لانه طلّسْم
لا تحادث الربَّ لانه سكرانُ منذ ليلة أمس .
إن غبار هذا البيت وأنقاضه هي مِسْك وعِطر
وأبوابه وسقفه كلها شِعر وألحان .
وقصارى القول ؛ فكل من هداه سبيلُه الى هذا البيت
فهو سلطان الارض ، (وسليمان) عصره وأوانه .
آه يا مولاي ، أطل برأسك ولو مرةً من هذا السقف
ففي وجهك الوضاء بشير السعد واليُمن
كمرآة وجدتِ النفسُ صورتَك في قلبها
ان خصلة من شعرك نفذت الى قلبها كمشطٍ
هوذا رب السماء الذي يشبه (الزهرة) و (القمر)
هوذا هو بيت الحي الذي لا حد له ولا نهاية » .

بينما تحلق هاتان المقطوعتان الشعريتان فوق الزمان والمكان وترخيان العنان لغبطة ووَجد يريان كل الاشياء [فوق المحدودِ باتحادٍ sub specie unitatis] نجد شكلاً مرغوباً آخر من الشعر الفارسي ، هو القصة الغرامية التي بلغ بها

الشاعر (نظامي[٤٨] : ت ١٢٠٣ م) حد الكمال . أُجيد استخدامها بصفة خاصة في وصف التباريح وشدة شوق الروح الى الله . واننا لنجد عنده منظومات صوفية لقصص الحب القديمة كغرام مجنون بليلى (ورليخة)امرأة (فوطيفار) بيوسف.وثمَّ نوع ثالث كثير المقدار يستهدف أغراضاً تعليمية بالدرجة الأولى او هو تعليمي بحت . وكان أول أمره مجرد مواعظ منظومة أو أكثر قليلاً تطرزها أمثال وجيزة وحكايات ، مثال ذلك (حديقة الحقيقة) للشاعر (سنائي الغزني)[٤٩] او وصف رمزي لدرجات الرقي الصوفي الذي يستهدف الاتحاد بالذات الآلهية . ما لبث هذان النوعان ان بلغا الأوج ؛ أولهما في كتاب (مثنوي لجلال الدين الرومي) ، وثانيهما في كتاب (منطق الطير : لفريد الدين العطار)[٥٠] وهو قصة جماعة من الطير انطلقت بزعامة

---

٤٨) (٥٣٦ – ٦٠٠ هـ = ١١٤١ – ١٢٠٣ م) هو نظام الدين أبو محمد الياس بن يوسف من أعظم شعراء الغزل الصوفي ولد في قم وقضى أغلب حياته في (كنجه) . أخذ بتأليف الشعر الصوفي الغنائي فعمل قصة اسمها (خسرو وشيرين) ثم اتبعها بغنائيته الكبرى (مجنون ليلى) و(حفت بيكار : اي الدانيات السبع ويروي فيها قصة زوجات الملك الساساني(بهرام كور)السبع. وقيل أن ديوانه الذي جمعه سنة ١١٨٨ م كان يحوي أكثر من عشرين الف قصيدة . اما (يوسف وزليخة) فقد ترجمها الاستاذ كريفت الى الانكليزية نثرا في العام١٨٨٢ . (المعرب)

٤٩) (ت ١١٥٠ م) هو أبو المجد مجدود بن آدم احد شعراء الصوفية الفرس الاوائل . ولد في غزنة بافغانستان ونبغ أيام السلطان ابراهيم (١٠٥٩– ١٠٩٩ م) وابنه مسعود وحفيده ابراهيم ومرت حياته بفترتين أولاهما كان فيها شاعر البلاط وكانت قصائده كلها في مدح السلطان ، ثم سلك فجأة مسلك التصوف فهجر القصر وتوارى عن الناس وعاش أربعين سنة في فقر وخصاصة يقرض الشعر الصوفي ، منه ملحمته « حديقة الحقيقة الفه السنة ٥٢٥هـ» وتسمى بكتاب الفخري . ومن كتبه الصوفية (طريقي تحقيق) و (عقل نامه) . (المعرب)

٥٠) (٥١٣ – ٦٣٦ هـ = ١١١٩ ١٢٢٩ م) : هو محمد بن ابراهيم النيسابوري بائع العطور ، استهوته طرق المتصوفة فأغلق دكانه وتتلمذ على ركن الدين ، يدرس فلسفة التصوف=

(الهُدْهُد) للبحث عن (السي مُرْخ) ملكهم الخفي . وبعد عبورها الوديان السبعة وهي : [البحث ، والحب ، والمعرفه ، والانفصال ، والاتحاد ، والضلال وإنكار الذات] ، سُمح لمن نجح منها في الوصول – وكانت ثلاثين – بدخول حضرة (السي مُرخ) وهنالك أدركوا في الحال بأنهم هم أنفسهم ال (سي مُرْخ) وان ال (سي مرخ) ليس إلا جماعة الطيور الثلاثين .

راحوا يلتمسون كشف هذا السر العميق ويطلبون حل
مشكل (أنا) و (نحن) فجاء الجواب من (الحَضرة)
بغير كلام يقول « هذه الحضرة الشبيهة بالشمس ،
هي كالمرآة كل من دَخَلها رأى ذاته فيها .
رأى فيها الروح والجسم ، الروح والجسم كليهما

وربما استطاع المرء أن يصل الى غرض الشاعر هنا من تأمل عبارة مهمة نجد ذاتها للجيلي (الجيلاني) ، يجد فيها قائلها ان المسيحيين أخطأوا في قصر تجسد الشخصية الآلهية على شخص المسيح ، فهو يقول :

وما لبث أن صار من مشهوريها . تنقل في كثير من البلدان فزار مكة ومصر ودمشق والهند وبغداد ، ثم استقر بمدينة (شدياخ) وانكب على الرياضة الصوفية وكتابة النثر ونظم الشعر وكان بديع الاسلوب رقيق النظم مكثراً حتى قيل أنه ألف أكثر من مائة وعشرين الف مقطوعة شعرية . وقد وصل في التأمل الصوفي أواخر أيامه حداً بعيداً فحرم على نفسه نظم الشعر ، وبقيت مؤلفاته مصدر الفلسفة الصوفية بعده على الاخص في وحدة الوجود وله كتب كثيرة منها (أسرار نامه) و (منطق الطير) وهو كتاب ضمن العطار الخلود حشدت فيه جميع معتقدات الصوفية ورياضتهم وفلسفتهم بزهاء ٤٦٠٠ بيت من بحر الرمل والقافية المزدوجة (المثنوي) . ونسخه الخطية كثيرة ترجمه الى الفرنسية كارسان دي تاسي *Garcin de Tassy* باريس السنة ١٨٦٤
والملاحظ أن (فريدالدين) ، جعل في (سي مرح) الهدهد رسولا لأنه هو الذي قاد سليمان الحكيم عبر الصحراء ، ولقد استفاد الشاعر من المعنى المزدوج لكلمة (سي مرخ) الفارسية ، فهي آناً تعني : ثلاثين طيراً ، وهي آناً تعني : الطائر الخرافي ملك الطيور ، وذلك للوصول الى الغرض الصوفي الذي رمى اليه . وله أيضا كتاب (تذكرة الأولياء) وهو في تراجم الصوفيين (المعرب)

«قال الله تعالى ونفختُ فيه من روحي . وليست روحُه غيره . فهذا إخبار الله سبحانه وتعالى بظهوره في آدم .. لان من شهد الله في الانسان ، كان شهوده أكملَ من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات ، فشهودهم ذلك في الحقيقة (العيسوية) يزول بهم — اذا انكشف الامر عن ساقٍ — أن يعلموا أن بني آدم كمراءٍ متقابلات يوجد في كل منها ما في الاخرى فيشهدون الله تعالى في أنفسهم فيوحدونه على الاطلاق فينتقلون الى درجة الموَحِدين[٥١]

ان حالة الوجد لا تعرف شريعة او قانوناً ، لذلك فان الانسان الآلهي هو فوق الايمان والكفر ولكن ذلك يجب ألاّ يفهم (خلا الصوفي المبتديء أو المنحط) بانه سماح له بسلوك سبيل الكفر والفساد الخلقي . فالولي الحقيقي هو الذي يحفظ سنن الشريعة لا لكونه مجبراً عليها بل لشعوره في ذاته بانه والله جزء واحد . ان الدائرة التامة الآلهية يجب أن تستوعب صورتي المعبود الداخلية والخارجية ، الواحدية والتعددية ، الحق والشريعة معاً ، وأنه لا يكفي ان ينفلت الانسان من قيد الانسانية دون أن يدخل الحياة الخالدة الآلهية الظاهرة في أعماله . والاتحاد بالله (البقاء) بعد المرور في حياة الروح (الفناء) ، إن هو إلا العلامة المميزة للانسان الكامل الذي لا يكتفي بشد رحاله الى الله ، أعني الانتقال من صفة التعدد الى صفة الواحدية . بل يجب أن يكون مع الله وفيه . أي يلزم أن يستمر في حالة الوحدة . وفي هذا التردي يجب عليه أن :

« يجعل من الشريعة رداءه الخارجي
ومن طريقته الصوفية رداءه الباطني »

ذلك لانه يصطحب الحقيقة في رحلته هذه ليظهرها للجنس البشري ، وفي الوقت نفسه ينجز جميع الواجبات التي تضعها الشريعة الدينية على عاتقه . ولو تركنا جانباً هذه النظرية وجدنا كبار أولياء المسلمين وأغلبيتهم من المرشدين

---

٥١) الانسان الكامل ج ١ ص ٧٥ ، ص ٨٢ (مطبعة حجازي) (المعرب)

الروحيين أذكى على العموم من أن يطرحوا معارفهم السامية تحت أقدام اولئك الذين لم يتمكنوا من المعرفة الأولى . وهم بذلك كبولس الرسول يميزون بين الحليب الضروري لطائفة من الناس وبين اللحم المتُعَسِّر المسموح به للآخرين . هذا المذهب ، مذهب الحقيقة الثنوية يعينهم على التوفيق بين المعنى القرآني (لله) وبين فلسفة الحلول ، ويأخذ بيدهم لبناء نظام خلقي شامخ البنيان راسخ الدعائم يقوم على القاعدة الاساسية القائلة بألا وجود للشر .

ان النظرة الكونية weltonschaung للتصوف الفارسي تبدو بشكلهـا المأثور في كتاب (مثنوي معنوي) لمولانا جلال الدين الرومي (٥٢) المتوفى

---

٥٢) (٦٠٥ – ٧١١ هـ = ١٢٠٧ – ١٢٧٣ م) : ويلقب بمولا نا جلال الدين وهو عند بعضهم ، أعظم شعراء الصوفية الفرس . ولد في (بلخ) وكان أبوه (بهاء الدين) عالماً دينياً في بلاط الشاه (خوارزم تكش) . حج مع أبيه الى مكة ، وعاد واستوطن مدينة (قونيه) التركية ، وهناك تتلمذ على الشيخ برهان الدين الترمذي الذي علمه مبادىء التصوف ولما توفي أبوه خلفه في منصبه ، ثم ترك التعليم وسافر الى حلب ودمشق حيث تقول المصادر التركية انه التقى بابن العربي ، وعاد الى قونيه ، وكان الشيخ (شمس تبريز) قد جاء من تبريز للتعرف به ، فالتقيا وتمازجا ، وكانت نتيجة تلك الزيارة أن اعتزل جلال الدين منصبه وحبس نفسه على التصوف ، وفي هذا أنشأ (الذكر الصوفي) الذي يؤدى على أيقاع الناي ، ونظم بهذه المناسبة شعراً لإنشاده ، وكان في هذا بدايـة طريقة الدراويش الذاكرين . وقتل (شمس تبريز) بعد عودته الى قونية على أثر فتنة نشبت فيها وتوفي على أثره جلال الدين .

اشتهر جلال الدين بديوانه المسمى (ديوان شمس تبريز) المتضمن شعراً غنائياً فارسياً بالغ الرقة والعذوبة . تولى صاحب هذا البحث (الدكتور نيكلسون) نشر مختارات منه السنة ١٨٩٨ م مع ترجمتها الانكليزية . أما أشهر مؤلفاته (مثنوي معنوي) فهي قصيدة كبيرة تقع في كتب ستة في كل كتاب مقدمة ثلاثة منها عربية وتبلغ زهاء (٢٥٧٠٠ بيت من بحر الرمل والقافية المزدوجة (المثنوي) .قيل انها نظمت بناء على اقتراح تلميذ له اسمه (حسام الدين) في بحر أربعين سنة. ترجمة صاحب هذا البحث الى الانكليزية ونشره مع أصله الفارسي تدريجاً في السنة ١٩٢٤ – ١٩٤٠ بسلسله (كب) التذكارية . ترجمه نثراً الى العربية في ١٢٨٩ هـ (بولاق) ، يوسف بن احمد المولوي وسماه (النهج القوي لطلاب المثنوي) . (المعرب)

في قونيه السنة ١٣٧٣ م منشيء المولوية او طريقة الدراويش؛ سمّي « المثنوي» بقرآن فارس . والواقع أن كاتبه يزعم بانه شَرَحَ فيه أقصى شعور الوحي النبوي ، ولكن متصفح الكتاب يكفيه الأقل من القليل ليتبين ان مبادءه قد نسجت بالخرافات والروايات وحيكت بالاساطير والامثال المستمدة من جميع آثار الحياة الدينية والفكرية للعصور الوسيطة ، ولما كان جلال الدين في قصائده ، كثيراً ما يملي من مقام الصوفي الذي لا يرى شيئاً خلا الله ، فالمثنوي يظهره معلماً متحمساً بليغاً في ايضاحه السبيل الى الله لفائدة اولئك الذين شرعوا في سلوكه . وكانت (لنغمة الاساس) بداية في الابيات الاستهلالية حيث يمثل الناي وهو الآلة الموسيقية المقدسة عند الدراويش المولوية ، الروحَ بعد انفصالها عن الله :

اصغِ الى الناي وهو ينوح بصوت رفيع شجي على فراق المحبين !
منذ انتزعت من فراش القصب صارت أناشيدي تُشجي البشر رجالاً ونساء وآضت آلام الوجد بادية للعيان .
اني اريد قلباً مشفقاً ، يذوب أسى ذلك الشقي التائه بعيداً باحثاً عن هنائه القديم مفتشاً عن مقره .

لقد أُجيد تعريف هذا الشعر بأنه محاولة لتنقية المشاعر الدينية عن طريق الحب . ان (الايمان) الذي يسمي نفسه المعقول . بالنظر الى جلال الدين ، والذي يقوّم النفس على أسس البراهين العقلية ، لا تبلغ قيمته قيمة الايمان الذي تقوم أركانه على الطاعة والعرف والاحترام .

المبتدئون المباركون هم الذين لا يعرفون لا منطق ولا حبه ولا يريدون برهاناً عليهما . ولا قيمة كبيرة للمناسك والمبادىء عند الله الذي لا يسكن في الجامع او الكنيسة او الهيكل وانما مثواه القلب الطاهر الخالص من كل شائبة . والامر الجوهري هو التغيير الخلقي التام الذي لا يبعثه الا الايمان الحار والصلاة

الخاشعة . كان (جلال الدين) مؤمناً بكرم الخالق وضلال الانسان ، لذلك فهو في الوقت الذي ينزه الله عن حقيقة الشر ، يؤكده فيما يتعلق منه بالمخلوق . أما بخصوص الله ، فهو كريم ما دام يظهر كماله ، كما كان تصوير الفنان العبقري للشيء القبيح فضلاً عن الجميل ، ينهض شاهداً على عبقريته لا على قصوره . ولكن مع ان(المثنوي)يكثر عن تصوير الرأي القائل بان كل ما هو متناقض ...

« انسجام غير مفهوم » . وكل شر جزئي في الكون « محمود » ،

نجد التصوف الفارسي ينادي بشن الحرب حتى الاخير على النفس الشهوانية التي يصفها (بجهنم ذات سبعة أبواب) و (أم الاصنام كافة) و (الشر الذي يراه الناس في غيرهم وهو انعكاس شر أنفسهم في الواقع) :

انما انت نفسك فاعل الشر . وانك أنت الذي تكيل لنفسك الضربات . وانما أنت تلعن نفسك في تلك اللحظة .

انك لا تستبين الشر في نفسك وإلا كرهت ذاتك ونفسك .

ويخصص الشاعر جانباً كبيراً من الوصف الرائع للرذائل والاهواء معالجاً الموضوع بواقعية يحار مفسروه أحياناً في التوفيق بينها وبين رأيه في مذهب (الجبْر والاختيار) ، فهو يصر على القول بأن أعمالنا وإن كانت من تأثير الفعالية الآلهية ، فهي اختيارية بحقه من جانبنا ، لذلك لا يحق لنا ان نعتبر الله مسؤولاً عنها ، واذا كان الآثمون يشعرون بأنهم يعملون تحت تأثير الجبر فلماذا يستسلمون للإثم برغبة وشوق،ولماذا يحسون بعده بالخجل وعار الجريمة؟ هذا أيضاً لا يمكن أن يكون حلاً نهائياً ، فالحرية التامة مستحيلة بدون(الحب التام) ودون اتحاد الارادة البشرية بالارادة الآلهية :

لست أطيق صبراً على استعمال كلمة (الجبر) في الحب

فالجاهل بالحب هو ذلك الذي تقيده أغلال (الجبر)

وانما الامر هو اتحاد بالله وليس (جبراً) . هو ضياء القمر لا ظلام السحاب
وان صح تسميته (جبراً) لكان (جبراً) غير الذي نعرفه
لانه ليس (الجبر) الذي يدفع بالارادة الى سبيل الاثم

ان الغرض الادبي الذي أوحى بكتاب (المثنوي) يثبت وجوده حتى في العبارات الفلسفية التي تصف انبثاق الكائن الواحد من كل مرتبة من مراتب الوجود. ويمكن إجمال هذه العملية في قضية تبدلات النفس التي هي شكل من أشكال الادراك الكوني في انحدارها الى العالم المادي وانتقالاتها من مملكة الجماد الى مملكة النبات الى مملكة الحيوان حتى وصولها حد المعقول بالبشرية . ثم تبدأ بمعاناة رياضات ومكابدة عقوبات حتى تصعد الى مقر الملائكة وتستمر في انتقالاتها الروحية حتى تصل خاتمة المطاف في اتحادها بالازلي السرمدي (التي كانت مرآته) مدركة بان كل تجاربها في الانفصال هي من قبيل (المادة التي تصنع منها أضغاث الاحلام) .

في البدء ظهر بمملكة الجماد ، وعاش كذلك جملة سنين
غير ذاكرٍ ما كان أصله . ثم سار قدماً الى الوجود الحيواني
وللمرة الثانية لم يعد يذكر قطّ ، حياة النبات الاولى ،
إلا عندما تهفو اليها نفسه في موسم الازهار الجميلة
مثلما يهفو الرضيعُ الى الثدي ولا يدري السببَ لذلك .
وللمرة الاخرى رفعه الخلاق الحكيم الذي تعرفه من مرتبة الحيوان
إلى مرتبة البشر . وهكذا صار يتقدم من مملكة الى أُخرى ،
وصار مدركاً ذكياً أريباً كما هو الآن ، ولم يعد في مخيلته
ما يُذكرُه بالماضي فهو من ذاته الحالية يخرج ويتبدل .

* * *

ان الله لن يدركه في غفلته ، وإن هو استسلم للنوم .

حتّى اذا أفاق ، صار يضحك
حين يتذكر الاحلام المزعجة التي مرت بهفي سباته ،
وكيف استطاع نسيان حالة الوجد التي استولت عليه .
كيف انه لم يدرك بان تلك الاحزان والاضطهادات والآلام الزائلة
كانت كلها من تأثير ذلك السبات ؟
لذلك بدأ هذا العالم أزلياً وإن لم يكن غير حلم نائم ؛
نائمٌ ما يلبث أن يتخلص من الأخيلة السوداء التي استهوته
حين ينبلج فجر اليوم الموعودِ فيطرحَ جانباً
أحزانهَ الزائلة وهو مفترُّ الثّغر لَدُنْ يرى بيته السرمدي .
ثق أن يوم الحشر سيُظهر الحسنات والسيئات كلها .
سيُظهر ما قدّمته يداك في هذه الحياة ويفسر أحلامك جميعاً .
اعوذ بك من باغٍ ! يمزق البريء ويفتك به .
أنت الذي سيستيقظ من هذا السبات العميق
كذئب بغاراته الشريرة المتوالية التي
تجعل الذئاب العاوية تعمد الى تمزيقك شلواً شلواً (٥٣) .

ولا يتسع لنا المجال لمقتبسات اخرى من هذا الشعر الرائع المتعدد الالوان الذي يعبر عن روح التصوف الفارسي بقوة وعمق لا يدانيه فيهما شعر آخر . وإن كانت قِلةٌ تهتم بقراءته بسبب عدم تساوق أفكاره وإسهابه وغموضه في في أكثر الاحيان . ان في طبيعة كاتبه مسحة من اسلوب العصر الحديث . فالحرية التي نعم بها ، اكثر من الحرية التي نعم بها الغزالي إذ كان موقفه

٥٣) هذه المقطوعة وما قبلها من المثنوي . (المعرب)

الديني موقف فقيه مستنير من فقهاء القرون الوسيطة لا غير . ومن طبيعة المتصوفة ان يحلقوا في الاجواء ، أما طبيعة عمل الفقهاء والمشترعين فهو ان يحذوا حذو تلك العجوز التي قصت مخالب صقر الملك وأجنحته حين وقع في يدها . مهما يكن من أمرٍ ، فمن العسير جداً ان نصم الاسلام بمثل هذه التهم . فالصوفية كانت تتبع سبيلها المنطقي في التقدم ضمن نطاق المجتمع الاسلامي . هذه الحرية كانت بمجموعها مفيدة لكلا الفريقين . انها أقامت تسامحاً متبادلاً أمنت لهما مباراة عادلة في النزال الذي لم يكن منه مفر بينهما . أما الادواء التي عزاها بعض كتاب الكاثوليك اليها ، فهي على الاقل لم تكن أسوء من الادوية التي وصفها رجال السلطة الكنسية في اوربا قبيل ذلك . وكما رأينا سابقاً ، ان المتصوفة ما أنْ شعروا بالاخطار التي حفت بعقيدتهم ودخلتها حتى أخذوا بالتدريج يتبعون نظاماً دقيقاً برئاسة وارشاد كبارهم وعباقرتهم الذين طلبوا منهم خضوعاً تاماً واستسلاماً بلا قيد او شرط فأجيبوا اليه . هؤلاء هم أعضاء السلطة الدينية للاولياء الظاهرين والمسترين وعلى رأسهم يقوم (القُطب) [٥٤] الذي يمارس الحكم الروحي على الارض حسب اعتقادهم . إن مسؤولياتهم لهم أعظم من ذلك ، حيث أن كل صوفي يكون قد تدرب في الواقع على يد شيخ ، فهو يرى أن إطاعة أهواء النفس لا تتفق مع الاخوة (رابطة المحبة) .

ولكن« من يقوم حارساً على الحراس أنفسهم qui Custodiet ipsos Custodus انني لن أتكلم عن فضائل الاولياء . ولكن ما هي قيمة قوانين الأخلاق العرفية او أي شيء آخر بنظر الناس الذين يتوصلون إلى الانجذاب بطريق التنويم المغناطيسي الذاتي ويشعرون بالوجد الآلهي في أنفسهم الى درجة أن فرديتهم تفنى في الله ؟

---

٥٤) هي الدرجة الاخيرة من درجات الصوفية ، مطمح كل صوفي . (المعرب)

بدلاً من الحكم عليهم بالمقاييس العادية العقيمة .. دعنا نتأمل بالاحرى زعمهم بان العبادة الخالصة للمثل الأعلى وكما يسمونه (عبادة الحق) تستر الكثير من الآثام والمعاصي وتعترف بان المرحلة التي بلغوها في بحثهم إن لم تكن هي الغاية فعلى الأقل هي دين أنقى وأعلى مما حاول الاسلام غرسه فيهم حسب زعمهم .

أرنولد – ألين نيكلسون

الفلسفة وعلم الكلام

بقلـــم

البروفسر الفريد غيّوم Alfred Guillaume M. A. D. D.

رئيس دائرة الشرق الادنى والاوسط لمعهد الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن. وأحد علماء المستشرقين الانكليز الكبار. عين في عدة مناصب استاذية منها: كرسي اللغات الشرقية في جامعة دورهام (١٩٢٠ – ١٩٣٠). وكرسي العربية في الجامعة الامريكية ببيروت (١٩٤٤ – ١٩٤٥) وكتب الكثير في التاريخ الاسلامي ومن أبرز ما أصدر كتابه (تقاليد الاسلام) ونشر كتابي الشهرستاني: «نهاية الاقدام في علم الكلام» و «الملل والنحل». وهو ايضاً من كتبة دائرة المعارف الاسلامية (المعرب)

اجتمعت كلمة المسلمين على أنّ المذاهب الفلسفية العربية والاسلامية الذائعة الصيت في ارجاء العالم والمعاهد العلمية الاسلامية التي كانت ونماذج للجامعات الاوربية طليعةً ، لم تزدهر إلاّ في عصر الخلافة الذهبي . هذا الرأي الذي يعني أنّ الاسلام هو أب تلك المدنية الاوروبية المزدهرة المجاوبة لم يكن قاصراً على أدب الدعاية الصرف بل نجده في أكثر أبحاث علماء المسلمين أثناء دراستهم تطور المذاهب الاسلامية في العصور الوسطى وتاريخها . كذلك يقرأ المرء في الادب الغربي من وقت لآخر عن الفلسفة العربية، ويقول بعض كتاب اوربا عن الفلسفة العربية إنها من مخلفات ميراث الغابرين حيث تكدست فيه أخلاط غير متجانسة من جميع الانواع وتركت هنالك لتغلي وتنضج . كذلك يزعمون أنه ليس ثمّ ما يصحّ تسميته بـ « الفلسفة العربية » . وان الشعوب التي تتكلم العربية استحوذت على الفلسفة اليونانية التي كانت سائدة بين مسيحيي سورية والمجتمع المثقف الوثني في حرّان ليس إلا ، بعد أن زادت عليها مواد قليلة مستعارة من بلاد فارس والهند .

والصحيح الآن هو أن نتأثر شكل اطار الفلسفة العربية بكامله . ان خطوطها الرئيسة ومادتها جاءت من مدنية الامبراطوريات التي ثلّها العرب وأن الفلسفة الاغريقية كانت هي السائدة على شكلها ومهما قيل في الازمان المتأخرة ، فليس ثمّ سوء فهم للحقيقة من جانب الباحثين المسلمين الاوائل . فالجاحظ البصري المتوفى ٨٦٩ م ، ذلك الكاتب القدير الجمّ الثقافة الذي قدر لتأثيره في اسبانيا المسلمة أن يكون عظيماً — يقر اقراراً نبيلاً بالدين الذي يدين به أهل جنسه لآثار اليونان بقوله « .. ولولا ما اودعت لنا الاوائل في كتبها ، وخلّدت من عجيب حكمتها ، ودونت من أنواع سيرها ، حتى شاهدنا بها

ما غاب عنا ، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا ، فجمعنا الى قايلنا كثيرهم وأدركنا ما لم نكن ندركه إلاّ بهم ، لقد خسّ حظّنا من الحكمة ، ولضعف سبينا إلى المعرفة ... »[1] وفضلاً عما تقدم فانّ الفلاسفة وعلماء اللاهوت انفسهم لم يقوموا بأية محاولة في أغلب بحوثهم لستر أضل نظرياتهم ، ولا يمكن لايّ إدعاء علمي أن يخدع المتزمتين الذين تمسكوا بالقرآن والسنة . حيث أنّ عدداً كبيراً من التهم كانت توجه بخصوص الابحاث الفكرية التي لم يكن للعرب معرفة بها زمن محمد (ص) ، ضد من يدخل بدعاً ذات أصول أجنبية . كانت الفلسفة تسمى « الحكمة التي يخالطها الكفر » وكانت عناوين الكتب أمثال بيان مخازي الاغريق في منهل الحكم الدينية ، وككتاب «أسطعُ البرهان في شجْب وجود الفلسفةفيالقرآن » هي التي تنمّ عن محتوياتها. كما أن ثمّ حكاية شائعة مؤداها أن فيلسوفاً معروفاً قال وهو يعالج سكرات الموت « صدق الله العظيم وكذب ابن سينا » .

ولنعد الى القول أن الآثار التي قدمها العرب الى مجموع تراث المعرفة الانسانية بطريقة أضافتها الى ما حققه المفكرون الاوائل هو في الحقيقة ليس ذا أهمية . لكن حتى في هذه الحالة : حتى وان قام البرهان الدامغ بأن مدنية الاسلام خلفت القليل ، أو لا أكثر مما ورثته هي نفسها ، فيبدو من الظلم أن ينكر أيّ حق لتلك المدنية في خلق رابطة غريبة من الفكر الفلسفي رابطة ادعاها حكماء المسلمين لهم . وانه لمن الظلم الواضح أن نقلل من شأن الحماسة والاقبال على ورود مناهل الثقافة لاجل الثقافة نفسها ، هذا الاقبال الذي كان يجمع شمل من الرجال في ارجاء الامبراطورية المحمدية الواسعة . أنّ عبارة « الفلسفة العربية » تهدى المستشرقين الى معنى معين[2] ، فهم يعرفون بأن الكندي العربي الخالص الدم هو الذي برز واثبت وجوده في معرض مشاكل فلسفية

١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٨٥ طبعة مصطفى البابي بتحقيق عبدالسلام محمد هارون (المعرب)
٢) وبالنظر الى الآخرين ايضا ، انظر مقالة كيشر *Keicher* « ريموند للوس وموقفه تجاه الفلسفة العربية : *R. L. und seine zur Arabiechen Philosophie* » (المؤلف)

دقيقة لكنهم يعرفون أيضاً أنّ ذلك الخليط المتنافر (في أكثر الأحيان) من الفلسفة الافلاطونية الجديدة والارسطية التي أجمع أعظم فلاسفة المسلمين على أنها تشمل تفسيراً معقولا للكون ، هو قبل كلّ شيء يمكن تسميته عربياً لا محمدياً . فاعظم حمَلَة لوائه كانوا مسلمين بالاسم فقط أو ملحدين أقروا جهاراً بالحادهم فدفعوا حيواتهم ثمناً لهذا الاقرار او خسروا حرياتهم .

ولو أنّ العرب كانوا كالمغول البرابرة الذين اخمدوا نار العلم في الشرق بشكل لم يَعُد معه الى الاتقاد مرة أخرى : ربما لم يعد أبداً ، لضياع المكتبات والتقاليد العلمية ، لتأخرت حركة احياء العلوم في أوربا أكثر من مائة سنة . لا بد وأن حياة الباحث رائد الثقافة قبل اختراع الطباعة كان يحف بها القلق والخيبة دوماً . والى أن وجدت الجامعات الاسلامية ، وحتى بعد وجودها في الشرق والغرب ، كان أكثر طلاب العلم يشدون الرحال في سفرة قد تمتد الف ميل أو أكثر ليقصدوا استاذاً . وقد قام شبان عديدون برحلات مضنية من اسبانيا حتى مكة أو من مراكش حتى بغداد ، تاركين منازلهم ، ووطابهم خال من فلس ، ليجلسوا عند قدمي استاذهم المختار .

ان كلمة نقولها عن أصل الجامعات الاسلامية قد لا تكون خارجة عن صدد الموضوع . فالمدرسة النظامية الشهيرة المؤسسة ببغداد تأتي في الطليعة بناها (نظام الملك) صديق (عمر الخيام) الوزير التركماني (الب ارسلان) في العام ٤٥٧هـ=١٠٦٥م قبل الفتح النورماني لانكلترا بعام واحد ، وبعد ذلك بمدة وجيزة تأسست عدة جامعات في نيسابور ودمشق واورشليم والقاهرة والاسكندرية وغيرها من الاماكن التي كانت قد نالت صيتا في العلوم والثقافة قبل مجيء الاسلام بقرون كما سيأتي ذكر الكثير من ذلك . ففي اوربا كانت (سالرنو) [٣] قد طار

---

٣) انظر كتاب راشدال *Rashdall* : الجامعات الاوربية في القرون الوسطى *The Univereities of Europe in the Middle Ages* جزء ١ الفصل ٣ . وكتاب « تاريخ كمبردج للقرون الوسطى » ج ٦ ص ٥٦٠ . (المؤلف)

صيتها بوصفها جامعة طبية . فلو كانت هذه المدرسة فعلاً من بقايا مدرسة الطب اليونانية الغابرة فالفضل في ذلك يعود إلى أن ايطاليا الجنوبية كانت جزءاً من الإمبراطورية البيزنطية حتّى القرن الحادي عشر فبقيت حتّى بعيد الفتح النورماني منزلا لامة كبيرة تتكلم اللسان اليوناني ، كما أن فاتحي صقلية من النورمان بسطوا رعايتهم على الدراسات العربية واقتبسوا العادات الاسلامية بصورة واسعة حتّى صار من الصعب علينا ألاّ نستنتج بأنّ الطب العربي كان له بدون شك نفوذ عظيم على تلك المدرسة.ان لم يكن تأثيراً ابتداعياً خلاّقاً ، فهو على أقل تقدير تأثير تغذية وادامة (٤) . وعلى كلّ حال — فانّ العدد العظيم من السكان المسلمين كانت معالجتهم تتم بلا شك على يد أطباء مسيحيين ولم يكن أوائل المؤلفين — كما تظهر كتاباتهم — يجهلون كما يبدو آثار المؤلفين العرب .

كان معهد(سالرنو)مدرسة طبية بكل ما في كلمةمدرسةمن معنى وبساطة فهي لم تكن جامعة لأنّ أقدم الجامعات المسيحية في بولونا وباريس ومونبليه واكسفورد لم تنشأ الا في القرن الثاني عشر وكانت أول جامعة عربية في أوربا تدين بقيامها الى الدراسات الاسلامية ولا تدين الى الاسلام بتأسيسها ، كما أنها جاءت في وقت متأخر جداً . لقد استخدم (الفونسو الحكيم ١٢٥٢ — ١٢٨١) رجلاً اسمه (أبو بكر الراقوطي)وهو أعلم اعلام عصره فبنى له مدرسة فيها قام بتدريس جميع العلوم للمسيحيين واليهود والمسلمين . على أن أعظم الجامعات الاسلامية وأعلاها كعباً هي مدرسة(المستنصرية)التي بنيت ببغداد في

---

٤) قام غيوم لبون الثاني *Guillaume le Bon* بحث رعاياه الذين كان أغلبهم مسلمين ، على توجيه دعواتهم الى « الله » وقلد خلفاؤه النقود العربية ، وتقاليد البلاط وزخارف القصور ، وطرق الادارة ، حتّى الحريم على ما يقال . « انظر كتاب وصف افريقيا واسبانيا للادريسي طبع دوزي ودي غويه » المقدمة ص : ١ . (المؤلف)

العام ١٢٢٤ « لقد علمنا من المظهر الخارجي ونسق الزخارف والنقش . ومن الاثاث الفخم واتساع الرقعة التي شيدت عليها وضخامة الاموال التي اوقفت لادامتها . انّ هذه المدرسة بذت جميع مـا وجد من مثيلاتها في العالم الاسلامي . لقد كانت تحتوي على أربع مدارس فقهية لتدريس الشريعة ، كلّ واحدة تتبع احد المذاهب الاربعة ويترأس كل مدرسة استاذ انيط به تخريج خمسة وسبعين تلميذاً يتولى تدريسهم حسبة لله تعالى لا يتقاضى عنهم شيئاً من مال . وقد خصص له من بيت المال معاش شهريّ. أما التلاميذ الذين يبلغ عددهم نحو الثلاثمائة فقد عين لكل واحد منهم دينار واحد ذهباً كل شهر . وفضلاً عن هذا فقد كان المطبخ الكبير الملحق بالكلية يمدّ طلبة العلم بوجبات الاكل اليومية من الخبز واللحم ... وأورد (ابن الفرات)[٥] انه كان فيها مكتبة ... تضم كتباً نادرة في شتى العلوم منضدة تنضيداً متقناً يسهل على الطالب الرجوع اليها ، وكان بامكان من يرغب ، أن يستنسخ ما شاء من هذه المخطوطات لأن الاقلام والورق كانت تصرفها لهم ادارة المدرسة. وذكر أيضاً أن المدرسة كانت توزع على الطلبة المصابيح وما يقتضي لها من زيت الزيتون للاضاءة . كذلك كان يوجد صهاريج لتبريد مياه الشرب ، وفي المدخل الكبير المؤدي الى البهو ... اقيمت ساعة ... هي لا شك من الساعات المائية ، وظيفتها اعلان أوقات الصلاة وحساب الساعات ليلاً ونهاراً . وفي داخل المدرسة حمام للطلاب ... وبيمارستان ... عين له طبيب يزور المدرسة صباح كل يوم ويصف الدواء للمرضى من الطلاب ، ووجدت مخازن وعنابر عظيمة لخزن

---

٥) ناصر الدين بن محمد بن عبد الرحيم علي بن الفرات المصري الحنفي (٧٣٥ – ٨٠٧ هـ = ١٣٣٤ – ١٤٠٥ م صاحب كتاب التاريخ الشهير بتاريخ ابن الفرات الذي ألمع المؤرخون على أنه كان بمائة مجلد وقد بقي منه الآن تسعة مجلدات في المكتبة الامبراطورية بفيينا. نشره الدكتور قسطنطين زريق في السنوات ١٩٣٦ – ١٩٤٢ . (المعرب)

أنواع المؤن والاطعمة والاشربة والأدوية » [٦] كل ذلك كان موجوداً في مفتتح القرن الثالث عشر ، فتأمل [٧] .

انّ أصل الحركة الفكرية في القرن الحادي عشر غامض تماماً ومن الاسلم لنا نظراً لقلة معارفنا ومعلوماتنا الراهنة — أن نشير الى الاهمية العظمى للدور الكبير الذي لعبه علماء المسلمين في اسبانيا في ميدان التثقيف العام ، اكثر من التأثير المباشر لاساليبهم التعليمية على الجامعات المسيحية الاوربية ، وهذه المعاهد هي أحدث من جامعات الشرق طبعاً وانّ علماء القرون الوسطى يسلمون بلا قيد بالزعم القائل ان العلوم الاسلامية قد أمدتهم بما لا يحصى من المواد في بحوثهم العلمية ، وفي كتاب « تراث اسرائيل» تنويه بكثير من هؤلاء الباحثين ، كما يوجد ذكر لهم أيضاً في فصول أخرى من هذا الكتاب انا لنرى (جون السالزبري) [٨] يذكّر قارئيه بخدمات الاسبان والمتصلين بافريقيا والشرق الاسلامي . أما روجر بيكن (١٢٢٥ — ١٢٩٢) فلم يتردد في القول أن « .. الفلسفة انما هي ارومة عربية ... لذلك فان اللاتيني لا يستطيع أن يكون على وقوف بالكتب المقدسة ولا على الفلسفة الاّ اذا عرف اللغة التي نقلت عنها : Philosphia ab .. arabico deducta est. Et ideo nullus

---

٦) « بغداد في أثناء الخلافة العباسية » غ . لو سترانج *G. Le Strange* ، ص ٢٧٦ . طبعة اكسفورد السنة ١٩٠٠ . (المؤلف)

٧) انظر بحث « المستنصرية » في مجلة سومر ١٩٥٤ « كوركيس عواد » . وهو بحث نفيس للغاية . (المعرب)

٨) ميثالوجيكوس *Metalogicus* مجلد ٣ ص ٦ : « واني مدين للبروفسور كليمنت سي . جي. ويب *Clement. C. J. Webb* بهذا المرجع (المؤلف) جون السالزبري توفي ١١٨٠ باحث انكليزي درس على الفيلسوف(ابيلار) في اكسفورد والجامعات العربية وعرف بكتابه المذكور آنفاً » . (المعرب)

latinus sapientiam sacrae scripturae et philospphiae poterit ut oportet intelligere, nisi intelligat linguasa quibus sunt translatae »
وأنه يورد لنا بصورة خاصة اسماء الكتاب الغرب الذين يعزون قوله هذا .
لكن لسوء الحظ لم تخبرنا جمهرة السياح النصارى في الازمنة المتقدمة عما جلبوا من رحلاتهم الى البلاد الخاضعة للحكم الاسلامي أو تحت نفوذه . ان المقارنة بين ما كان متدارساً عند المسلمين في القرنين العاشر والحادي عشر وبين ما انشغل به الطلبة المسيحيون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، قد يكون بمثابة اشارة الى وجود تمازج وثيق بين الجامعات الشرقية والغربية أكثر مما كان يظنّ ، لكنه لم يتيسر لنا على هذا التمازج دليل حاسم حتى الآن .

لا بد وان طبيعة البحوث العلمية المنظمة والعلاقة بين الاستاذ وطالبه ، مسألة الاجور والمنح ، الضبط والادارة ، وضع الدرجات العلمية أو اجازات التدريس وسائر ضروب فعاليات الحياة الجامعية كانت متشابهة الى حد ما ــ سواء في ذلك ، أكان مركز العلم بغداد ، أو اكسفورد . وعليه فربما صعب علينا الجزم بأنّ الجامعة المسيحية صبت في قالب مماثل للاسلامية منها ما لم يقم البرهان الدامغ على هذا .

هناك أوجه شبه عديدة جداً ، كمنح المدرس المسلم الاجازةَ (الليسانس) في التدريس ، أي كصيرورة الطالب معيداً ، لوثيقة معينة باسم الاستاذ أو بتخويل منه ؛ هذا النظام يماثل ما سمي في القرون الوسيطة بـ « اجازة المعلم licentia docendi » وهو أقــدم أشكال الدرجة العلميــة [٩] . ومن الجهة الاخرى فمبدأ عام احتراف احد التدريس دون أن يسبق له طلب العلم لنفسه فترة كافية على يد استاذ مجاز رسمياً بتعاطي التدريس ، انما هو أمر من الوضوح بمكان . حتى انه لا يحتاج الى سابقة بعيدة هذا البعد الشاسع . ومن بعض النقاط السطحية الدالة على وجود جاليات أجنبية كبيرة كانت تنتظم

٩) وعلى كل حال فان الهيئات التي تعطي الاجازات ليست متشابهة . (المؤلف)

بمثابة طوائف وأمم . كذلك الاسلوب الاوربي القديم وهو التدريس المجاني أي بدون تقاضي اجور من الطلاب هذا الاقرار الكريم بوجوب تسليم شعلة العلم من يد الى يد بدون تقاضي أجر ، ما زال حياً في الجامعة العظيمة في الازهر بالقاهرة حيث يجتمع التلاميذ من شتى انحاء العالم الاسلامي فينتظم كل حلقة برواق أو جناح خاص ويستعينون على عيشهم بالاوقاف الخيرية والاعانات الحكومية [١٠] .

ان الطريقة التي كان بعض رواد العلم اللاتين يمتارون العلوم من اسبانيا قبل أن بدأ المترجمون الموظفون بترجماتهم — بقرن من الزمن — فصلنا بمهارة ودقة عظيمتين في كتاب « تراث اسرائيل »[١١] . أما في أوروبا فان ثمار الفكر العربي اضطلع بنشره العلماء الجوالون الذين لم يصلنا شيء من كتاباتهم ،

---

١٠) كتب راشدال : ان اجازة العميد *Rector* لقراءة موضوع او كتاب ، او بالاحرى اكمال قراءة دور معين من المحاضرات تجعل الطالب « باشلر *Bachler* — صاحب بكالوريا » والفقيه ، يستطيع ان يدرس مادة واحدة بعد سماعه مدة أربع سنوات . ان المعنى الدقيق لكلمة « السماع » و « القراءة » يتفقان تماماً مع مدلولهما في العربية لكن هذه المشابهة — كذلك استخدام (الطالب — المدرس) بعد خمسة أوستة أعوام من التحصيل ليس ذا أهمية وقد يكون في أي جامعة من تلقاء نفسها لا محاكاة أو تقليدا . ولو استطعنا ان نجزم بالاصل العربي للفظة *baccalareus* (بعد ان عجز معجم اكسفورد الانكليزي عن إعطاء تفسير مرضي لها) لمست قدمنا أرضاً قوية وما زلت . ولفظة « باشلر » الجامعية تبدو والمقصود بها اصلا الطالب المصرح له بالتدريس في مدرسة الاستاذ . ومع اني فشلت في العثور عن التعبير الدقيق عند اي كاتب عربي ، فعبارة « بحق الرواية » ومعناها منح حق رواية العلم من أحدهم الى الآخر ؛ ربما اعطت معنى (البكالوريا) للفئة النطقية المتقاربة التي تصدر من التعبيرين.ومهما يكن فأقدم استعمال للكلمة «انظر هاتزفيلد ودارمشتيتر» ورد في (نشيد رولاند) . وان كان حدسي هذا صحيحاً ،فهو يستتبع ان تكون الكلمة العربية الاصل قد حرفت الى (ماجد) وليس في العربية صفة لشخص ذي درجة علمية ، بل صفة للوظيفة التي يتلقاها . (المؤلف)

١١) انظر الفصل الذى هو بقلم (جارلس ودوروثيا سنكر) ص ٢٠٤ وما بعدها (المؤلف)

ومع أننا على يقين بالقنوات التي تم بها تسرّب آثار(الغزالي وابن سينا وابن رشد)الى اللاتين ، لكن لا يسعنا الا اللجوء الى الحدس والتخمين في آثار القرون الحالية الاخرى حيث يعوزنا البرهان .

وبالتراجم التي انجزها (دومنيك كونديسالفي) أسقف سيكوفيا في أولى سني القرن الثاني عشر أصبح الغرب المسيحي يعرف ارسطو عن طريق(ابن سينا والفارابي والغزالي). فالموسوعة الفلسفية التي الفها (كونديسالفي) تعتمد بصورة رئيسة على المعلومات المستقاة من المصادر العربية [١٢] .

وهناك زعم كثير التّرداد على الافواه يحتاج الى دليل وهو : أن الغرب مدين باحياء فلسفة (ارسطو) الى العرب.وقد يقال أنه لم يكد يعرف حتى الى زمن (كونديسالفي) فيلسوف باسم (ارسطو) . ان (بيكن) [١٣] يخبرنا بأنّ (بويوس) هو أول من عرّف العرب بارسطو ، فترجمته (للمقولات : القاطيغورياس) و (العبارة : de interpretatione) مع رسائله في المنطق وتعليقاته، كانت فعلاً جملة ما وصل اوروبا من الفلسفة الأرسطية حتى السنة ١١٥٠ . والحق أن الغرب لم يكن ليعرف عن افلاطون اكثر مما عرف عن ارسطو بنتيجة الاتصال المباشر مع اليونان . لكن (الافلاطونية) تمتعت بامتياز اندماجها المستحكم بالفكر المسيحي . فاقدم ترجمة لكتاب (ما بعد الطبيعة : الميتافيزيقيا) — مع كونها ناقصة — وصلت باريس من بيزنطية مصدرها وذلك حوالي السنة ١٢٠٠م . وبعدها ببضع سنين وصلت باريس ترجمة أخرى ناقصة — نقلت من العربية . ولم يقع كتاب ارسطو هذا في يد الباحثين كاملاً الا في السنة ١٢٦٠م . ووصل كتاب (الاخلاق : ethics لنيقوماخس) من المصادر اليونانية اولا ثم من المصادر العربية . وفي الاخير بشكله المترجم الكامل

---

١٢) انظر كذلك (تراث اسرائيل) الص ٢٥٤ — ٢٥٦ . (المؤلف)

١٣) *Francis Bacon* (١٥٥١ — ١٦٢٦) كاتب انكليزي ومفكر معروف . (المؤلف)

من الاغريقية مباشرة في السنة ١٢٥٠ ووصل كتاب (الطبيعة : Physica) وكتاب (النفس De Anima) من الاغريق في أول الأمر .

وعلى هذا يمكن القول أن الغرب مدين باحياء الفلسفة الارسطية واعادة نشرها الى العرب بقدر ما أيقظ تصرف الاوربيين في الفكر العربي من اهتمام بآثار (ارسطو) . ويشق علينا ان نشك في أن الاوروبيين انصرفوا الى مدارسة (ارسطو) لان شوقهم المستعر الى الفلسفة اشتد باحتكاكهم بالفكر العربي . ومما لا ريب فيه أنه ان لم يكن أول تأثير خطير عربي الارومة فكيف يتسنى لنا تفسير امتزاج آراء (ارسطو) بالتعاليم المعزوّة الى (ابن رشد) طوال قرون متعاقبة ؟ (وابن رشد نفسه كان يجهل اليونانية وقد اكتفى بالاعتماد على تراجم اسلافه . وطريقته في البحث كانت شائعة تماماً عند اليهود . هذه التعاليم اوغلت في الفكر المسيحي ايغالا ، ونفذت عميقاً حتى أصبحت خطراً على تعاليم الكنيسة . والى (القديس توما) على الاخص يعزى الفضل في فصل (ارسطو) عن شارحه ، ونقد التفاسير العربية لفلسفته .

ولكن ما نهتم به الآن ليس أصل وتطور كل من الفلسفة العربية ولاهوتها ، بقدر اهتمامنا بتأثيرها على أفكار العرب . ونبذة مختصرة عن هذا اللاهوت ونشوئه أمر ضروري لنا حتى نتفهم طبيعة المكانة التي كان العرب يحتلونها في تاريخ نقل الفلسفة ، وقد يذكر في بحث . كهذا الصعوبة — ان لم تكن الاستحالة — في فصل الفلسفة عن اللاهوت . ولدينا سند قوي لتبرير تصدينا الى بحث الفلسفة واللاهوت معاً . (فارسطو) نفسه كان يسمي ما عرفناه باسم ما وراء الطبيعة — (الفلسفة الاولى او اللاهوت : ثيولوجيا) — وعقيدة الوحدانية لم تظهر في دوائر الاغريق الدينية وحدها بل في دوائرهم الفلسفية كذلك . يتجلى الخطر الأعظم لهذه الحقيقة في مناقشة اصل هاتين الدراستين وتطورهما عند الاسلام ، اذ كانت الفلسفة في العصور التي سبقت ظهور المسيحية تهتم أولا ،

بكل ما يتحقق لدى العقل الانساني . بينما تـدّعي الثيولوجيا انها تدرس الحقائق الروحية للاشياء التي لا يمكن ادراكها الا بالالهام . رفض العالم الاسلامي قاطبة أن يعترف بما اعتبر ثابتاً راسخاً في هذا الميدان ، ولقد أقر القديس (توما الاكويني) و (دنس سكوتس) [١٤] بهذا الفرق بين الفلسفة والثيولوجيا ، واعتبر كل فرع سيداً لميدانه الخاص لا ينازعه فيه منازع ، واعتبرا مثل أسلافهما العرب كلا من العقل والوحي وسيلة للتوصل الى الحقيقة . لكن لم يتوصلا الى اتفاق ثابت مستديم على ما يعود الى ما وراء الطبيعة ، وما يعود الى الدين الموحى به . وقد أوضح (روجر بيكن) في تنكره لدراسة الفلسفة وتنديده بها ، موقفه منها ونظرته فيها واشار الى المراجع الشرقية التي كانت العامل في تحويل فكره الى هذا السبيل قال :

« ان الميتافيزيقيا عند الفلاسفة ، تحتل مكان جزء من أجزاء الالهيات ؛ حيث أنهم أطلقوا عليها مع فلسفة الاخلاق اسم (العلم الآلهي scientia divina) [١٥] (أو الالهيات الطبيعية theolagie physica) كما بدت في البابين الاول والحادي عشر من كتاب ما وراء الطبيعة (لارسطو) ، ومن البابين التاسع والعاشر لما وراء الطبيعة لابن سينا . ان علم ما وراء الطبيعة يشمل مواضيع تتعلق بالله والملائكة وما جرى مجرى ذلك من الموضوعات الآلهية [١٦] ... ثم أن نهاية الفلسفة النظرية ، هو معرفة الخالق عن سبيل المخلوقات [١٧] وان على المسيحي ان يذكر دوماً (.. ان الفلسفة نفسها تؤدي

---

١٤) *J. Duns Scutus* (١٢٧٤–١٣٠٨) : راهب فرانشسكاني من فلاسفة القرن الثالث عشر . كان امام جدليي عصره وأحد أعلام المنطق حتى ضرب به المثل وأصبح اسمه في مفردات اللغة الانكليزية *dunce* مدلولا لمعكوس معناه (بليد او غبي) . وفلسفته مشائية كالقديس (توما) (المعرب)

١٥) انظر رسالة ابن سينا فيما وراء الطبيعة المسماة « علم الالهيات » وهي تبحث كما يدل عليها اسمها عن المعرفة بالأشياء المتعلقة بالمسائل الالهية . (المؤلف)

١٦) انظر الكتاب الاكبر *Opus Majus Philog* الفصل ٣ . (المؤلف)

١٧) المرجع نفسه الفصل ٨ (المؤلف)

الى عماوة جهنم ؛ لذلك لا بد أن تكون في قرارة نفسها ظلاماً وضباباً »[18].

ولم يكن بين الباحثين العرب أي اتفاق على هذه المبادىء بمقدار اوسع مما ذكرنا ، (فابن سينا) يؤكد أن موضوع (الكينونة الوجودية : qua) هو أنسب المواضيع للميتافزيقا . بينما يؤكد (ابن رشد) الذي يدعي باعتماده على (ارسطو) اكثر من أي فيلسوف – ان الله والعقل هما مجثم الفلسفة اللائق . وهكذا اختلف مفهوم الميتافزيقيا والثيولوجيا عند الفيلسوفين العربيين المعروفين في العالم اللاتيني اختلافاً بينا . بشر (ابن رشد) بوجوب اخضاع كل شيء الى حكم العقل ما عدا العقائد الدينية الموحى بها .

وبالرجوع الى أصل الدراسات الفلسفية عند المسلمين ، نجد انه لا مبرر للرأي القائل بأن العرب الذين تألفت منهم جيوش الخلفاء الاولين المظفرة إنما يختلفون عن عرب اليوم اختلافاً تاماً ؛ خلا ان نسبة البداوة العربية في دم الاولين كانت أكثر بكثير ، وتلك حقيقة لا يبدو أنها تثير آمالا عراضاً عند فلاسفة العصر . عند رجال كهؤلاء كانت كل رغبة في أي دراسة من الدراسات ، شبه معدومة . وقد آتاهم الحافز على الدرس من الخارج فضلا عن مواد الدرس نفسها ، جاء هذا الحافز عند انقراض الجيل الاول ، أو الجيلين : الاول والثاني ، وبررت الطبقة الفاتحة حقوقها بوصفها مجتمعاً دينياً منفصلاً ، كما حكم القادمون الجدد بقوة السلاح محتفظين بكل أو بأكثر العادات البدوية المأثورة عنهم، ومتكلمين بلهجة مختلفة. لم يكونوا بحاجة إلى تبرير ايديولوجي لحكمهم هذا، يتجلى ذلك مثلاً في سوريا على الخصوص حيث كان جيرانهم النصارى ينظرون اليهم نظرتهم الى فرقة جديدة (آريوسية)[19]

18) المرجع نفسه الفصل ١٩ حتى الاخير . (المؤلف)

19) نسبة الى *Aruis* (حوالي ٢٥٦ – ٣٣٦) موجد المرطقة الاريوسية في المسيحية . وتتلخص آراؤه بانكاره أن الابن « الاله » ازلي مع الآب لان الآب موجود قبل الابن – يريد بهذا شجب عقيدة الوهية المسيح. وقد انتشرت بلحته في سوريا وانطاكية . (المعرب)

النزعة بينما كان العرب ينظرون بدورهم باستنكار الى الطقوس التي يقوم جماعـــة الثالوثيين Trinitarians [20] لكن بعــد مرور سنـــين ليست بالكثيرة لم يعد ثم فرق بين الساميين الذين اقبلوا من الصحراء وبين الساميين الزراع وانتظمت في صفوف جيوش الخلفاء : آلاف العرب الذين كانوا قبلاً بمثابة جنود احتياط للرومان . استُقبِل العرب على الاغلب في سوريا ومصر والعراق بتَرحاب لأنهم قضوا القضاء المبرم على الابتزاز الامبراطوري ، وانقذوا البيع المسيحية المنشقة من الضغط الكريه الذي كانت تعانيه من الحكومة المركزية ، وبرهنوا بذلك على معرفة بالمشاعر والاحاسيس المحلية اكثر من معرفة الاغراب . كان الاسلام في بادىء الامر عقيدة واضحة لا تعقيد فيها ، فايمانه البسيط بآله واحد ، لم ينطو على أي تعارض مع العقيدة المسيحية ، ولم يتطلب الاسلام صوتاً مدافعاً منافحاً عنه ، ولم يشرع في البحث عن وسائل وتعاليل لاثبات رسالته والدفاع عن دعوته الا حين برزت أوجه الاختلاف بين الدينين وبدت مظاهر التناقض .

وبمرور الزمن اسلم الكثير من اليهود والنصارى تملصاً من الجزية التي كانت تجبى من الموحدين وأهل الكتاب من غير المسلمين [21] . فهؤلاء الذين دخلوا كنف الدين حملوا معهم ثقافة الامبراطورية البيزنطية وثقافة اليونان . هذه الانشقاقات الواسعة أفزعت السلطات الكنسية فشرعت تهاجم بالجدل والمناظرات اسس العقيدة الاسلامية: ما هي الطبيعة الالهية ؟ ما معنى قولنا : « انه على كل شيء قدير ؟ » و « انه بكل شيء عليم ؟ » ما هي علاقة علمه تعالى بذات نفسه ؟ اذا كان قد قدر كل الاشياء قبل حدوثها فعلاً ،

---

٢٠) او الفدائيون *Redemptonists* : اخوية مسيحية اوجدها السنة ١١٩٨ جون الماثي وفليكس الفالوازي على خطى القديس اوغسطين وغايتها افتداءالاسرى(الكفار)اي‌العزب. (المعرب)

٢١) وصفت تأثير اليهود في كتاب تراث اسرائيل في صحائف ١٢٩ وما بعدها . (المؤلف)

فأين تكمن حرية الارادة عند الانسان ؟ وإلى أي مدى تمتد مسؤوليته عن اعماله ؟ أمثال هذه المسائل كانت تبحث فيها الكنائس المسيحية لعدة قرون ، فسلمتها بارتياح ساخر الى المجتمع الاسلامي حيث أثارت نعراً وحزازات وشقاقات أعظم مما أحدثت عند أهلها الاصلاء وقد كان بالامكان اخماد اصوات هذه المسائل في مناطق وازمان معينة ، بأوامر من السلطات الحاكمة ولكن هذه الاسئلة كانت تتطلب اجوبة لدى الفئة المفكرة الجادة . وكانت الاجوبة عليها مخيبة مقتضبة لا تنفع غلة فالافكار واللغة كانا جديدين غريبين عن شعب لم تعرف طبقته الحاكمة اسمه (فلسفة) فالقديس يوحنا الدمشقي [٢٢] كان يستطيع اثناء مناظرته افحام مناظريه المسلمين ببراهين تأتيه مطواعة مستسلمة ولكن لم يطل الزمن بالمسلمين تاركين لخصومهم اسلحة الديالكتيك اليوناني بل أخذوا تدريجاً يعودون أنفسهم على شكل التفكير الذي كان يطبع كتابات الاغريق والسريان ، وما وصل الينا من هذه الفترة المتقدمة كان نزراً عدا ما روته الكتب والاخبار عن ترجمة عدة كتب فلسفية الى العربية ، وبعض الاقوال والحكم لاوائل اللاهوتيين المفكرين وهي تنبيء بان الشكوك الفلسفية كانت تراود عقولهم ، وتعمل فيها عملها .

ولم تستو الفلسفة على قدميها حقاً الا برعاية الخليفة المأمون العباسي (١٩٩ ـ ٢١٨ هـ = ٨١٣ ـ ٨٣٢ م) كان هذا الخليفة في الواقع يعتقد بخلق القرآن في أجل مسمى ، متحديا ومعارضاً بذلك المعسكر المتشدد من أهل السنة الذين يقولون بازليته وسبقه العوالم . كما انه اقر بدون مواربة انه من انصار المعتزلة [٢٣] أو اللاهوتيين الاحرار ، في موضوع طبيعة الله . ربما استدللنا من هذا بأن

---

٢٢) يوحنا الدمشقي : (٨١ ـ ١٣٧ هـ = ٧٠٠ ـ ٧٥٤ م) اسمه العربي منصور . كان عالما كبير القدر وقديساً محترماً عند الكنيستين الشرقية والغربية ، له بعض مناظرات وجدالات دينية معروفة . (المعرب)

٢٣) انظر ما بعد الصفحات العشر التالية . (المؤلف)

المسلمين قد وقفوا على الفكر اليوناني والاهليات المسيحية منذ أمد طويل . وأوجد المأمون مدرسة للحكماء في بغداد حيث ظلت ترجمة الآثار اليونانية ودراستها متواصلة باشد ما يمكن من النشاط والعزم . ولعب الطبيب النسطوري (حنين بن اسحق العبادي : ٨٠٩ – ٨٧٣ م) في ميدان الترجمة دوراً هاماً هو واسرته . ولم يشتغل في بغداد وحدها بل سافر الى سورية وفلسطين وهو في طريقه الى الاسكندرية ليقف على كل ما وعى العالم القديم من الطب ويوسع معارفه العملية باللغة اليونانية . وبتركنا جانباً الرسائل الطبية والرياضية التي ترجمها ، فقد كان له الفضل في نقل كتاب (المقولات : قاطيغورياس) و(الطبيعة) وكتـاب (الاخلاق الكبـير Magna Moralia لارسطو) ، وترجمة كتـاب (الجمهوريـة) و (القوانـين) و (النواميس) [٢٤] و(طيماووس) (لافلاطون) ،وان لم تكن الكتب تترجم برمتها دائماً . وربما كان ابنه (اسحق : ت حوالي ٩١٠ م) المترجم العربي لكتب : « الميتافزيقا والكون ، والفساد ، والعبارة » مع تعليقات (الاسكندر الافروديسي [٢٥] Alexander of Aphrodisia) وغيرهم . فاذا مـا اضيف اليها اعمال (حبيش) ابن أخت (حنين) ، لم يعد باقياً الشيء الكثير من العلم المعروف في عالم ذاك الزمن ولم ينقل الى العربية . هذا ، ولم يظهر ان العرب أولوا اهتماماً بالشعر والدراما وتاريخ العصور القديمة .

---

٢٤) استعمل كلمة القانون بهذا المعنى الامام أبو القاسم بن جزى من أهل غرناطة ٦٩٣ – ٧٤١ ه في (القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية) طبعة فاس ١٩٣٥ .فكان أول من أورد هذه اللفظة باعتبارها مرادفة لكلمة الشريعة . وكلمة (القانون) يونانية الاصل دخلت العربية عن طريق السريانية وكان استعمالها في الاصل بمعنى المسطرة ، ثم صار بمعنى القاعدة . ومعنى القانون في اللغة العربية : مقياس كل شيء – أنظر لسان العرب ج ٧ ص ٢٢٩ وقاموس المحيط ج ٢ ص ٢٦٩ ومنه أخذ التعبير العام الذي يطلق على القواعد الكلية الملزمة وبهذا المعنى انظر الغزالي « قوانين الحد – المستصفى من علم الاصول ج ١ ص ٨ » .(المعرب)

٢٥) نبغ في حدود القرن الثاني ق . م ، وهو تلميذ الفيلسوف ارسطوقليس . وأحد شراح أرسطو وقد وصلنا من شروحه عليها أكثر من أربعة . (المعرب)

الى هذا الوقت لم يكن يوجد تفكير مستقل الا فيما ندر ، ولم يوجد ما يبرر قولنا « الفلسفة العربية » فمدرسة المترجمين الذين اوجدها هؤلاء ، استمرت بفضل اليعاقبة الذين لم يتصاعد فخرهم بمزعم الاستقلال الفكري والابتداع اكثر مما تصاعد ادعاء اسلافهم ، خلا رسالة لرجل اسمه (قسطا بن لوقا) كتبها في مطلب (الفرق بين النفس والروح) هذا الأثر ، لقي اهتماماً عظيماً حينما ترجم الى اللاتينية .

وفي هذا الجيل ظهرت مؤلفات أول وآخر فيلسوف أنجبه العرب . كان (ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي) عربياً نزحت اسرته من جنوب جزيرة العرب وولد في الكوفة حوالي ٨٥٠م وتعلم في البصرة وبغداد. لم يصلنا الكثير من آثاره باسلوبه الاصلي ولكن ما زال يوجد الكثير من آثاره الفكرية باللغة اللاتينية عملها (جيرار القرموني) وغيره . ونحن الآن في شغل شاغل عن التصدي لما أنجزه هذا المفكر في حقل الرياضيات والنجوم ، والكيمياء والبصريات ، الى أعظم ما عزي اليه اسماً وتأثيراً في ترجمة كتاب قدر له ان يخلف أعظم التأثير على ما تبعه من الدراسات الفلسفية والالهية في الشرق والغرب حتى تمّ للقديس (توما الاكويني) ازاحته وتنحيته من الميدان . لكن لم يتحقق له ذلك بغير معونة المصادر العربية التي اعتمدها هذا القديس . الكتاب الذي نحن بصدده يحمل المقدمة التالية في أصله العربي : « الفصل الاول من كتاب (ارسطو) الفيلسوف ، ويدعى باليونانية ، اثولوجيا ، وهو قول على (الربوبية) تفسير فرفوريوس الصوري [٢٦] ، ونقله الى العربية (عبد المسيح بن ناعمة الحمصي) ، وأصلحه (لاحمد بن المعتصم بالله) ، (ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي) رحمه الله » [٢٨] يتضح من هذا ، انه

---

٢٦) *Porphyrys* هو تلميذ افلوطين واحد أساطين الافلاطونية الحديثة ، وعرف بأنه جامع القانون ومرتبه . (المعرب)

٢٧) طبعه الدكتور فردريك ديتريسي *Fr. Dieterici* « لا يبتسك ١٨٨٣ » (المؤلف) (نقول إن طبعته الاولى كانت في برلين ١٨٨٢) . (المعرب) .

وان كان الكتاب منسوباً (لارسطو) . لكن هذه التقدمة تُعاين دونما حذر بانه شرح معزو الى (فرفوريوس) وربما نُسب (الثيولوجيا) الى (أرسطو) في عهد متأخر عندما ثبتت جذور (الافلاطونية الحديثة) ذات النزعة الصوفية ثباتاً قوياً في الاسلام ، وعندما ارتفعت قيمة (ارسطو) الفلسفية فاصبح الفيلسوف الاعظم الذي لا يدانيه فيلسوف . هذا الكتاب ليست بالتعليق ، مهما رغبتَ في تفسير كلمة (تعليق) وهو في الحقيقة رسالة في (الافلاطونية الحديثة) مرتكزة على الكتب الرابعة والخامسة والسادسة من تاسوع (اينياد Enneads) للفيلسوف (أفلوطين)(٢٨) ونظراً لتوارد ظهور نظريات (النفس) في هذا الكتاب بتعديلات شخصية متعددة خلال السبل التي سلكتها الفلسفة العربية فربما كان من المفيد أن نأتي الى تلخيصها فنقول :

« النفس ، جوهر عقلي ، لا شائبة فيه ، لا هيولى له ولا يلحقه الفناء ؛ انحدر من عالم العقل الى عالم الشعور والمادة . هذا الجوهر العقلي ؛ يقيم ازليا في عالم العقل الذي لا يمكن أن يتخلى عنه ، ولكنه يلي درجة العقل النقي الذي لا تنهنهه العواطف في أنه يستشعر رغبة الى توليد الاشكال التي تخامره . والرغبة تتمخض بالالم ؛ حتى تنجز مهمتها في عالم المادة . من هذه الرغبة تكوّن في النفس ، لذلك كانت النفس هي العقل ، احياناً تكون خارجة عن جسم . والعقل يعمل في هذا العالم بواسطة النفس . ونفس سائر الحيوان قد سلكت سبيلاً خطأً . وهنالك أيضاً نفس نباتية انعم عليها بالحياة وانبثقت أيضاً من المصدر ذاته الذي انبثقت عنه النفسان الأخريان . والنفس البشرية ثلاثة اجزاء : نباتي ، حيواني ، عقلي وهي تفارق البدن عند تحلله . والنفس الخالصة من كل شائبة وهي التي حُفِظت ذاتُها غير مدنسة برِجْسِ هذا العالم ستعود

---

٢٨) *Plotinus* « ٢٠٣ – ٢٦٢ م » فيلسوف اغريقي موجد الافلاطونية الحديثة وآثاره تتألف من ستة مجموعات تحتوي على تسعة كتب ، ومنها جاء عنوانها « اينياد » . (المعرب)

فوراً وبدون أي تأثير الى الجواهر العقلية اما النفوس التي أصابها الرجس في هذه الدنا واصبحن خاضعات لوسخ الجسد ، فلن تعود الى حالتها الاصلية الا بعد معاناة الاهوال . وبصدد السؤال عن مقدار ما يسع النفس تذكره بعيد رجوعها الى عالم العقل ، فالجواب ان النفس انما تقول وتفعل ما يليق بذلك العالم . والبرهان على أنها لن تذكر افعالها التي اجترحتها شهواتها والتي غرقت فيها فلسفتها نفسها ، هو انها لا تعود تستشعر حتى في عالمها هذا ، أي اهتمام في الامور الدنيوية عندما تتعلق انظارها بالامور السماوية وكل النفوس في العالم السماوي لا يمكن تحديدها بزمان ، لذلك فالنفوس كلها خارجة عن حدود الزمان . ويأتي من هذا ان النفوس تعرف جميع أمور هذا العالم بلا تحديد زماني » .

ان الافاعيل المتكثرة للنفس في أوقات مختلفة لا تقوم برهاناً يدحض قوة النفس الواحدة البسيطة الموجودة . ان افاعيلها تتكثر في أوقات مختلفة لان الاشياء المتجسمة لاتستطيع ان تقبل افاعيلها مجتمعة في آن واحد . والعقل هو كل الاشياء ، وذاته يدرك جميع الاشياء ، وعليه فاذا رأى ذاته نفسه فقد رأى الاشياء كلها . والله هو علة العقل ، الذي هو علة النفس ، والنفس بدورها علة الطبيعة ، بينما الطبيعة هي علة مفردات الاشياء . وان كان الشيء الواحد علة الشيء الآخر ، فالله علة العلل لانه خالق العلة ، وبين عالمي الحس والعقل ، علاقة شبيهة بعلاقة الحجر الخشن مع الحجر المنحوت . والجمال في الطبيعة ينبثق من الجمال الذي تنطوي عليه النفس .

ان نتائج العلل الثانوية ، يجب ان لا نعزوها الى ارادة كامنة في النجوم السماوية . والجسم الذي هو مجرد آلة للنفس — يهلك ويتحلل عندما لا تعود النفس بحاجة اليه فتغادره — لان الانسان النفسي هو ما هو . والنفس باقية دوماً ابداً ، وفي حالة واحدة لا تخضع لا لفساد ولا لتحلل .

هذا قليل من الآراء التي تنسب الى (أرسطو) ، ومن الغريب كما يتضح لنا – ان الفلاسفة العرب المتأخرين لم يفكروا في مناقشة صحة هذه الاسانيد التي تحتوي على آراء ينكرونها ولا يعترفون بها هم أنفسهم بالغريزة . هذا الخبط والاضطراب في مراجع المضان الارسطية يمكن ان يكون هو العلة في الاضطراب العام والافتقار الى الانسجام الفكري الذي ورثه الغرب عن الشرق، والذي خلّص القديس (توما الاكويني) الدينَ المسيحي منه . على كل حال فالميراث الصوفي في مذهب(الافلاطونية الحديثة)، اصطدم بحاجة الكثيرين الذين رأواه ملجأ لهم من الشكوك والمصاعب التي خلقها لهم مذهب النفس هذا ، بانتشاره على أنه جزء من الفلسفة الارسطية . ومن الناحية الاخرى فان الاضطراب الذي ولده خليط الفلسفات المتنافرة في أذهان الباحثين عن الحقيقة من المسلمين المخلصين ، لا بد وانه جعل جوانحهم تزخر بالتعصب والبغضاء لكل ما يسمى فلسفة على نحو ما عبر عنه كثير منهم .

يقصد العرب بالفلاسفة ، أولئك الذين كان اهتمامهم الاول منصباً الى مدارسة الفلسفة اكثر من الثيولوجيا ، ويقول (الشهرستاني) المتوفى ١١٥٣ م انهم « سلكوا طريق (ارسطو) ... سوى شرذمة قليلة ... رأوا فيها رأي (افلاطون) والمتقدمين عليه » [٢٩] هذا التصريح يجب أن يفهم على أساس العقيدة الاسلامية التي كانت ترى أن نظريات الافلاطونية الحديثة المعزوة الى (ارسطو) انما هي نظرياته الحقة . يبدأ (الشهرستاني) قائمة فلاسفة العرب (بالكندي)ويتبعه(حنين بن اسحق) وينتهي(بابن سينا)الذي يقول فيه أن الاغلبية اتفقت على انه أمضى حكماً وارجح عقلاً . ومما لا شك فيه أنه كان

٢٩) الشهرستاني (٤٧٩ – ٥٤٨ ﻫ = ١٠٨٥ – ١١٥٣م) هو ابن أبي الفتح محمد أبي القاسم . ولد في شهرستان « خراسان » ودخل بغداد وبرع في الفقه وتكلم الكلام ، صنف كتاب « الملل والنحل » وكتابين في علم الفقه والكلام وتوفي بشهرستان . أنظر الفقرة في كتابه الملل والنحل ، ج ٢ فصل « الفلسفة » . (المعرب)

سيضيف الى هذه القائمة لو امتد به الزمن اسم الفيلسوف الاسباني (ابن رشد: ت ١١٩٨م) اثقف مفسر ارسطي واعظمهم عبقرية . ان كتب (الطبيعة) التي الفها هؤلاء الرجال بنيت على مبدأ (أرسطو) القائل(بالعلل الاربعة) [٣٠] ولقد أيدوا وجود الاشكال والطبائع التي تتميز بها المخلوقات واحدها عن الآخر ، وحاولوا ان يكتشفوا مبدأ الوجود في هذه الاشكال والطبائع .

ونظرية (الكندي) الخاصة بـ (الكَوْن) تقرب عن ثيولوجيا (ارسطو) . فالعقل الالهي هو العلة في وجود العالم السفلي . أما نفس العالم ، فهي وسط بين الله وعالم الجسوم . هذه «النفس العَالم» هي التي خلقت الأفلاك السماوية . والنفس البشرية انما هي منبثقة عن النفس العَالم . وبناء عليه ففي الانسان يوجد (ثنائي) : فبقدر ما كانت النفس مشدودة بالجسم ، فهي متأثرة بالأفلاك السماوية . لكن ما دامت هي مخلصة لأصلها الروحي ، فهي مستقلة . وكل من الحرية والسرمدية هما قريبتا المنال في عالم العقل . لذلك فعلى الانسان ان شاء الوصول اليها أن يأخذ نفسه برياضة قواه العقلية عن طريق اكتسابه المعرفة الحقة بالله وبالكون .

وفي رأي (ابن خلكان) كاتب السير المعدود من اوثق المؤرخين اطلاقاً ، ان اعظم فلاسفة المسلمين الاوائل طراً هو (الفارابي) التركي الثابت نسبه . (المتوفى ٣٣٩ هـ = ٩٥٠م) لقد كان شارحاً مكثراً على(أرسطو)وجميع الآثار المعزوة الى (أفلاطون) التي عرفها اخوانه في الدين . ورسائله في (النفس) وفي (قوى النفس) و (في العقل) كلها معروف باللاتينية . هذا وقد خلف (الكندي) و (الفارابي) لخلفائهم مسألة العقل الفعال intellectus agens

تقدم (ارسطو) بنظريته عن العقل البشري مشحونة مثقلة بنظريته في (تباين القوة والعقل) المحتمل والاكيد . وفي رأيه ان العقل البشري (الذي

---

٣٠) وهي المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائية . (المعرب) .

سمي في القرون الوسطى بـ intellectus) انما هو القدرة على المعرفة . وهو في بعض الاحيان يعرف ويفكر وفي بعضها لا يعرف ولا يفكر . اذن فلا بد وانه يوجد كائن فعلي يستطيع ان يرفع العقل البشري من منزلة القوة الى منزلة الفعل . وهذا يجب أن يكون العقل (الفعال) . لكن ما هو هذا العقل الفعال أو العقل الخلاق ؟ ما هي علاقته بالنفس البشرية؟ وبالعقول التي حركت الافلاك وبالله ؟ يقسّم (الفارابي) العقل الى اربعة (١)العقل بالقوة (٢)العقل بالفعل (٣) العقل المستفاد (٤) العقل الفعال . ويظهر انه يعني بالنوع الثالث ، حالة العقل في الفعل في اللحظة التي يدرك المعقولات . وبالعقل الفعال يعني شكلا خالصاً غير متقمص مادة . وهذا الذي يجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل . والمعقول بالقوة معقولا بالفعل .

قبل أن نترك هذا الموضوع يحسن بنا ان نذكر ان (ابن رشد) ذهب الى ان العقل الفعال والعقل بالقوة هما واحد في جميع البشر . عقيدة مثل هذه هادمة لخلود النفس الشخصية وللشخصية الفردية ، هاجمها القديس (توما الاكويني) الذي كان يبشر بأن العقل بالقوة والعقل الفعال هما جزآن من نفس كل انسان . لذلك يكون عدد العقول بالفعل والعقول بالقوة مساويين لمجموع معشر البشر . تأثر (ابن سينا) خطى (الفارابي) في قوله بوحدة العقل الفعال وان لم يتفق معه في مسألة وحدة العقل بالقوة لدى جميع الناس . لكن هذا الدومنيكي العظيم ، كان على صواب حين وجد ذلك مناقضاً لاختيار المرء وسيطرته على افعاله نفسه .

نحن نلقى في آثار (الفارابي) هذه البراهين التي تثبت وجود الله ، حيث استقيت من معين (طيماؤوس) و (وما وراء الطبيعة) وكررت تكراراً مملا رتيباً عند جميع علماء المسلمين وهي الواجب والممكن والاستحالة في سلسلة علل ما لها نهاية ، وافتراض وجود علة اولى واجبة الوجود في ذاتها ولذاتها .

كان (الفارابي) شارحاً متحمساً للنظرية القائلة ان العالم قديم وما له بداية . وهو مذهب كان يعد جريمة عند الاسلام والمسيحية . وتعريفه الزمن بأنه حركة تضبط الاشياء معا انما أمر يستحق منا الذكر .

هناك اسم آخر غطت شهرته على (الفارابي) في الغرب وهو (ابو علي الحسين عبد الله بن سينا : ٩٨٠ – ١٠٣٧ م) الذي نزحت اسرته من بخارى . وشهرته بعد وفاته اعتمدت اكثر من أي شيء آخر على كتاباته الطبية لا الفلسفية . كان يملك موهبة الكتابة للدهماء ويستطيع أن يبتدع مواضيعه ، ويبرز فيها شخصيته ويؤكدها للناس بايجاز وتركيز حتى عد بحق ممثلا لأعلى ما بلغه الفكر العربي الفلسفي قبل ذيوع صيت (ابن رشد) في الغرب . عرف اللاتين (ابن سينا).وأمر رئيس اساقفة طليطلة (ريمند) بأن يُعمل له تراجم منها ، واناط المهمة بالشماس الانجيلي (دومينيك كونديسالفوس) (ويوحنا ابن داود الاشبيلي) . وحالة (ابن سينا) العامة اشبهت سلفه لكن نظرته كانت تمتاز بالتوضيح والتبسيط . وعنده ؛ ان العقول المحضة قد انبثقت عن واجب الوجود ، باشياء بسيطة لا تخضع للتغيير . هذه الاشياء الجميلة تتجه دوماً الى واجب الوجود محاولةً تقليده غارقة في اللذةالعقليةالناجمة عنالتفكر في الآله خلال الازلية . فتفسير (ابن سينا) لاقوال أسلافه كسب نفوذاً قوياً في الغرب عندما ترجمت كتبه الى اللاتينية [٣١] .

ومن التعابير الكثيرة التي اقتبسها الغرب من (ابن سينا) كلمة (intention)[٣٢] وعربيتها « المقولات » أعني كل ما يدرك بالعقل فهو معقول . وهناك

---

٣١) قارن تراث اسرائيل ص ٢١١ (المؤلف) نقول : ان رئيس أساقفة طليطلة ريمند الذي شغل منصبه ١١٢٦ – ١١٥١ أسس ديوانا للترجمة ضم علماء منهم دومينيك جونزاليز المدعو كنديسالفس ويوحنا بن داود . فكان يوحنا ينقل من العربية الى الاسبانية فيرجع دومينيك لينقل من الاسبانية الى اللاتينية . وبقي هذا الديوان ينتج الكتب المترجمة عشرين سنة أعني من ١١٣٠ حتى ١١٥٠ . (المعرب)

٣٢) أنظر التفسير لهذه الكلمة في « القاموس الانكليزي العصري » . (المؤلف)

نوع من المعقولات المدركة من الشيء اولا او بداهة كالشجرة . والمدركة ثانياً أو منطقياً لشيء بالاضافة الى الادراك الكوْني المجرد . ومذهب (ابن سينا) في أن المنطق موضوعه هو المعقولات الثانية التي ينتقل بها المرء من المعلوم الى المجهول ؛ اخذها منه « البرت الاكبر » فاصبحت جزءً من فلسفة القرون الوسطى الكلاسية .

خلق (ابن سينا) لنفسه ولخلفائه مشكلة كلفته آخر طاقةمن ذكائه وعبقريته، فوضع المبدأ القائل ان الواحد غير القابل للانقسام لا يمكن ان يصدر عنه الاّ كائن واحد [٣٣] ، وعليه فلا يجوز في عرْفه الزعمُ بأنّ (الصورة والهيولى) تصدران من الله مباشرة ، لان هذا يتضمن التسليم بالزعم القائل بوجود حالين مختلفين في الجوهر الآلهي (الهيولى) في الحقيقة لا يلزم اعتبارها آتية من الله لأنها هي نفسها مبدأ التكاثر والتغير .

ويعود (ابن سينا) ليقول ، علينا أن لا نشتط في زعمنا بأن (واجب الوجود) الذي لا علة نهائية له، مُسَيّر بغَرَض ما على اعتبار أنهيعمل لاجل شيء آخر غير ذاته ، ذلك لانه لو فعَل ، لكان خاضعاً في اعماله لكائن ادنى منه بالذات،وعندئذ يكون من الضروري التفريق في داخل الطبيعةالآلهية بين : (آ) صلاح الشيء الذي يجعله مرغوباً (ب) المعرفة الألهية لذلك الصلاح (ج) النية الالهية في تَطَلّب هذا الصلاح أو صدوره . وعلى ذلك يجب أن يفترض وجود شيء يتوسط بين الله وهو واجب الوجود وبين عالم المتكثر . فالمسألة في هذه الحالة كانت تتلخص بكيفية امكان تعليل حقيقة الكون المركب والخلاق البسيط .

---

٣٣) لا ريب وان أفلوطين *Plotinus* الذي كان عالما بالمشقة التي تواجهه في اراثه كيفية انبثاق الكثير من الوحدة ، هو مصدر هذه النظرية ونظريات كثيرة اخرى لابن سينا . (المؤلف)

بدأ (ابن سينا)يربط مدلولي الواجب والممكن ، بمدلولي الشعور والمعرفة فالاول معلول وهو عقل محض يستمد وجوده من الموجود الاول فهو اذن واجب الوجود ، لكنه بذاته ممكن لا غير ما دام ليس ثم وجوب على العلّة الاولى أن توجده هي . وبهذا ظهرت ثنائية الكون ، العلة الاولى لا تتأثر بها . ومن هذه الثنائية وجدت الثلاثية . ومن ثم جاءت سلسلة من الانبثاقات الّتي انتهت في فلك القمر حيث العقل القمري قد انفصل عنه عقل محض أخير ، منه جاءت الأنفس البشرية والاسطقسات (العناصر) الاربعة . وهنا تورط (ابن سينا) في مشكلة خطيرة بان اضاع المبدأ الذي تمسك به أثناء بحثه عن الافلاك ومؤداه : لا يصدر عن الواحد الا واحد . وربما كانت العناصر واحدة من جهة المادة بسبب الرابطة الموضوعية المشتركة ولكن ماذا عن صورها ؟ لقد عزا وجود عناصر أربعة الى المعرفة الكامنة في العقول المحضة ، بأنها اربعة في عقل الله . وبمحاولته تحاشي ما يهدد سلامة نظريته ، كذلك ليترك مجالا لنظرية التكثر ؛ تقدم بنظرية مؤداها أن المادة (مستعدة) أو (مقدر لها) أن تقبل شكلاً خاصاً . هذا الاستعداد صدر عن حركات الافلاك ، بأسلوب ليس على (الشكل) الا أن يقوم باحتلال المادة أو أن يستحوذ عليها ، تلك المادة الّتي هُيئت من سابقٍ لِتتقبّل صورتها المناسبة .

ومراقي الخليقة عند كثير من فلاسفة الاسلام رتبت على النمط الآتي :

المبدأ الأول : اي الله .

العقل الأول : يعرف جوهره وأصله .

العقل الثاني : (أ ــ النفس وب ــ جسم الفلك التاسع) يعرف نفسه بأنه : (أ) واجب (ب) ممكن .

العقل الثالث : (أ ــ النفس ب ــ جسم فلك زحل) . يعرف نفسه بأنه : (أ) واجب (ب) ممكن . وهكذا حتى ..

فلك القمر : (نفس وجسم فلك القمر)

العقل الفعال : النفس الانسانية والاسقسطات الاربعة .

وانه وان كان الامر سابقاً على تقدم العلم في الغرب . فمن المناسب أن نورد هنا رأي (روجر بيكن) في حالة المعرفة الفلسفة ايام عاش (١٢٩٢) . قال : « لقد فشل القسم الاكبر من الفلسفة الارسطية في ترك أثر في الغرب : أما لأن آثارها الخطية كانت مختفية عن الانظار أو نادرة جداً أو لان موضوع تلكم المخطوطات صعب لا يلائم الذوق ، أو للحروب التي كانت مستعرةً في الشرق . ظلت الحالة على هذه الشاكلة حتى بعد محمد (ص) حيث اعاد (ابن سينا وابن رشد) واضرابهم فلسفة (أرسطو) ، الى النور وعرضوها عرضاً علمياً واسعاً . ومع أن بعض آثار في المنطق كان قد ترجمها (بويوس) من الاغريقية رأساً ، فان الفلسفة الارسطية لم تقع عند اللاتين موقعاً رفيعاً الا في زمن (ميخائيل سكوت) الذي ترجم أجزاء من كتابيْ (أرسطو) في (الطبيعة وما وراء الطبيعة) مع تعليقات له . فمن آلاف الكتب التي تضمنت حكمته الواسعة العظيمة لم يترجم الى اللاتينية الا مجرد جزء يسير وقتذاك . ولم يكن متداولا في أيدي الطلبة الا الجزء الأيسر . كان (ابن سينا) بوجه خاص مقلد (ارسطو) وشارحه الذي أكمل فلسفته قدر المستطاع ، قد الف كتابا في الفلسفة بأجزاء ثلاثة كما قال في مقدمة كتابه (الشفاء) اشتهر واحد من هذه الاجزاء وذاع صيته ، كما اشتهرت مناظرات المشائين [٣٤] الذين كانوا في مدرسة (أرسطو) . أما الثاني فقد الفه على طريقة الفلسفة المحضة التي (لا تخشى حرابَ الخصوم) كما عبر هو نفسه . والثالث الذي أكمله في اواخر حياته فهو يتضمن شرح الجزئين الاولين ، مع جمعه فيه أكثر حقائق الكون والفن خفاء لكن لم يترجم من هذه الاجزاء غير واحد . وفي اللاتينية فصول من الجزء الاول المسمى (بالشفاء Assepha) [٣٥] .

٣٤) *Peripatetic* : وهو اسم أطلق على الفلاسفة القدماء من اتباع وتلاميذ ارسطو . الذي قيل انه كان يتمشى عندما يلقي محاضراته وتعاليمه . (المعرب)

٣٥) هذه ترجمة خاطئة ، والاسم الصحيح باللاتينية هو *Liber Sanationis* وقد وضع الكتاب اول مرة كما يغلب على ظني السنة ١٨٨٧ في « الحوليات الشرقية *Analecte Orientalia* » باعتناء د . س مرغليوث *D. S. Margoliouth* . (المؤلف)

وجاء بعده (ابن رشد) ، وهو رجل جم المعرفة عبقري التفكير فصحح كثيراً من آراء أسلافه وساهم بقدر كبير في ايراد مادة جديدة من نفسه مع ان ما كتبه هو يحتاج الى اصلاح في بعض امور تفصيلية ، ويستلزم تبسيطاً في اماكن اخرى . وعلى كل حال فكما قال سليمان الحكيم في سفر الحكمة (تأليف الكتب لا نهاية له) [٣٦].

هناك بعض المبررات التي تجعلنا ننظر الى (بيكن) نظرنا الى ناقد حاد اللسان . ولقد فشل على وجه التأكيد احيانا في أن يكون رأس المعرفة في عصره ومع ذلك فلآرائه قيمتها اذا ما طبقْناها على ماضيه القريب .

* * *

لما كانت اسبانيا المسلمة مرآة صادقة لمذاهب اسلام الشرق المتطاحنة التي جرّت الى عدة مناقشات وجدل طويل فلسفيا كان ام دينياً اثار اهتمام مراكز الدراسات الهيلينية القديمة ، فمن الضروري أن نبحث هنا ببعض اقتضاب تعاليم أولئك المفكرين الذين اثرت تعاليمهم تأثيراً قويا على الفلسفة الاسبانية الاولى والابحاث الكلاسية الوسيطة . وما زال بعض كلمات (بيكن) ذا قيمة . على أن الوقت لم يئن بعد ليكون في الوسع تدوين تاريخ الفلسفة الاسلامية حتّى لوطبعت جميع المواد المتصلة بالموضوع والميسورة بشكل مخطوطات مودعة في عدة مكتبات من اوربا والعالم الاسلامي ، ثم وزعت بعد طبعها على الباحثين فعلينا ان ننتظر حتّى تقوم الدراسات الواسعة والابحاث الدقيقة بتهيئة الجو فتتم الاحاطة العامة بمحتويات تلك الفلسفة الواسعة وآفاقها المترامية . أما في الوقت الحاضر ففي معلوماتنا ثغرات عديدة صارت تملأ الآن ببطء ، ولكن كل زيادة على معارفنا في الفلسفة العربية للقرون الوسطى تكاد تلقي نورا جديدا على تقدم الفكر الوسيطي في الغرب . كان الشرق الاسلامي مرتبطاً بالغرب

---

٣٦) سفر الحكمة : الاصحاح الثالث عشر (المؤلف)

بامر أسّس الدين ، لم يكن التنابز السياسي بقادر على قطعها . وعندما فتح الغرب الاسلامي ابوابه الى الدراسات والافكار العربية المتدفقة ، لاح في الافق بكل وضوح بوادر ارتباط وثيق بين الجهتين سواء منها ما تعلق بالفكر ، او ما متّ منها الى مواضيع الدراسة . كانت هناك وحدةبل مصلحة مشتركة تربط العلماء المتفرقين في الامبراطورية الاسلامية الواسعة بعضهم ببعض . تربطهم برابطة الاخوة الفكرية والمفاهيم الثقافية الواحدة . تلك الرابطة التي آضت اوروبا اليوم منها عاطلة .

ان الفلاسفة المختصين Fachgenossen المسلمين ظهروا على نظرائهم بميزة لا يمكن تقدير قيمتها من التفكير والكتابة والتكلم بلغة واحدة . لذلك فاننا مضطرون الى البحث عن مقدمات وسوابق المفكرين الاسلام في اسبانيا ممن لم يبرز نشاطهم في الشرق حتى القرن الثالث الهجري .

كانت الكنيسة في اسبانيا قد فقدت اتصالها بالفلسفة ، لذلك وعوضا عن ان يتولى المسيحيون مهمة تثقيف المسلمين الفاتحين وجدوا ألاّ مناص لهم من التتلمذ عليهم . كان أدب (المستعربة) ، ادبا فقيرا منحطاً بكل معنى الكلمة ، ومن العبث ان ننشد فيه بذور ثقافة القرون الوسيطة. وقد بقيت اسبانيا من أشد البلاد تمسكاً بدين الاسلام طوال ثلاثة قرون ولا نعرف فيها اثرا بينا لحركة عقلية او لاهوتية فكرية ، حتى كتابات الجاحظ (وهو معتزلي ذو ذهنية عالمية كتب في كل علم كان معروفاً في العالم القديم تقريباً) فانها نقلت بفضل العرب الاسبان الذين كانوا يتلقون دروسهم وهم في الشرق. وسرعان ما لاقت المذاهب الاعتزالية ترحابا من الطبقة المثقفة الامر الذي اوجب ظهور تعاليم اهل السنة لمقارعتها .

ان علاقة السلطان الآلهي بالارادة البشرية اصبحت موضع نقاش حـاد مستعر الاوار منذ القرن الاول للهجرة . هذه المشكلة التي اثارها صاحبنا

(بيلاجيوس) [٣٧] وبحثها بعنف وصرامة حتى ان آراءه التي جاء بها ما لبثت ان عدت من قبيل الهرطقة الجديدة ـ كانت من جهة تلقى هوى في نفوس اللاهوتيين اليونان الذين تاقوا كثيراً الى موضوع مناظرة جديد .

ان (الجبر والاختيار) اصبح فهو السؤال المحرق الذي يتردد على الالسن الحائرة ، وقد سرى من ثـمّ الى المعاهد الدينية الاسلامية كما يسري الوباء ، فكان اولئك الذين يرون ان الله لا يستطيع أن يسير اعمال الناس لانه كائن معصوم عن الشر ومقدر عليه الا يفعل الا ما هو عدل وحق ؛ قد نعتوا بـ (المعتزلة) اي المنشقين المعتزلين . ومنذ ذلك الحين وهذا الاسم لاصق بالذين انكروا الاعتماد الدقيق على القرآن والسنة والتمسك بحرفيتهما . وليس من المهم في موضوعنا هنا ان نتعقب مصائر هؤلاء اللاهوتيين الاحرار في بلاد الشرق الا بالقدر الذي اثرت تعاليمهم وانماط بحثهم في المجرى التالي للفكر الاسلامي الذي انصب في غربي اوروبا وجنوبها . والخدمة الكبيرة التي قدمها المعتزلة للعالم المتمدن لم تكن في اصرارهم على ترديد مبادىء معينة كالمبدأ الخالد في (العدل الرباني) [٣٨] ، وكدعوتهم القائلة ان علم الكلام يجب ان يكون موضوع التحقيق العقلي . وعبارة (قال الله تعالى) ما كانت تقوى على اسكاتهم ، بالعكس فقد كانوا يلحون في أن يُفَسّر لهم المقصود بكلمة (الله) وبكلمة (قال) . ان خطورة هذا المسلك باتت واضحة حين اشتط المتطرفون في تفسير هذه الاسئلة الموغلة في الاعتزالية حتى سقطوا في الغنوصية (اللادرية) او الالحاد الصريح . وقد

---

٣٧) *Pelagius* : زعيم هرطقة مسيحية ازدهرت في القرن الخامس . مؤداها انه لا يوجد خطيئة أصلية وان المرء لا يحتاج الى النعمة لاجتناب الخطيئة الفعلية وللتوصل الى خلاص نفسه لان ارادة المرء الحرة كافية ، ولد حوالي منتصف القرن الرابع في بريطانيا وعاش في روما واعلنت هرطقته وزندقته في مجمع ديوسبوليس سنة ٤١٥ . (المعرب)

٣٨) في هذا لم يكونوا مجددين بل مبشرين بالمذهب السامي القديم في « الصدق » الذي هو اقدم بكثير من مذهب « التوحيد » . اما اسم المعتزلة فهو يعني بالاصل الشخص الذي يعتقد بأن الخاطىء خطيئة كبيرة قد اعتزل مجتمع المؤمنين . (المؤلف)

اجادت رباعيات (فيتزجيرالد) الشهيرة في تصوير التشاؤم الذي سقط في وهدته ما لا يحصى من هؤلاء الناس . لكن الشك والتشاؤم هما كما يراهما البشر بفطرته — حالتان غير اعتياديتين من حالات العقل . وقوة الحركة الاعتزالية مردها جهود اولئك الذين حاولوا اقصى ما في طوقهم اقامة علم الكلام الاسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة مصرين في الوقت نفسه على ان تكون تلك الاسس منطقية — ثم الانسجام بينها وبين الفلسفة التي يجب ان تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية de fide واذ نحن نجد في التراث الضخم لتنابز المعتزلة على الصفات الالهية محض اختلاف حول اسماء ؛ فسنعود لنقلل من قيمة هذا التراث تقليلا كما فعل (جيبون) [٣٩] حين اتهم الكنائس المسيحية بأنها اقامت قيامة العالم بسبب مناقشات لفظية لاغير diphthong .

من العسير القول بان القرآن الكريم قد امد المسلمين بمادة لتكوين منحى مذهبي في فهم (الله) . كان يشار الى الله في آياته بأنه القادر ، علاّم الغيوب ، الحي ، القيوم ، المميت ، وما الى ذلك . انه ليتكلم عن الله المستوي على العرش معزياً اليه صورة الانسان . فعد المعتزلة هذه الصفات شكلية تمثيلية : محض سيماء تعتمد على صورة الانسان لتوضح المقصود وتقرب الموصوف من الاذهان واعتبروا تعظيم الصفات السبعة : القوة ، الارادة ، المعرفة ، السمع ، النظر ، الكلام ، الحياة ، وجعلها صفات مستقلة عن طبيعة الله ، اعتبروه من قبيل الشّرْك . واندفع بعضهم مشتطاً فأنكر ما يشار به الى الله كافة ، ورفض غيرهم الاعتراف ببعض هذه الصفات والتسليم بالاخرى . وذهب (دنز سكوت) الذي يدين بالكثير للمدرسة العربية الاسبانية ، الى أن الكائن الاول (اي الله) هو حي فعال ، عاقل ذو ارادة .

---

٣٩) *Gibbon* (١٧٣٧ — ١٧٩٤) أشهر المؤرخين الانكليز عرف بكتابه الاشهر « انحلال وسقوط الامبراطورية الرومانية » . (المعرب)

ومما صار موضوعاً رئيساً ، هو المناقشة فيما يعني ان الله يملك صفة الكلام . هذا النقاش تمخض اخيراً بالقضاء على المعتزلة بقوة سلاح السلطة الزمنية . قال المعتزلة : اذا كان الكلام صفة من الصفات الالهية ، فيجب أن يكون ازلياً غير مخلوق سبق وجوده وجود العوالم . وبخلاف ذلك اذا ما تكلم الله في وقت ، طرأ التغيير عليه فيما صار اليه مما لم يكن من قبل . « والصيرورة» قد لا يمكن ان تعزى الى الله . وعليه اذا كان (الكلام) صفة الهية ، والقرآن الكريم سجِلٌ هذا الكلام ، وجب أن يكون القرآن على هذا الاعتبار قديما : غير مخلوق (ex hypothesi) . لكن ذلك محال ، لانه كان — حسب ما هو مبين — شيئاً وجد في العالم المخلوق اوحي به وكتب في زمان ومكان كما يشير الى ذلك احياناً بعض آياته المكانية بكل وضوح . ان صفات الله مطابقة لوجوده وان كانت علاقاته بخلوقاته قد تعرضت لصفات فعالة معينة كالخلق والبقاء . فهي مختصة بالزمان لا غير .

ان الخليفة (المأمون)وهو معتزلي — كان يؤمن بزمنية القرآن وهو امتحان يدل على ثبات عقيدة . وقد اظهر المعتزلة لسوء الحظ أيام بأسهم وسطوتهم تعصبا . لذلك تحول عليهم وانصب على رؤوسهم عين اضطهادهم لاهل السنة .وكان السنيون قد بقوا ثابتين على عقيدتهم الناطقة بقدم للقرآن والتقيد بمتنه الحرفي الى حدٍ ما مع قبول عدد كبير من الاحاديث التي نقلت عن محمد (ص) .

ومهما يكن من أمر فقد كان واضحا في القرن الرابع الهجري بأن النزول الى بعض آراء المعتزلة واجب . اصبحت أفكار الناس متبلبلة ، واستدعت الحاجة الملحة الى اعادة تثبيت أركان الدين على ضوء الفلسفة الحديثة . بهذا العامل اضطلع رجلان ، هما موجدا علم (الكلام) الاسلامي المعروف ، واعني بهما : (ابا الحسن الاشعري البغدادي[٤٠] المتوفى في ٩٢٣م) و(أبا منصور

---

٤٠) ان رسالة الاشعري في شرح مذهبه ، تطبع الآن في المانيا للمرة الاولى وقبل وصول هذه الرسالة الى ايدي الباحثين نجد من المستحيل ان تحدد مدى تأثير آراء الاشعري الخاصة على مدرسته نفسها . (المؤلف)

الماتريدي السمرقندي المتوفى ٩٤٤ م) [٤١] . ان علم الكلام هو علم نظري يتصدى بصورة خاصة لا بصورة كلية – الى مسائل الاثولوجيا . وقد ذكر في مجال الاثولوجيا loquentes اسم القديس (توما الاكويني) الذي عرّف علم (الكلام) بانه : « علم اسس الدين ، والادلة العقلية التي تدعم حقائقه الاثولوجية » . وكلمة (المتكلمين) ، بالاصل لم تطلق على مدرسة معينة ما ، وكان أهل السُّنة وغيرهم يستخدمونها على حد سواء وإنْ اصبح اطلاقها مع مرور الزمن – وقفاً على مظاهري اهل السنة ومشايعيهم في مواقفهم .

ان عقائد المعتزلة كان حظها في اسبانيا من الرواج حظا جد قليل لعدة سنوات . لان هذه الزندقة اقترنت في عقول الجمهور بالجمعية الفاطمية السرية الخطيرة التي كانت تهدد كيان الفرق الاسلامية الدينية كافة . وعليه اضطر الفلاسفة الى العمل سراً . وانجبت اسبانيا ثلاثة مفكرين عظام من العرب هم : (ابن مسرة وابن العربي وابن رشد) الذين اضطلعت ايديهم بمزيج الفلسفة والاثولوجيا المنحدرة اليهم من آثار الافلاطونية الحديثة وشبه الامبذوكلية [٤٢] والارسطية . والمذهبان الاولان خالصا الصوفية . هؤلاء الفلاسفة قلدوا الصرامة والشدة التي اخذها اخوانهم في الدين الشرقيين من الرهبان المسيحيين ، وربطا بمراسيم المؤمنين الاطهار فلسفة وحدة الوجود النظرية الصبغة .

اول هؤلاء (محمد بن عبد الله بن مسرة) المولود في السنة ٢٦٩هـ =٨٨٣م .

---

٤١) الامام ابو منصور الماتريدي « او الماتوريد وهي محلة بسمرقند ، ت ٣٣٣ هـ » هو الحنفية في علم الكلام كالاشعري الشافعية . من كتبه « التوحيد ، واوهام المعتزلة ، ومآخذ الشراح ، والجدل في اصول الفقه .. الخ » . (المعرب)

٤٢) *Pseudo - Empedocle* : امبذوكل ولد حوالي ٤٩٠ ق. م. وهو فيلسوف وقانوني وطبيب وشاعر اغريقي عرف بتقسيمه العناصر الكونية الى أربعة : النار ، الهواء ، الارض ، الماء . وقال ان الكائنات تتكون وتتبدل باختلاط العناصر بعضها ببعض او افتراقها بعاملي الحب والبغض . (المعرب)

كان ابو (عبد الله) قرطبياً وقد اصبح تلميذاً متحمساً لمذهب المعتزلة الذي حملته رجاحة عقله على اخفائه في ذات نفسه . توفي عن ابنه الشاب بعد ان زرع في قلبه حبه الاثولوجيا النظرية وحياة العزلة . ولهذا نزح (ابن مسرة) قبل بلوغه الثلاثين الى منطقة جبال قرطبة وهناك تفرغ - وهو محاط بتلاميذه - الى تدريس وتعليم مذهبه الثيولوجي السري . كانت السرية التي بعثها الخوف من السلطات الزمنية قد أشاعت في تعاليمه عمقاً لا يمكن أن يدعيه مذهب اوسع من مذهبه انتشاراً . وقد اطمأن (بن مسرة) ومدرسته الى التأثير الذي خلفه على القرون التالية واصبح المحل المنعزل الذي اختاره للتواري عن الانظار كعبة للقصاد ومركزاً انتشر منه مذهب خطر جدا على رسالة الاسلام الاساسية بمرور الزمن. والخوف الذي استولى على (أبن مسرة) من ان يُرمى بالزندقة، جعله يوازن الامر في نفسه فآثر ترك البلاد متعللا بالحج الى مكة ، ولم يرجع الى اسبانيا من الجزيرة العربية الا بعد ان تولى المُلْك (عبدالرحمن الثالث) المعروف بالتسامح وحب العلم وعندما استعاد مركزه التعليمي اصبح طابع التقشف والخشونة في تعاليمه اكثر ظهوراً ووضوحاً . كان يبدو للعالم الخارجي تقيا ورعا ظاهر التصوف يتبع سبيل التائبين ويرتاض رياضتهم ويتسلك سبيل عباداتهم . كان يبدو لسامعيه العاديين صوفياً خلا نطقُه وكلامُه من اي دليل على زيغ العقيدة ولكنه كان في الباطن ، بين حلقة تلاميذه المقربين استاذاً للحقيقة التي لا تقبل المصانعة . كانوا يرون في كلامه معنى خفيا عميقاً لا يفهمه الا الصفوة المنتخبون . وهو اول من قدم للغرب الاستعمال الغامض الملتبس للكلمات الاعتيادية عمـداً وتقصداً . وسار على نهجه اغلب الكتاب التابعين لمذهبه فيما بعد . وبلغت طريقته اوجها من النجاح حتى انه عُدّ عند وفاته ٩٣١م ، انسانا ذا صفات نبوية وقداسة وتقشف اكثر مما عد معلماً لاثولوجيا شكوكية .

لايوجد أثر مكتوب (لابن مسرة) لكن مستشرقا اسبانيا باقعة، جمع مواد

لبناء هيكل تقريبي لمذهبه يحتوي على مقوماته (٤٣) الرئيسة ومنها يبدو ان (ابن مسرة) كان محاميا متحمساً عن الفلسفة المعزوة الى امبذوكل . كان المسلمون يرون في (امبذوكل) واحداً من الفلاسفة الاغريق التسعة الأول.وفي اسطورة ان (امبذوكل) كان تلميذاً على انبياء وحكماء (كداود) (وسليمان) (ولقمان) . وبذلك كسي ثوباً آخر من الثقة والعلم ، واكتسب تبعاً لهذا لوناً من المكانة بوصفه عَلَماً مفرداً في الاحاديث التي يرويها عنهم وان كان قد ولد في غير وقتهم .

ان الاختلاف الجوهري بين (المسرّية) وبين الشكل الشرقي (للافلاطونية الحديثة) يكمن في افتراض أن المادة الاولى للعنصر (أو الهيولى الاولى) هي أول شيء خلقه الله وهذا العنصر كان روحيا رمز اليه بعرش الله ، هذه الفكرة التي كان (ابن مسرة) أول من بثها في الغرب ، مارست نفوذاً عظيماً على مر العصور التي تلتها . فالفلاسفة اليهود المشاهير (كابن جبرول المالقي عاش حوالي ١٠٢٠ — ١٠٥٠ أو ١٠٧٠ م) و (يهوذا هاليفي الطليطلي)، (وموسى بن عزرا الغرناطي) . (ويوسف بن صديق القرطبي) (وصموئيل ابن طبون) و (شمطوب بن يوسف بن فلفيرا)، كلهم ثبتوا اوليات المبادىء شبه الامبذوكلية، وكانوا من الارتجال والفجاجة بحيث يحقّ لنا ان نؤكد انهم استمدوها من (ابن مسرة) .

ومع أن الفكر الفلسفي اليهودي في العصور الوسيطة قد سبق بحثه في كتاب آخر من هذه السلسلة (٤٤) فالعدل يقضي أن ننوه بِدَيْن العرب على اليهود هنا . وما على المرء الا أن يتذكر انه لم يكن يوجد ترجمة عبرانية (لارسطو) وان اليهود كان يكفيهم الترجمات التي قدمها لهم (الفارابي) و(ابن سينا)

---

٤٣) بروفسر م.آسين في «ابن مسرة ومدرسته *Abonmasarra y su escuela*» مدريد ١٩١٤ .

٤٤) تراث إسرائيل ص ١٨٩ وما بعدها — (المؤلف)

(وابن رشد) ليدركوا كم تأثرت اليهودية بالحضارة العربية . ان علماء العبرانية قد ينظرون احيانا نظرة تساؤل وشك الى الترجمات العربية (لارسطو) (الترجمات التي كانت توحي الاحترام لمن يفلح في ترجمتها من المستشرقين اكثر من مترجمها الاصلي العربي) . لقد قرّ رأيهم على الاستفادة من شروح وتعليقات الذين اتينا الى ذكرهم آنفاً .

تمتع المعتزلة بنفوذ عميق على مفكري اليهود ، والواقع أنه يستحيل احيانا أن نتعرف على كاتب . من نص ورد في كتاب موضوعه علم الكلام ، أكان كاتبه يهودياً أم محمدياً . وكما كان المتوقع ، فان نظرة الأشاعرة المتزمتة الى الله المنكرة بكل صراحة فعالية القوانين الطبيعية والعلاقة بين السبب والمسبب ، لم يكن لها من أثر على اليهودية أكثر من أثرها على المسيحية .

اهتمت الفلسفة اليهودية من وقت (سعديه بن يوسف الفيومي : ٩٤٢ — ٨٩٢ م) حتى (يوسف ألبو Joseph Albo : ١٣٨٠ — ١٤٤٤) بالمسائل والمناظرات التي ورثتها من العرب ولا حاجة بنا الى تنظيم قائمة بأسماء الرجال الذين تصدروا بصورة عامة ديوان الفلسفة في ذلك الزمان أو برزوا[٤٥] فيه وكان اعظمهم طرا بل ابعدهم صيتاً (موسى بن ميمون: ١١٣٥ — ١٢٠٤م) الذي استخدم القديس (توما الاكويني) نقده العلمي للمتكلمين العرب بلا حد ولا تعفف . اقتدى (ابن ميمون) على آثار (الفارابي) (وابن سينا) في العودة الى (ارسطو) لاستمداد المواد اللازمة للبرهنة على وجود الله وعلى وحدانيته وعدم تجسده .

ومن بين العلماء المسيحيين ، أصاب (ابن جبرول) شهرة رفيعة مدهشة بعد أن ترجم له (افنديث: ابن داود) (ودومنيك كونديسالفس) كتابه « ينبوع الحياة fons vitae » رأساً من العربية الى اللاتينية في النصف

٤٥) انظر ايضا « تراث اسرائيل » الص ١٨٢ — ٢٥٢ وخاصة ص ٤٣٧ . (المؤلف)

الاول من القرن الثاني عشر . وقد وقعت المدرسة الفرنشسكانية كلها تحت سحر كتاب « ينبوع الحياة » بينما اخضع الدومينكان (مقتفين خطى توما الاكويني) تعاليمه وموضوعاته الى نقد حاد متلف . و(كونديسالفي) نفسه كتب ثلاثة كتب في الوحدانية : الاول De Unitate اوضح فيه ان كل شيء الا الله يتألف من صورة وهيولى . والثـاني في موضوع صدور العـالم De Processione Mundi . والثالث في النفس De Anima . والأخيران نشرا نظريات الحلول بمفهوم المدرسة العربية ـ الاسبانية .وكان كتاب« ينبوع الحياة » بدرجة من الحواء من كل جدال حتى ان عدة كتاب مسيحيين ظنوا أن كاتبه عربي بينما ظن (كيوم دوفيرن)[٤٦] انه المسيحي الاوحد الذي كان له وقوف تام على الفلسفة العربية ، وهو الذي برهن على طول باع في تفسير مبدأ الكلمة (verbum Dei) ولم يكن (كيوم) على كل ، يشارك وجهة نظر (ابن جبرول) في ان الكائنات الروحية مؤلفة من مادة.فمن المعقول أن تذهب الى أن مدحه له ووصفه اياه باعلى الفلاسفة طراً إنما هو مبني على معرفة بسيطة بآثاره .

ويتبنى (اسكندر الهاليسي)[٤٧] كذلك ، وجهة نظر (ابن جبرول) عن المادة الاولى . ويتكلم عن الملائكة باعتبارهم ذوي صورة وهيولى وعليه فهو مدين لهذا اليهودي الاسباني بفكرة ان كل علاقة فعّالة وانفعالية انما تشير الى الصورة والهيولات بالتسلسل . ولقد سمى (ابن جبرول) كتابه « ينبوع الحياة » لانه يدعي ان الكتاب يحوي على معارف عالية بخصوص المبدأ

---

٤٦) *Guillaum d'Auvergne* : ت ١٢٤٨ ، اسقف باريس في السنة ١٢٢٨ وأحد رواد الفلسفة الكبار كتب كتاباً مشابهاً « لمجموع » الكسندر الهاليسي فيه تحبيذ لمذهب ارسطو . درس لغة العرب وساعد في نشرها . (المعرب)

٤٧) *Alexander of Hales* : ١١٧٥ — ١٢٤٥ مفكر انكليزي تلقى الفنون فاللاهوت بباريس ثم علمها بجامعتها سنين طويلة ثم انضم الى رهبنة الفرنشسكان وشغل الكرسي اللاهوتي المخصص لهذه الرهبنة بجامعة باريس . (المعرب)

الذي يكمن خلف كل ظاهرة ، وهي معرفة كانت مستّرة عن الجاهل والاحمق ومتكشفة للفيلسوف الذي له وقوف على الأسرار الالهية . كان الكون قد فسر على هذا النمط لا بدراسة طبيعة الاشياء بل بمعرفة المبدأ الذي منحها الوجود في هذا العالم ، ان الحكمة المستوحاة كانت معروفة لـ (بيكن) الذي يتكلم عن الفلسفة بأنها « جاءت الى الوجود بتأثير الوحي الالهي » .

ان ابتعاث الدراسات الفلسفية المشائية (الارسطية) قوّتْ معارضة كثيرين من علماء النصرانية لعقائد الاسبانية ــ العربية وأجبر من اعتنقها على أن يدأبوا في اكسائها خللا من آراء القسس . ولهذا تكلف القديس (توما الاكويني) عناء توضيح سوء فهم للقديس (اغسطين) (٤٨) فيبين أنه لم يلصق صراحة صفة الهيولى بالكائنات الروحية . وكان ثم احتمال وجود استثناء واحد أو استثنائين في شرحه نظريات (ابن جبرول) ذلك الشرح الذي استهدف دائماً تنفيد تلكم النظريات . وكتابه الجواهر المتفارقة du substontiis separatis هو مثل بارز وبرهان ساطع . يقول فيه : «من المستحيل البرهنة على أن الكائنات الروحية مكونة من هيولى». ويتقدم بحجج لابطال المبدأ القائل بصدور العالم ، وإعمال تأثير الله المباشر الخلاق .

وثم كاتب آخر كان لثمار قريحته الخصبة ، تأثيرُ عظيم في الغرب الا وهو (الغزالي :أبو حامد بن محمد الطوسي ١٠٥٨ــ١١٠٩) ويلقب بحجة الاسلام. قضى حياته الكثيرة التقلب في وسط الحركات الفكرية والدينية الخطيرة التي كانت منتشرة في ايامه . وكان اولا فيلسوفاً ثم صار عالما ، ثم محدّثاً ، ثم شاكاً ، ثم متصوفاً . وهو لا شك رجل عظيم الايمان ذو نزعة اخلاقية متينة يكاد يكون احد القلائل بين أهل ملته الذين وقفوا انفسهم دوما على ايقاظ الفضيلة

---

٤٨) *St. Augustine* : ٣٥٤ – ٤٣٠ ولد في الجزائر ، وهو من فلاسفة الكنيسة العظام والمدافعين عن الكنيسة ضد الهرطقات عرف بكتب دينية فلسفية كالاعترافات ، ومدينة الله (المعرب)

نفوس اخوانه . لقد جعل للاسلام مكانة يمكن مقايستها الى حد ما بالمكانة التي جعلها للمسيحية (توما الاكويني) . ان المرء لا يتبين حين يقرأ رسائله الثيولوجية بان كاتبها مسلم العقيدة الا بعد جهد . حتى تصل به القراءة الى مبحثه في عقيدة الثالوث المقدس ، وفي سر التجسد .

تفرغ الغزالي في شرخ شبابه الى دراسة الاثولوجيا والفقه ليكونا له مهنة ومستقبلا ، وقبل أن يبلغ العشرين بدأ يحاكم القواعد الدينية التي كانت آنذاك من الامور المسلم بها التي لا يتطرق اليها الشك . وأخذ يبحث بنفسه في مسائل الاثولوجيا ، واختير مساعد استاذ في (نيسابور).ومن هنالك انتقل الى المدرسة النظامية ببغداد حيث ثبت مستقبله ونبه ذكره كاختصاصي في امور الشريعة . وبعد عدة سنوات قضاها في صراع بين ايمانه ، وعقله ، عانى انهياراً عصبياً هائلاً فترك العاصمة طلباً لراحة البال واستقرار الفكر . وبعد أن استعاد قوة التفكير المنظم ، شرع يدرس من جديد الطرق الاربعة التي زعم انها توصل الى الحقيقة وهي :

١ – طرق علم الكلام لمن تقدمه من اللاهوتيين .

٢ – التعليميين الذين كانوا يعتقدون بوجود معلم معصوم من الزلل .

٣ – الفلاسفة الارسطيين .

٤ – الصوفيين الذين يرون أن الله ممكن ادراكه صوفياً بالوصول الى حالة الوَجْد .

ولقد درس هذه المذاهب درس تمحيص وخرج منها اخيراً وهو صوفي. وقصة الحج الروحاني قصته العجيبة المدهشة تستأهل الشرح بتفصيل ودقة . واهميتها لنا تتجلى في أن (الغزالي) انصرف الى معاودة درس عدة مذاهب من الفلسفة والاثولوجيا ، واودع النتائج التي توصل اليها في كتب ترجمت الى اللاتينية . وكتبه في المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة اصبحت معروفة عن

طريق مترجمي طليطلة في القرن الثاني عشر مع أن تأثيره فيما يخص موضوع ما وراء الطبيعة لم يكن يداني تأثير (ابن جبرول) الذي كان يصبُّ في المجرى الرئيس للفكر الاسباني – العربي لم يكد يتركز جيداً بين اللاتين حتى ابعده تماماً (ابن رشد) والقديس (توما الاكويني) الى مجرى فرعي صغير.

وعلينا هنا أن نذكر اسبانيين اثنين هما: (ريمند لل) و (ريمند مارتن). ان اللغط الذي دار حول اصل فلسفة (ريمند لل)، يجلو باتقان لا مزيد عليه تلك النقطة التي تقدم ذكرها في أول الفصل. يدعي المستشرقون الاسبان انهم وجدوا في كتاب (لُل) أمثلة عديدة تفوق الحصر ذات مصادر عربية، بينما يؤكد علماء فرنسيون ان اصل مذهبه هو كامن في الفلسفة الاغسطينية والتعاليم الكلاسية الكنسية. وحيث تحتدم المناقشة تضيع الحقيقة ولا يمكن التوصل الى البديهيات منها. لكن ربما يتفق الكثير على أن الحقائق تبرر النتيجة العامة المتوخاة في مبحثنا هذا، وهي أن تراثاً كلاسيا ضاع أثره واختفى في طيات النسيان في اوربا المسيحية ليعود تحت رعاية الاسلام وبسبب حماسة علمية تتبعية للكتابات العربية عن (أرسطو) وآباء الكنيسة. لم يكن ثم ضرورة للكتابة عن تقبيح الاستعراب reproche d'arabisme عندما عمل الباحثون المسيحيون على اعانة اولئك الذين نقلوا جميع علوم الاقدمين بصورة عامة. ولم يكن المسيحيون الذين عاشوا (الريسانس) العربي يشعرون بالخجل حين يستمدون العلم من العرب ولا كان العرب، (والوجدان يجبرنا على الاعتراف بذلك) بالذين اظهروا استعلاء اكثر مما يستأهلون في ميدان تفوقهم الثقافي الذي لا يمكن نكرانه. وكان (ابن طلموس الشقري : ت ١٢٢٣م) (وبذا يكون معاصراً لريمند لُل) يكتب بروح تجردت من المكابرة والغرور. ولقد سبق علماء الاسلام اسلافهم الاولين في علوم الهندسة والحساب والموسيقى ومع أن الاحتمال الكبير يحملنا على القول أنّ رجال اليوم حازوا معرفة اكثر من

معرفة الاقدمين فمن العدل ان نذكر ببعض الاحتمال بان الكثير جداً من آثار الاقدمين قد فقد . والبحوث الجديدة تدعم هذا الرأي [٤٩] الذي اتى به (بن طلموس) وشرحه بأمانة العالم الذي يميل إلى تعظيم اعمال سابقة لا الحط من شأنها . وادعاؤه بان المفكرين المسلمين قد انجزوا الكثير في ميدان فلسفة ما وراء الطبيعة بقدر ما انجزوا في العلوم الوضعية . لا يستند الى اساس قوي فلقد رأيتَ ما جرى على الارسطية عندما كُسيتْ ثيابها العربية .

ان عدم وجود آراء فلسفية ذات شكلٍ يتميز بالطابع العربي. يعقد أمر تحرينا عن مصدر مباشر . ولكن أي شخص كان يعتبر (لُل) مؤسسا لمعهد الدراسات الشرقية وانه اتقن العربية تكلماً وكتابة وكان اعظم هدف في حياته التبشير بالنصرانية بين العرب عن طريق صبها في قالب عقلي ولأنه ممن استشهد اثناء تبشيره بين عرب تونس ، ربما يشعر بأن استبعاد تأثير مباشر عربي من حياته ، انما هو تضييق اعتباطي لمدى اتجاهاته الجامحة.لقد عاش في عصرٍ : (١٢٣٥–١٣١٥)، كان الغرب فيه يكر راجعاً الى المصدر الحقيقي لفلسفته، ولا يمكن القطع بمدى اعتماده على الفلسفة الاسلامية الا بعد دراسة دقيقة غير موسومة بتمهيدات قطعية الأحكام . ومما لا شك فيه انه استمد الكثير جداً من العربّ في الجزء الخاص بالآهياته أو بالاحرى عباداته التي تفصح هي عن ذات نفسها . وهو يكتب في كتابه « Blanquerna » بكل ارتيــاح عن المرابط marabout أو طريقة الدراويش في تحقيق احوال العبادة والانجذاب بترديدٍ ايقاعيّ لكلمات معينة . ويبدو لنا اكثر طبيعية وانسجاماً افتراضنا بان المشابهات بين اللغات والعادات وطرق العيش التي تبناها (لُل) وبين تلك العادات التي كانت سائدة في العالم الاسلامي انما تعود الى دقة ملاحظته واهتمامــه بالحياة الدينية لمعاصريه المسلمين اكثر مما يعود فضلها الى ظروف وصدف امثال النساك النصارى الموغلين بعداً في أوائل عصور النصرانية .

٤٩) انظر الفصول ١٠ و ١١ و ١٢ . (المؤلف)

انشيء أول معهد للدراسات الانجيلية الشرقية في اوربا بمدينة طُليطُلة العام ١٢٥١ من جانب (اخوية الواعظين) وكانت اللغة العربية والعبرانية التوارتية من منهج الدرس لغرض تخريج رجال قديرين على النهوض باعباء المهـام التبشيرية بين اليهود والمسلمين. واعظم عالم انجبه هذا المعهد هو (مارتن) معاصر القديس (توما الاكويني). فلقد كانت معرفته بالكتاب العرب لا تسمو اليها معرفة اخرى في اوربا حتى العصر الحديث. لم يكن مطلعاً على القرآن ومجاميع الاحاديث النبوية الاسلامية وحدها بل تعداها الى الاستشهاد والاقتباس من مشاهير الاثولوجيين والفلاسفة المسلمين ابتداءً بـ (الفارابي) حتى (ابن رشد) مصحوبة بملحوظات انتقادية دقيقة في موضوع الاختلاف بينهم. ولكتابي « الرد على من ليسوا مسيحيين Summa contra Gentiles » والدفاع عن الايمان ضد الموريسكيين واليهود Pugio Fidei Adversus Mauros et Judaeos اصل مشترك في كونهما أُلِّفا بامر رئيس اخوية الواعظين. كان (ريمند مارتن) هو الذي تحسس قيمة كتاب (الغزالي) « تهافت الفلاسفة » ذلك الكتاب الذي يعتبر عملاً جدلياً ألف ضد فلاسفة الاسلام ومفكريه. واستمد (ريمند) الكثير منه واودعه كتابه « الدفاع ... » المذكور. لذا فان مناقشات (الغزالي) المتفقة مـع فكرة الخلق من العـدم Creato ex nihilo وبراهينه المثبتة ان معرفة الله تشمل التفاصيل، وان ثم نشوراً بعد الموت، قد تبناها المسيحيون كذلك وضمنوها كثيراً من الكنانيش. ويترجم (ريمند) عنوان كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » الذي هاجمهم فيه، بـ Ruina seu praecipituim philosophorum. وقد استهوى اسلوب (الغزالي) العقلي والديني مفكري المسيحيين، ولقي استحساناً عظيماً من اللحظة التي تيسرت لهم كتبه، وما برحوا يشبعونها درساً دقيقاً. كتاب « الدفاع » لا نظير لبساطته في انتقالاته بين تراث الشرق. فكان مؤلفه يقتبس نصوصاً عبرية من العهد القديم

(التلمود) ومن (ابن ميمون) باللغة نفسها بالاسلوب الذي ينحوه المفكر العصري الذي يكتب لحلقة من القراء المثقفين . وكان يذكر دوماً عنوان الكتاب الذي يرجع اليه أو يقتبس نصوصاً منه فيما يكتب باللاتينية ويا ما أكثر مااقتبس من (الغزالي) و(الرازي) (وابن رشد) !

من آثار الغزالي رسالة « الاقتصاد » . وبينها وبين كتاب « الخلاصة » (لتوما الاكويني) اوجه شبه عدة في مناقشاته ونتائجه . وتلك ظاهرة يصعب أن يوجد لها أكثر من تفسير واحد . إن لكتابيْ « الرد » .. و« الدفاع » اصلاً واحداً من حيث انهما كتبا بناء على طلب (ريمند دي بنافور) [٥٠] رئيس رهبانية الدومنيكان.وتشابه بعض فصول الكتابين جلي واضح إذ نجد ثم بعض المسائل ذات الاهمية وافكار الضرورة والاحتمال ، كما انها تثبت وجود الله ووحدانته المتجلية في كماله ، وكامكان التجلي الالهي والمعرفة الالهية ، والبساطة الالهية ، وكلام الله verbum mentis ، واسماء الله ، والمعجزات بوصفها برهاناً على حقيقة احاديث الرسل وكعقيدة البعث من العالم الآخر .

كان القديس (توما) كما رأيت، يشير أحياناً الى آراء مختلف الاثولوجيين المسلمين ولهذا فانه كتب في الجزء الثالث (صحيفة ٩٧) من كتابه « الرد » يقول : « اولا هناك خطأ الذين يقولون بأن كل الاشياء هي نتيجة الارادة الالهية البسيطة من غير العقل. وهذا هو غلط الاثولوجيين المسلمين Loquentuim في مجال شريعة العرب saracen [٥١] (كما يقول الرابي موسى

---

٥٠) *St. Raymund de Pinnaforte* (١١٧٥–١٢٧٥) راهب دومينكاني من برشلونة يعزى اليه وضع قانون الكنيسة الذي ظل معمولا به من قبل الكنيسة الرومانية حتى ١٩١٧ . (المعرب)

٥١) اختلف الكتاب في أصل كلمة *saracen* التي كانت أوربا في القرون الوسطى تطلقها على العرب . والثابت أن الاغريق كانوا يطلقونها على قبائل العرب الرحالة في بادية الشام *Sarakenos* كما ورد في كتبهم ، ولهذا ظن أنها أتت من كلمة (السرحيون). قال ابن بطوطة في كلامه عن الروم : « وسمعتهم يقولون (سراكنو) ومعناه المسلمون » . (المعرب)

ut Rabbi Moyses dicit) الذين يرون أن السبب الوحيد في كـــون النار تحمى ولا تبرد هو ارادة الله . ثانياً اننا نفند قول أولئك الذين ظلوا يعتقدون بأن نظام العلل يتسلل مع العناية الالهية بطريق الضرورة » .

والواضح من مقتبسات (توما) عن (موسى ابن ميمون) من كتابه (مرشد الحيارى) ان مصدر معلوماته عن الاشاعرة والمعتزلة ليس عربيا بشكل ما ، لكن نرجح ــ لاسباب بيناها آنفاً ــ أن يكون (ابن ميمون) مصدر المعرفة الوحيدة . كان (الغزالي) يقصر من الناحية العقلية عن اللاهوتي الانجيلي . على ان اوجه شبه كثيرة لوحظت بينهما . فميولهما واغراضهما ومصالحهما كانت واحدة بجوهرها : كلاهما عمل على وضع وجهة الخلاف قبل أن ينطق بحكم ، وكلاهما اجتهد في اصدار (خلاصات) لتكون بمثابة وجهة نظرة معقولة لمعتقده ، وكلاهما وجد السعادة في الادراك الصوفي لله تعالى الذي اعترفا له بانه جعل مجاهداتهما الاولى تبدو لا شيء .

وبمرورنا (بابن ماجه) (وابن طفيل) مرور الكرام ، وجب علينا أن ننتهي بذكر (ابن رشد) اعظم معلق على الفلسفة che il gran comento feo وهو (ابو الوليد بن رشد ٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ ـ ١١٩٨م) الذي يدعيه الفكر الاوربي وقارة اوربا لهما أكثر ممـا تصح نسبته الى الشرق . بقي تأثيره يسود ايطاليا حتى القرن السادس عشر وتسبب في اثارة الجدال الفلسفي الاشهر بين (اجلليني) (٥٢) (وبمبوناجي) (٥٣) . ظلت فلسفة (ابن رشد) عاملا حيا في الفكر الاوربي حتى ميلاد العلم التجريبي الحديث . وقد حفظ اللسان

---

٥٢) *Achillini* ١٤٦٣ ـ ١٥١٢ » طبيب وفيلسوف ايطالي ولد في بولونا ، كان احـد الاوائل الذين شرحوا الجسم البشري . وهو أيضا من المدرسة المشائية . (المعرب)

٥٣) *Pomponace* ١٤٦٢ ـ ١٥٢٥ أحد الفلاسفة الايطاليين . من اتباع مدرسة أرسطو (المشائية) والمتشيعين لا بن رشد . (المعرب)

اللاتيني أكثر من تأليف واحد (لابن رشد) فقدت اصوله العربية وكان لفلسفته في الغرب خلال فترة من الزمن أن تفخر باجتذابها اهتمام اعظم مفكري العصر . ولكنه لم يفز في الاسلام بمرتبة السَنَد أو المرجع .

انحدر (بن رشد) من اسرة قضاء قرطبية . كان هو وجدّه وابوه قضاة لمدينة قرطبة . تفرغ الى الكتابة في الفلسفة والتعليقات خلال أوقات فراغه المختلسة من ساعات اعماله القضائية . وكان في فترة من الزمن ذا حظوة عظيمة لدى البلاط المراكشي ولكن معارضة الفقهاء المستمرة خفضت مكانته فاتُّهم بالزندقة وحتى بالتهود فطرد من قرطبة وان كان قد عاد الى مكانته قبل وفاته . ثم انه استدعي الى مراكش حيث مات في العام ١١٩٨ ولا يزال قبره ظاهراً .

ظل (ابن رشد) عدة قرون ممثلا للفكرة الناطقة بصدق الفلسفة التي تكشف عن زيف الدين . والمسؤول الاول عن ذلك هو (سيجر البرابنتي Siger of Brabent) الذي قال بتناقض العقيدة المسيحية مستنداً الى قوة حجة (ارسطو) في مجال المقابلة ومعزيا غموض فلسفة هذا الفيلسوف الى تعليقات (ابن رشد). يرى (سيجر) ان العقل والايمان ضدان لا يجتمعان . ونظراً لافتقارنا الى دراسة دقيقة لما كتبه (ابن رشد) وعلمه فعلا . فلا مفر للكنيسة الا ان تشجب آراء (سيجر) وتشجب معه المصدر الذي زعم انه استمد منه آراءه . يعتبر (ابن رشد) بطبيعة الحال موجد الفلسفة التي عرفت باسمه . مثلما كان يعتبر (نسطورس) الى زمن جد متأخر السبب في كل مثلبة رمي بها المذهب الذي اوجده . ان رسالــة اللاهوتي الانجيــلي (في وحــدة العقل ضــد الرواشد du unitate intellectus contra averroistas) والتي فيها عارض المذهب القائل بأن وحدة العقل وهي الضرورة من الناحية العقلية واجبة النبذ من ناحية الايمان، كانت في ذاتها نفسها تكفي لتظهر (ابن رشد) فيلسوفاً زائفاً . والخطاب

الشهير (لإستيبان) اسقف باريس الذي كان مقدمة لـ ٢١٩ مسألة رشدية حكم بكفرها . ختمت على (ابن رشد) بانه ابو الفكر الحر والالحاد [٥٤] . ومما لا مراء فيه أن تعاليم (ابن رشد) القائلة بأن النفس هي واحدة عند كل الناس وان اجزاءها متماسكة لا يفرق بعضها عن بعض الا الاجساد التي تتقمصها — هذه التعاليم لهي كفريات في عرف المسيحيين والمسلمين على حد سواء . وتجد في كتاب (ريمند مارتن) المسمى «الدفاع» مناقشة واضحة للمسألة ، صرح في آخرها ان هذه التعاليم ليست الا خلط مجنون [٥٥] .

والآن — وبعد أن يتيسر تمحيص جميع الآثار المعزوة الى (ابن رشد) ويفسح له المجال باظهار نفسه ، سيتضح لنا انه غير مسؤول كلية عن الحالة العقلية التي تبناها من يسمون انفسهم بالرواشد في البلاد المسيحية . بالعكس ، فان (ابن رشد) والقديس (توما) يقفان جنبا الى جنب مدافعين عن مثل واحدة الا وهي انسجام العقيدة مع العقل بل يتمادى اللاهوتي الملائكي [٥٦] الى الاستفادة فعلا من اكثر المسائل التي سبق أن برهنها اللاهوتي المسلم . ولقد تكلف احدهم عناء الرجوع الى كتاب (ابن رشد) «كتاب الفلسفة» وعلى الاخص «فصل المقالة في موافقة الحكمة والشريعة» [٥٧]

---

٥٤) ومع ذلك ، علينا ان نضع حدا فاصلا بين ابن رشد كفيلسوف وابن رشد كشارح لارسطو . ان جامعة باريس نفسها التي ادانت تعاليم ابن رشد سطلبت من متخرجيها بعد ادانتها له بقرن ان يقسموا الايمان المغلظة على ان يعلموا الاشياءالتيتتفقمع ارسطو كما شرحها ابن رشد *quad textum Aristotelis et sui commentatoris ... firmiter et tanquam authenticum observabit.* (المعرب) انظر راشدال — الجامعات م ١ ص ٣٦٨ . (المؤلف)

٥٥) باريس ١٦٥١ ، ص ١٨٢ . (المؤلف)

٥٦) هو اللقب الذي عرف به القديس توما الاكويني. ويعرف أيضا بالمعلم الملائكي (المعرب)

٥٧) طبعت ترجمة هذا الكتاب باللغة الفرنسية بقلم : ل . كوثيه *L. Gauthier* وعنوان *Accord de la Religion et de la Philosophie . traité d'Ibn Rochd. Alger, 1905* وفي الاسبانية مع آراء مشابهة ومقدمة تحليلية قيمة جدا نقدية وتاريخية بقلم م . آسين . *Homenaje a D. Francisco Codera* مدريد ١٩٠٤ الص ٢٧١ وما بعدها (المؤلف)

وأجزائه المتسقة في رده المتزن على حملة (الغزالي) على الفلاسفة (تهافت الفلاسفة) فانه سيتدرج منذ البدء حتى يجد (ابن رشد) عدواً قوي المراس للفلسفة العقلية المعروفة في الغرب (بفلسفة ابن رشد) . انه سيجد هناك بغيته المنشودة تماماً .

هناك تشابه في موقف (ابن رشد) (وتوما الاكويني) . ان دل فعلى أكثر من التقارب العقلي وهو النية في اعطاء العقل مكانته الحرّيّة به ، والانتفاع بفلسفة الاقدمين على اساس اخضاع نتائجها الى النقد والتمحيص الذي تتطلبه ذهنية الاحقاب والقرون المتناجحة . وتبرير الرأي القاضي بوضع طريق وسط بين التصوف الارتيابي والمذهب العقلي المطلق تماماً من إسار الاعتقاد بوجود ديانة منزلة آلهية . تلكم هي النوازع والاهداف عند كل من اللاهوتيين المسلمين والمسيحيين . والمعارضة التي قوبلا بها انما انبعثت من مصدر واحد وهو الفريق الذي يأبى تطبيق مباديء الفلسفةالرواقية علىاللاهوت.انفصول المعلّمالملائكي الشهيرة التي شرح بها مدى نفوذ العقل والايمان بما فيه تأكيدها على عجز العقل عن تكشف الاسرار الالهية التي يتم ادراكها بالوحي . لها ما يقابلها في الكتاب القرطبي « الدفـاع عن نفسه Apologia pro vita sua » وفي عرف الاثنين ، ان التصادم بين للفلسفة وبين الحقيقة المنزلة كما نُشرت في التوراة والقرآن لا يمكن نكرانه ، ففيحالة ما لو وجد اختلاف ظاهر بين الوحي وبين الحقيقة الفلسفية:فليس معنى ذلك الا ان القاريء اساء التفسير . والمعنى الواضح الحرفي للنص ليس هو المعنى الحقيقي دائماً وخاصة عندما كانت الهيئة الانسانية تستخدم لبيان الصورة الالهية .

ملك القديس (توما) القدرة في الاستظهار على كل النصوص التي تبدو متعارضة مع نتائجه دائماً . لانه كان يستطيع الرجوع الى التفسير الاصلي الذي لا يقبل تأويلا ! كان الكتاب المقدس هو المرجع الاخير في تقرير صحة

الفكرة الفلانية أو الاعتقاد الفلاني ولكن الكنيسة وحدها صاحبة الحق في أن تقرر كيفية تفسير نص الكتاب المقدس . ومن الواضح ان (ابن رشد) لم يستطع المضي الى مسافة أبعد من هذا لكنه سار ما وسعه السير . فوضع عدداً من القواعد ليحكم القضايا حيث التأويل المجازي ضروري وحيث يجب أن يهمل المعنى الواضح للنص او يترك للجاهلين أو غير المثقفين الذين لا يملكون من الذكاء ما يكفي لتفهم الصعوبة الفلسفية المودعة في المعنى الحرفي.اولئك الذين قد ينحطم ايمانهم انحطاماً لو أخبروا بأن النصوص القرآنية هي ليست حقيقية بمعناها الحرفي . وهو ينكر في الرد على منتقديه بأن مبدأ الإجماع (وهو العقيدة الاسلامية التي هي الأقرب إلى « ما في كل مكان ، وزمان ، وما عند الكل quod ubique, quod semper quod ab omnibus) كان ثابتا في وقت من الاوقات . فاذا أعترض بأن ثم نصوصاً معينة يأخذها المسلمون بمعناها الحرفي بينما هم مجمعون على تفسير النصوص الاخرى تفسيراً مجازياً وعليه لا يمكن أن يكون صحيحاً تطبيق هذه القاعدة على النص الآخر والعكس بالعكس ، أجاب (ابن رشد) على ذلك بأنه اذا ما حصل الاجماع ، فليس جائزاً أن نفعل كذلك . ولكن عندما يكون هذا الاجماع تخمينياً فهو جائز . وفي رأيه أن اللاهوتيين لم يكونوا في عصر واحد مجمعين على تفسير اي مسألة — الا في حدود جد ضيقة .

ان الرواشد المسيحيين لم يكن لديهم حرية استاذهم في الدراسات الرواقية ، وكان عليهم أن يدفعوا بتفاسير لآرائه لا مبرر لها . قال (ابن رشد) بأن علم تفسير القرآن لم يجعل للجهلة وان الاحرى بهم أن يتركوا وآراءهم الفجة في الوقت الذي كان الفيلسوف يفسر نصوص الآيات على ضوء العقل . ومن المسلم به أن سيكون ثم اختلاف آنذاك بين كلمات القرآن وبين عقيدة المثقفين ولكن اختلافاً كهذا لا يمكن أن يجيز تلك النظرية الجريئة القائلة بأن الديانة

تتطلب الاعتقاد في فرضيات ينكر العقل صحتها . ان مترجمات (ابن رشد) اللاتينية الحالية من التعليق والنقد تساهم في تحمل مسؤولية جعل هذا العربي موجد نظرية الحقيقة المزدوجة . ولم يفهم المترجمون دائماً المدلول اللغوي الفني للكلمات التي كانت تستخدم بطريق (المجاز والمثال) فتؤخذ على اساس التخريف والزيف . وكان تمسك (ابن رشد) بالدين كاملا في تأكيده بشرعية التفسير المجازي مهما فكر اخوانه بالدين في النصوص التي اختارها لاجراء تجربته عليها . انه لم يكن غير مطبق مبدأ كان موجوداً من أول ظهور المسيحية والاسلام [٥٨] .

ان الاتفاق بين لاهوت القديس (توما) و(ابن رشد) كثير لا يمكن حصر وجوهه ، وليس ما يفوقه أهمية ، النظرية القائلة بان علم الله يشمل الجزئيات وجميع النتائج والفرضيات المقدمة لدعمها . ان الفرضية المشهورة للمعلم الملائكي ومؤداها بان(علم الله) هو علة الاشياء، ليست الا نظرية(ابن رشد) نفسها « العلم القديم : هو سبب للموجود »[٥٩] . هذا وقد انكر الرواقيون المسلمون بأن علم الله يشمل الجزئيات متعللين بانه اذا احدث تغييراً في المعلوم فهذا التغيير يستتبع حتما تغييراً في العالم . رد (العزالي) على هذا بأنه اذا كان الله لا يستطيع أن يرى ويسمع كل ما يحدث في الحياة الدنيا فانه « وهو خالق السمع والبصر — يكون أقل شأناً ، سبحانه ، من سائر مخلوقاته » .

والتشابه بين (ابن رشد) والقديس (توما) كثير بحيث يستأهل التعقيب والبحث عن شيء ينفي كون هذا التشابه هو محض اتفاق صدفي . ان الرغبة

---

٥٨) قارن : انجيل(متى)الاصحاح السابع الآية ٦ ،والقرآن الكريم سورة٣ الآية ٥ ،بابن رشد « فصل المقال » ص ٨ ، « الخلاصة اللاهوتية » ص ١ المسألة الاولى وما بعدها . (المؤلف)

٥٩) انظر « ضميمة المسألة التي ذكرها ابو الوليد في فصل المقال » طبعه آسين ، (تأليف واقتباس) هذه الرسالة ترجمها (ريمند مارتن) وضمنها كتابه (الدفاع) ج ١ فصل ٢٥ (المؤلف)

المشتركة للتوفيق بين الفلسفة واللاهوت أمر لم يولياه اهتماماً عظيماً كلاهما. ولكن عندما تتلمس الخطة سبيلا مستقيمة واحدة فمن الطبيعي ان نستنتج بان (ابن رشد) قد خلف شيئاً اكثر من شروح (ارسطو) لعلماء المسيحيين. اننا لنجد لدى المؤلفين كليهما مقتبسات من القرآن الكريم والكتاب المقدس بعد البراهين الفلسفية على العقيدة وكلاهما يبتدي بعرض حجج تنطوي على الشك أو التناقض الظاهر. كما اننا نجد البرهان نفسه على وجود الله من الحركة، وعلى العناية الالهية للعالم وفرضية كليهما ان وحدة الله هي من وحدة العالم وهما يتفقان في فرضهما بأن علينا استخدام طريقة التنزيه Via remotiomis لاجل التوصل الى ادراك الله. وكلاهما استخدما طريقة القياس والتشبيه Via analogiae

هذه الاشباه والنظائر يمكن أن نورد منها ما نشاء، والكثير منها متوفر بذات نفسه عند كتاب الاسلام في الشرق والغرب. ولكن ما اوردناه آنفاً فيه الكفاية لايضاح الطريق التي جرت فيها الافكار الفلسفية واللاهوتية خلال رحلتها الشرقية. فمن السنة ١٢١٧ فصاعداً، أصبحت شروح (ابن رشد) في متناول يد المدارس الغربية بفضل (ميخائيل سكوت) في طليطلة وانك لواجدٌ كثيراً من آراء (ابن رشد) مجتمعة في كتاب (ابن ميمون) العظيم الذي كان يستشهد به القديس (توما الاكويني) احيانا. فينوه مثلاً في كتابه (مسائل جدليـــة Quaestiones Disputatae) باقوال (ابن رشد) في موضوع المناقشة الخاصة بطبيعة معرفة الله.

من المناسب أن نختم هذا الفصل (بتوما الاكويني) لانه واضع فكرة (التأثير) في قالبها الاصيل الذي استمده من علماء الاسلام بدون شك. لقد اقتفينا وجود التأثير العربي في كتاباته ولكن قد لا يصح قولنا انه كان يعتمد على الكتاب العرب. فهو لا يمكن أن يكون خادماً لاية مدرسة أو لاي قرن

من القرون [٦٠] . وتعوده اطراح عقائد آباء الكنيسة الغابرة السائدة عصره انما هو تذكرة قيمة جداً بأن الغرب كان يريد أن يسترجع من العرب تراثه الضائع . وقولنا هذا ليس فيه ارتخاص أو تقليل من قيمة ما انجزه العرب ، فانهم ابقوا نور العلم دائم الاتقاد. ومهما كان فضلهم قليلا في تقدم الافكار الفلسفية الخاصة ، فان خدمتهم للاثولوجيا كانت ذات قيمة لا تقدر [٦١] . قد تكون جد واثقين بأن اولئك الذين يتهمون العلماء المسلمين بافتقارهم الى الابداع وضعف المستوى التفكيري ، لم يقرأوا (ابن رشد) ، أو يلقوا نظرة على آثار (الغزالي) ، لكنهم تبنوا أحكام غيرهم بدون تمحيص . ووجود افكار ذات اصل اسلامي في قلعة المسيحية الغربية واعني بها كتاب (الخلاصة) (لتوما الاكويني) — يكفي لتفنيد الاتهام القائل بفقر العرب الابداعي وضحولتهم العقلية . وعلينا أن نكتب تاريخاً لحضارة القرون الوسطى جديداً وأن نثير شتى البحوث الجدلية بشكل واسع ان شئنا انصاف الاثر العربي .

تصب سيول الثقافة الوطنية في المحيط الواسع للفكر البشري ، فما أن تصل البحر حتى يصعب — ان لم يستحل — تفريق الماء العذب عن الماء الأجاج ، ولكلٍ أن يعتمد على ذوقه الخاص . وفي خلال القرون الاربعة لسيادة الاسلام ،

---

٦٠) « انه لم يشتط في الرجوع الى مصادره ليجمع منها خلاصة واحدة ، بل كان يفكر بكل نقطة كما تبدو ويخرج — مع العقبات التي أعاقت التفكير الحر ومنعته من الانطلاق في ميدان البحث بسبب الاحترام الدائم لمختلف المصادر الضرورية — اثراً لا قرين له تجلى فيه النقد الرزين والنظر الحديد في الميزات العامة والمطابقة بين الآراء المقبولة او المرفوضة » كليمنت سي . جي . ويب . في كتابه « تاريخ الفلسفة » طبعة لندن ١٩١٥ ص ١٢٠ . (المؤلف)

٦١) ان نظرية الجوهر الفرد المسلمة القائلة بالخلق المستمر والزمن الذري ، لهي على جانب عظيم من الاهمية في أيامنا هذه. انظر ابن ميمون « مرشد الحيارى » ترجمه م.(فريدلاندر)للانكليزية *M. Friedlander* لندن ١٩٢٥ صحيفة — ١٢ وما بعدها . وانظر ؛ د. ب. مكدونالد في مجلة (ايزيس) المجلد التاسع عدد ٢ ، ١٩٢٧ صحيفة ٣٢٦ وما بعدها . (المؤلف)

وجدت روح البحث الديني والفلسفي في كل مراكز العلم. وان لون الطابع الذي تميز به العقل الشرقي وسحره، ما زال باقياً متسكعاً في كتابات ذلك العصر الذي كان كل تاجر فيه شاعراً ، وليس كل شاعر تاجراً.ان السفر والمطالعة، والحب والحرب ، والموسيقى والغناء ، كلها من (فضل ربي) . وقد تكون الحياة قصيرة وخاصة إذا ازداد دنو صاحبها من العرش أو البلاط ، لكنها حلوة طيبة . ماذا يهم في عصر كهذا ، لو وجدت بعض الشكوك الدينية ؟ ان الريب والشك يستطيعان أن ينتجعا لهما مقيلا في الحلول الصوفي الذي يجد الله فيه أو يجد الله بدونه . ان الابوكالبتيين (٦٢) والجوهريين (٦٣) ليستطيعوا أن يتمتعوا بالانجذاب الروحي او ان يمارسوا التقشف . وهذه الطرق شقت لها طرقاً الى اوروبا والهبت حماسة الالبيجيين والكاثاريين (٦٤) والمسيانيين Messianists (٦٥) (مهديهم) المنتظر وللسني المسلم« فرحه الدائم،وسعادته المقيمة » في جنة حفلت بالحوريات ، فيجلس التلاميذ المتزمتون (كابن حزم القرطبي) ويؤلفون أول كتاب جامع حاو لتاريخ الاديان Religioneschichte وأول دراسة نقدية عالية للعهدين القديم والجديد . ولقد ظل الخيال ممزوجاً بالواقع وبه طلي معدن الحياة الحقيقي المشترك حتى جاء رجال (كابن العربي) ليخرجوا أولى النماذج العجيبة للكوميديا الالهية . ان سدود اللغة قضت بالا يحفظ اباؤنا الاولون من هذه الحياة المتعددة الالوان الا قطعاً متناثرة . وهكذا ،

---

٦٢) *Apocalyptists* : فرقة مسيحية تتمسك بتفسير رؤيا يوحنا في جزء قصص الرسل من الكتاب المقدس ، تفسيرا يتفق مع اتجاهاتها الصوفية . (المعرب)

٦٣) *Essensee* اخوية يهودية دينية من وقت المسيح ورد ذكرها لدى يوسيفوس وبليني وفيلو وهي ذات طقوس صوفية سرية . (المعرب)

٦٤) *Cathari* : لفظ يطلق على فرقة من الالبيجيين كذلك . (المعرب)

٦٥) اولئك الذين يعتقدون بمجيء المسيح ثانية غير مجيء يوم الدينونة ومنهم الادفنتست (السبتيون) . (المعرب)

فحين ادرك الامبراطورية الاسلامية في اوروبا الانهيار والسقوط ضاعت كل المعارف التي لم تهضم بعد ، وراحت مع المراكشيين المندحرين . لكن مع هذا فان الشرق والغرب حققا في القرن الثالث عشر اتصالاً ثقافياً فياضاً متقاربا أكثر من أي وقت مضى ما خلا العقيدة الرئيسة وهي سر التثليث والتجسد ، فان فلاسفة العصور الوسطى كما رأينا – كانوا يجدون لهم معارضين من بين صفوفهم نفسها عدداً كثيراً لا يربو عليه الا عدد المشايعين الذين يجدونهم في المعسكر المقابل . وعندما ترى ضوء النهار جميعُ المواد النفيسة المختزنة في مكتبات اوروبا فسيتضح لنا أن التأثير العربي الباقي في الحضارة الوسيطة هو أعظم بكثير مما عرف عنه حتى الآن .

الفريد غيوم

مصادر البحث

S. Munk, Mélanges de Philosophie Juive et arabe, Paris, 1857, reprinted 1927.

M. Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912.

Baron, Carra De Vaux, Gazali, Paris, 1902.

M. Asin y Palacios, Algazel, Zaragoza, 1901.

El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino extracto del homenaje a... Codera, Zaragoza, 1904.

Abenmasarra y su escuela, Madrid, 1914. هذه المراجع لا يمكن الاستغناء عنها

In Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters :

M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur Avencebrol, Münster, 1900.

Zur Stellung Avencebrol's im Entwickungsgang der arabischen Philosophie, 1905.

A. Schneider, Die abendländische Spekulation des Zwölften Jahrhunerts in ihren Verhaltnis zur aristotelischen und judisch-arabischen Philosophie, 1915.

E. Gilson, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustine ?» in «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, » « Paris, 1926, pp. 5 f.

C.R.S. Harris, Duns Scotus, Oxford, 1927.

De L. O'Leary, Arabic Thought and its Place in History, London, 1922.

S. Van Den Berch, Die Epitome der Metaphysik des Averrooes, Leiden, 1924.

Clement C. J. Webb, Studies in the History of Natural Theology. Oxford, 1915.

القانون والمجتمع

بقلم

دافيد دي سانتيلانا David de Sautillana

(١٨٤٥ - ١٩٣١)

ولد في تونس ودرس في روما . أحرز الدكتوراه في القانون ، فدعاه المقيم العام الفرنسي في تونس لدراسة وتدوين القوانين التونسية ؛ فوضع القانونين المدني والتجاري معتمداً بذلك على قواعد الشريعة الاسلامية ، ومنسقاً إياهما بحسب القوانين الاوروبية . كان على وقوف ومعرفة بالمذهبين المالكي والشافعي معرفة واسعة شاملة . وفي السنة ١٩١٠ عين استاذاً لتاريخ الفلسفة في الجامعة المصرية وله محاضرات قيمة فيها. ثم استدعته جامعة روما لتدريس التاريخ الاسلامي وتاريخ الجمعيات الدينية الاسلامية . وله من الآثار (ترجمة وشرح الاحكام المالكية) وهو المذهب الأكثر شيوعاً في افريقية . وله كتاب (الفقه الاسلامي ومقارنته بالمذهب الشافعي) الخ .

(المعرب)

شيد الصرح الاجتماعي العربي على أساس رابطة الدم ، فكان بمثابة مجموعة من الناس ، انحدرت (أو تدعي أنها انحدرت) من رب أسرة واحد ، يسكنون رقعة أرض وتربط فيما بينهم ديانة وتقاليد واحدة . إلا أن رابطة الدم هي أوثق هذه الروابط طراً، حقيقيةً كانت أم موهومةً . من شأن هذه الصلة أن توآخي فيما بينهم وتجعلهم مشاركين بعضهم بعضاً في السراء والضراء.والمجتمع العربي القديم – أسوة بالمجتمعات البدوية – كانت وحدته الاجتماعية الاساسية هي الجماعة لا الفرد . والفرد لا يعتد بشخصه لكن باسرته وقبيلته . فالاسرة هي التي تنظم حياة أعضائها جميعاً بضوابطها الاجتماعية والقانونية . انها تطالب بحقوقهم وتثأر لهم وتداوي كلومهم . وهي المسؤولة عما يرتكبون من جرائم وآثام . وهي التي ترثهم حين يموتون ، متبعةً بذلك ما جرى عليه السلف أو ما يطلقون عليه اسم (السنة) . والسُنة تستمد قوتها وسلطانها الجبار من الممارسة والتطبيق المتواصل الذي لا يُعرف له مبتدأ .

وصان الاسلام هذا المبدأ وطبقه بحذافيره باستثناء أمر واحد وهو الاستعاضة عن رابطة الدم (التي كانت الاساس الاجتماعي والسياسي) برابطة الدين . كان الدين عند القبائل السامية البدوية ، هو المحور الذي تدور حوله حياة القبيلة . فالقبيلة ومعبودها شيء واحد ، والرب هو صديق أصدقاء القبيلة وعدو من يناصبها العداء ، وفيه يتمثل دوام حياتها وحياة الاسرة . والقبيلة التي تجحد ربها كأنها تغير جنسيتها .

ما كان من محمد إلا أن تناول المجتمع العربي هدماً من أصوله وجذوره وشاد صرحاً اجتماعياً جديداً على قاعدة تتفق وأعمق غرائزه وميوله . هذا

العمل الباهر ، لم تخطئه عين (ابن خلدون) النفاذة الثاقبة . (إن (محمداً) هدم شكل القبيلة والاسرة المعروفين آنذاك، ومحا منه الشخصية الفردية gentes والموالاة والجماعات المتحالفة . من يعتنق دين الاسلام عليه أن ينسى روابطه كلها ومنها رابطة قرباه وأسرته ، إلاّ اذا كانوا يعتنقون دينه (اخوته في الايمان) . فما داموا هم على دينهم القديم فانه يقول لهم كما قال ابراهيم لأهله : (لقد تقطعت بيننا الأسباب) .

ذلكم هو شكل النظام الجديد الذي دعـا اليه (محمد ص). ومهما يكن ، فنحن نجد في ظل هذا النظام الجديد أن قيمة الفرد بدأت تتضح وكينونته البشرية أخذت تبرز الى عالم الوجود . فصار يستمد حقوقه وواجباته من ايمانه ويستقيها من معين دينه لا من روابطه الاجتماعية والعرفية . فمن جماعـة المؤمنين هؤلاء تكون المجتمع الاسلامي ؛ ان اولئك الذين آمنوا بالله الأحد ورسالة نبيه (محمد) وقبلوا التعاليم البسيطة التي دعاهم اليها ؛ هم بلا جدال شعب أو جماعة أو أمة (محمد) التي حلت محل الأمة القديمة والعشيرة التي قامت على أساس رابطة الدم والقربى .

هذه الجماعة تفضل غيرها بوصفها «الجماعة الممتازة» او الشعب المقدس الذي عهد اليه ببث الصلاح والخير وإزهاق الشر والباطل . انه مهبط العدل وينبوع الايمان الأوحد في هذا العالم ، وهو رسول الله الى الشعوب الاخرى كما كان (محمد) رسول الله الى العرب . هذه المباديء ضمنت أقدم وثيقة تاريخية في الاسلام : الميثاق الذي أذيع في المدينة في العام الاول للهجرة [1] .

---

(1) أورد لنا ابن هشام في كتابه «السيرة» (ج ٢ ص ٩٤ وما بعدها) نص هذه المعاهدة التاريخية التي أبرمت في المدينة العام ٦٢٢ م ، وهي حلف بين المهاجرين وبين أهل المدينة من المسلمين واليهود وغيرهم من المشركين ، نقتصر هنا على ايراد أهم بنودها :

«بسم الله الرحمن الرحيم : هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش –

كانت أمة (محمد) أشبه بأسرة كثيرة العدد مؤتلفة القلوب تمتشق حسامها في وجه كل جماعة تعبد إلهاً غير إلهها فهي (يد واحدة على سواها) . أو كما قال (أبو بكر) يخاطب أهل المدينة « إخوانٌ في الدِّين وشركاء في الفيء وحلفاءٌ على العدو » وهنا يبدو الطابعُ الديني الذي يميز هذا النظام بأدق أجزائه ، إذ عُد التعاون المتبادل ، واجباً قانونياً وفرضاً دينياً يلزم المسلم أن يكون وقت الحاجة عوناً ونصيراً للمسلم الآخر . وبهذا ورد الحديث « المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيان المرصوص ، يشدّ بعضه بعضاً » .

= ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ؛ انهم أمة واحدة من دون الناس ، المهاجرون من قريش على ربعتهم (منازلهم : حدودهم) يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم (اسيرهم) بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين . ولا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه ، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعه (طبيعه) ظلم او اثم او عدوان او فساد بين المسلمين وان أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافر على مؤمن وان ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم . وانَّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس ؛ وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم ، وإن كل غازية غزت معنا تعقب بعضها بعضاً وأن المؤمنين يبيء (يرجع) بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه ، وأنه لا يجير مشرك (مشركو المدينة الذين دخلوا الحلف) مالا لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن ، وانه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فانه قود به إلى أن يرضى ولي المقتول ، وإن المؤمنين عليه كافة . وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث او اشتجار يخاف فساده ، فان مرده الى الله عز وجل والى محمد رسول الله ، وانه لا يجار قريش ولا من نصرها ، وأن بينهم على من دهم يثرب . وإذ دعوا الى صلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه . وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .. » (المعرب)

١

يمكننا استكناه تلك المبادىء ورؤيتها واضحة في كل جزء من أجزاء الشريعة الاسلامية ودقائقها الخاصة والعامة وهي نتيجة محتومة لقيام المجتمع على المساواة . فما دام المسلمون سواسية أمام الله ، فكذلك هم يستوون فيما بينهم . أما التمايز فهو أسبقيتهـم الى اعتناق الدين الاسلامي والسير على قواعده القويمة وحفظ مبادئه الصحيحة . « يا قريش إلى الله قضى على التفاخر بالنسب والحمية الجاهلية . الناس كلهم من آدم ، وآدمُ من تراب » .

فالمساواة أمام القانون هي القاعدة الاساسية للنظام السياسي والشرع الديني معاً . ولذلك خاطب الخليفة (عمر بن الخطاب ، أبا موسى الاشعري) بقول : « آسِ في الناس بين وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمعَ شريف في حَيْفك ولا ييأس ضعيف من عدلك » [٢] .

---

٢) واليك الخطاب بنصه :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، من عبد الله ، عمر بن الخطاب أمير المؤمنين الى عبد الله بن قيس سلام عليك ، أما بعد فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة . فافهم اذا ادلي اليك فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له . آس في الناس بين وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك . البينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً وحرم حلالا . لا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه عقلك وهديت فيه إلى رشدك أن ترجع الحق فان الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل . الفهم الفهم فيما تلجلج فيه صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنته . ثم أعرف الاشياء والامثال فقس الأمور عند ذلك واعمد الى أقربها الى الله واشبهها بالحق وأجعل لمن ادعى حقاً غائباً او بينة ، أمداً ينتهي اليه فان أحضر بينته أخذت له بحقه وإلا استحللت عليه بالقضية فانه أنفى للشك وأجلى للعمر . المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً بحد أو مجرباً عليه شهادة زور او ظنيناً في لاء او نسب فان الله تولى منكم السرائر ودرأ بالبينات والايمان . إياك والقلق والضجر والتأذي بالخصوم والتنكر عند الخصومات فان الحق في مواطن الحق، يعظم الله به الأجر ويحسن به الذخر من صحت نيته وأقبل على نفسه ، كفاه الله ما بينه وبين الله . فما ظنك بثواب غير الله عز وجل من عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام » . (المعرب)

وسواء أصح هذا النصح أم لم يصح . فهذه القواعد موجودة في كل شريعة قضائية ، وهي أسس نظريات القانون المدني . والله يقوم على رأس هـذا المجتمع المتساوي والمتآخي في الايمان كشعب اسرائيل ايام (موسى) . وحُكم الله على شعبه حكمٌ مباشر ، وسلطانه سريع . كانت آلهة قبائل العرب في الجاهلية تحمي من يدينون لها بالطاعة والعبادة . فحل الله محل الآلهة البائدة الزائفة وصار سيداً وحامياً لشعبه المختار أمة المسلمين . لما أسلم أحد شيوخ القبائل في الجاهلية بادر النبي بقوله : « أنت ربنا » فأسرع (محمد) يجيبه : « ربك الله » . فالاسلام هو دولة الله المباشرة . هو حُكم الله الذي يرعى شعبه بعينه ويكلاؤه بحسن تدبيره .

إن أساس الوحدة الاجتماعية المسمى في المجتمعات الاخرى بولِس Polis وكيفيتاس Civitas (اي الحكومة) يمثله (الله) عند الاسلام . فالله هو الاسم الذي يطلق على السلطة العاملة في حقل المصلحة العامة.وعلى هذا المنوال يكون بيت المال (هو بيت مال الله) ، والجند هم (جند الله) ، حتى الموصفون العموميون هم (عمال الله) وليست العلاقة بين الله والمؤمن بأقل قوة من ذلك ولا يوجد بين المؤمن وربه « وسيط » [3] ، وما دام الاسلام لا يقر بسلطان كنسي وكهنوتي ولايعترف بأسرار كنسيةمقدسة[4] ، فأي فائدة ترتجى من الوسيط

٣) يعود هذا المفهوم العميق للدين الاسلامي . ليظهر مجدداً بدعوة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ – ١٧٨٧) العيني النجدي مستنداً الى تعاليم الامام احمد بن حنبل (القرن التاسع) وابن تيمية (القرن الرابع عشر) . وقد قيض له محمد بن سعود شيخ مقرن الشيباني وأمير الدرعية مؤسس سلالة آل سعود الوهابية (توفي ١٧٦٥) لنشر هذا المذهب الذي يعتبر عملية إسقاط للبدع والتحريفات التي لحقت الدين الإسلامي في أثناء مسيرته عبر الأجيال . وفضلا عن كونه الآن مذهباً رسمياً في السعودية فإن له اتباعه في الهند وسومطرا والسودان وشمال افريقيا . (المعرب)

٤) الاسرار الكنسية هي : « المعمودية . التثبيت . مشحة المرضى . الميرون . الزيجة . درجة الكهنوت . الاوخارستيا » . ومن لا يؤمن بها او بأحدها لا يعد مسيحياً . (المعرب)

بين الانسان وبين خالقه الذي كان يعرفه قبل أن يبدعه، والذي هو « أقرب اليه من حبل الوريد » ؟ إن الله بعد أن أرسل الى البشر خاتمة أنبيائه وكلمته النهائية، لم يعد ثمّ من ينطق بلسانه او يعرب عن إرادته . الانسان وحده ماثل أمام الله في حياته وموته وله أن يخاطبه رأساً بلا وسيط او شفاعة او (اجراءات) كما كان أتباع (السيد العربي) يخاطبونه قبلاً . والانسان من فجر حياته حتى موته تحت أنظار الله اليقظة أبداً ، والله يرى كل عمل ويسمع كل كلمة ويعرف أخفى الأفكار وأعمقها في الضمير . الانسان هو وحده يمثل أمام الله يوم الحشر حيث لا يجديه وسيط أو شفيع . في يوم الحشر Dies Irae هذا ، ينال كل امرىء جزاء ما قدمت يداه لا أكثر ولا أقل . إن أشد المـــذاهب البروتستانية صرامةً انما تكاد تكون مذهباً كهنوتياً صرفاً[٥] اذا ما قورنت بعقيدة التوحيد الراسخة التي لا تلين ولا تتزعزع ولا تسمح بالتدخل بين الخالـــق والمخلوق . ماذا يسع المرء فعله (وهو الوحيد المعدوم الظهير) أمام الله الحاكم الذي لا تخفاه خافية ؟ ماذا يفعل ليحمي نفسه من قوة الله، إلا أن يُذعن صاغراً ويضع نفسه تحت رحمته مُستسلماً أو على حد تعبير المسلمين : « إنا لله وإنا اليه راجعون » . إن هذا الاستسلام البشري المفعم بالاتضاع والأمل انما هو الايمان الصحيح . لذلك كان الاسلام (ومعناه تسليم المرء نفسه لله) عقيدةً دينيةً صحيحةً ؛ فذلكم هو الشكل الوحيد الذي يجب ان تتخذه النفس المؤمنة في حضرة الله . ان الانسان في هذا الدين يدرك معاني الله وصغر شأن البشر امامه . هذا الاستسلام المطلق في كل شيء (وهو طابع الساميين الاصيل غالباً) انما هو شعار الاسلام وميزته بين الشعوب. ولعل الادراك الغامض لوجود علاقة

---

٥) ومع هذا فبعض المسلمين يعتقد بشفاعة محمد (المؤلف) . نقول : والذي ورد في القرآن الكريم : « من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه » (البقرة) و « ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع » و « ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع » (الانعام) وعشرات غيرها من الآيات . (المعرب)

مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي هي التي دعت الى اعلان (محمد ص) بأنه محي دين ابراهيم الحقيقي الأصيل . والى كونه خاتم النبيين .

أسس المجتمع الاسلامي

وهي القانون الآلهي (الشريعة) . إن طبيعة هذه الجمعية الملتفة حول الدين والمستكنة تحت حكم الله ، هي التي تحدد معنى الفقه والقانون . وهي بالنظر الينا والى الأسلاف : مجموعة من القواعد السائدة التي أقرها الشعب ، إما رأساً أو عن طريق ممثليه . وسلطانه مستمد من الارادة والادراك وأخلاق البشر وعاداتهم إلا أن التفسير الاسلامي للقانون ، هو خلاف ذلك . فإن صح ان الله هو رأس المجتمع الاسلامي وسائسه الاعلى ، فالقانون لا شيء امام ارادته . والقاعدة القانونية هي القاعدة التي يطبقها المشرّع الاعظم (الله) على شعبه المختار . والخضوع لهذا القانون انما هو واجب اجتماعي وفرض ديني في الوقت نفسه . ومن ينتهك حرمته او يشق عصا الطاعة عليه لا يأثم تجاه النظام الاجتماعي ، بل يقترف خطيئة دينية أيضاً لأنه « لا حق ثمّ لما ليس لله فيه نصيبُ » .

النظام القضائي والدين ، القانون والاخلاق . هما شكلان لا ثالث لهما لتلك الارادة التي يستمد منها المجتمع الاسلامي وجوده وتعاليمه . فكل مسألة قانونية انما هي مسألة ضمير وتحكيم عقلي بذاتها . وكل مسائل الفقه كان مرجعها الاخير علم الكلام (اللاهوت) . ترى ما هي طبيعة هذا القانون ؟ ما هي وظيفته الحقيقية ؟ إن آيات القرآن فصلت للناس بمعرفة خبير حكيم لتكون شريعة للحرية وقانوناً للرحمة التي أنعم الله بها على الجنس البشري ، للتخفيف من صرامة الكتب الآلهية الأولى . فالاسلام هو عَوْدٌ الى القانون الطبيعي بله عَوْدٌ الى الايمان الأول الذي بشّر به الأنبياء والأولياء الأقدمون (نوح وابراهيم) والذي ابتعد به اليهود والنصارى عن غرضه الحقيقي . إن الشريعة

الجديدة ألغت القيود الصارمة والمحرمات المختلفة التي فرضتها شريعة موسى على اليهود ، ونسخت الرهبانية المسيحية وأعلنت رغبتها الصادقة في مسايرة الطبيعة البشرية والنزول الى مستواها واستجابت الى جميع حاجات الانسان العملية في الحياة .

« يسروا ولا تعسروا »[٦] تلك هي التعاليم والأوامر التي كان النبي يبلغها الى مــن « أرسل اليهم Missi Dominici » . و« لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » . ان للاسلام بعض الميل الى الصوفية ولكن لا الى الزهد . وبعبارة أجلى أنه لا يقر تعذيب النفس وإماتتها بالتقشف وبسائر الوسائل الاخرى التي تضعف البدن وتكبتُ الغرائز البشرية الطبيعية . انه يحض المؤمن على التمتع بـ (الطيبات)[٧] التي أنعم الله بها عليه ، شريطة أن يقيم الحدود ويخضع للسنة التي وردت في القرآن ؛ وهي ليست بالكثيرة ولا بالصارمة . ان الشريعة الاسلامية تحبذ كل نشاط عملي مجد . فهي تشجع الزراعة والتجارة وكل أنواع العمل ، وتُعزِّر اولئك الطفيليين الذين يعيشون على كواهل غيرهم وتحتم على كل فرد أن ينفق على نفسه من كدْحه وكسبه . ولا تحتقر أي عمل متى أغنى صاحبه عن غيره وكفاه ذل السؤال[٨] .

يقول (رينان)[٩] : « الاسلام هو دين الانسان » فروح الشريعة الأسلامية تتسم بطابع جلي هو إفساح أرحب المجال للاعمال البشرية ، وهنا نتفق مع

---

٦) وكذلك الآية « وما جعل عليكم في الدين من حرج (الحج) » . (المعرب)

٧) وكذلك الآية « قل من حرم زينة الله والطيبات من الرزق (الأعراف) » . (المعرب)

٨ « ليس للانسان الا ما سعى (النجم) » و « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه (الملك) » . (المعرب)

٩) *Ernest Rénan* ١٨٢٣–١٨٩٢ من أحرار الفكر الفرنسيين والمؤرخين . (المعرب)

المشرّعين والفقهاء المسلمين بان القاعدة الأساسية في القانون هي (الإباحة) ، لكن هذه الاباحة لا يمكن أن تكون غير محدودة ، فالإنسان بطبعه طماع ، كفور ، جشع ، يميل الى السطو على مال الآخرين ، وهو شحيح كزّ يستطيب الخمول ويستنيم الى الكسل وهو كافر بنعم الله . فلو أن الله أطلق الحرية التامة لنزعات كل فرد وأباح للناس كافةً الظلم والتعدي ، فان المجتمع البشري يكون ضرباً من المحال وعيش الانسان منفرداً ضرب من المحال ، لذلك فقد وضع الله حدوداً للاعمال البشرية ، هذا الحد وهو ما نسميه على وجه الدقة « (الحُكْم) ، من شأنه أن يكبح جماح البشر ويقف أعمالهم وتصرفاتهم عند حد معين ، محرّماً بعض الاعمال محللاً بعضها الآخر . وهكذا تحدد الحرية المطلقة للبشر ، حتى تؤدي أقصى ما في طوقها من نفع للفرد والمجتمع . ومما لا مراء فيه أن الشريعة لم تتدخل في جميع التفاصيل . حسبها ان تتناول عدداً معيناً من القضايا ذات الطابع القانوني البارز فتبحثها وتشرحها . وقديماً قال المشرّعون الرومان : « ان قوة القانون هي الامر والنهي ، والسماح والعقاب « Legis virtus haec est : imperare , vetare , permittere, punire » على أن الشريعة الاسلامية ذات الطابع الديني لم تلبث أن أضافت مبدأين قانونيين الى ما سبق ذكره وهما : المقبُولات والمستهجَنات. فاذا أسقطنا القسم العقابي من الشق الاول وأضفنا اليه المبدأين الجديدين ، تمّ لدينا أوجهٌ خمسةٌ للقانون السائد بشكله التام . ان هذه المباديء القانونية على تعدد أشكالها تؤول الى غاية واحدة هي الرفاه العام (المصلحة) . لذلك فليس لهذا القانون : الآلهي مصدراً والبشريّ هدفاً، الا سعادة البشر ورفاهه . والعينُ النافذة لا يمكن أن تخطيء رؤية هذه الغاية وان شق عليها أن تتوضحها لأول وهلة . لان الله لا يمكن ان يعمل شيئاً لا تتجلى فيه الحكمة والرأفة اللتان هما باعثاه الاساسيان . لما كان البشر من روح وجسد فلا بد وان يكون للمرء اتجاهان في الحياة : اتجاه

روحي واتجاه جسدي (مادي ومعنوي) وعلى هذا الاساس آضت القواعد (الحدود) الآلهية التي وضعها الله لتدبير البشر منقسمة الى قسمين : ما يتعلق منها بالروح وما يختص منها بالجسد . فالدين والقانون هما نظامان متباينان . لكنهما متلاحمان يتم أحدهما الآخر باتحادهما في المصدر والغرض وهو سعادة البشر ورفاهه .

ان مباديء الدين (العقيدة) تنظم حياة الروح وتحدد ما ينبغي للمرء أن يؤمن به ليظفر بالحياة الاخرى . اما القانون السائد (الشريعة) ومعناها بالعربية « الطريق القويمة » فهو نظام لضروب أشكال النشاط البشري الذي يهدف الى تيسير الحاجات الدنيوية . وهو كذلك التتمة الضرورية لمجموعة الجهاز القانوني العام الذي كان الايمان جوهره . ومجال الايمان هو القلب، او بمعنى آخر حياة المرء الباطنية . فالقانون السائد لا يمكن أن يُخضع تلك الحياة لقواعده وضوابطه فالايمان مسألة خاصة تعود للمرء نفسه ، والله هو الحكم الأوحد في هذا الشأن اذ ليس ثم من يعرف سريرة المرء سواه . أما ميدان الحكم الحقيقي للقانون السائد فهو اعمال المرء ذات المظاهر الخارجة ؛ بعضها يتعلق بمراعاة فرائض الاسلام الاساسية وهي « التوحيد . والصلاة . والصيام . والزكاة (او ضريبة الفقير) . الحج » . وهنا يخرج من حسابنا ايضاً مسألة الايمان (أي أعمال القلب فهي لا تدخل في شؤون المشرّعين والقانونيين . فضلاً عن الاعمال التي تقوم بها حواس الجسم واعضاؤه ، أعني الاعمال التي يدفعها القلب الى الخارج ؛ كالتقوى والعبادة اللتين فرضتهما الشريعة الاسلامية على المؤمن . زيادة على الواجبات التي يفرضها القانون العام مما سنذكره الآن وهي المسماة « بحقوق الله » وموضوعها واجبات المرء إزاء خالقه ، فهي لا تستند الى الخيار الشخصي أو ارادة الفرد .

إلا أن الانسان هو جسد كما هو روح ، لذلك فمن الضروري الاهتمام بكينونته الدنيوية وهنا تكمن الأهمية العظمى للحياة الاجتماعية حسبما ورد في

كتاب الدر المختار [١٠] ما مفاده أن الإنسان حيوان مدني بالطبع . لا يمكن ان يعيش منفرداً بل يفتقر الى التعاون والمشاركة خلافاً لسائر الحيوان . على أن مؤهلات الافراد متفاوتة وكفاءة كل واحد منهم صغيرة محدودة بنفسها لذلك كان البشر مدفوعاً الى طلب المعونة من أبناء جلدته واخوانه . وهنا تأتي العلاقات المشتبكة المتعددة والمعاملات التي هي قوام المجتمع ومصدره . وكانت النقود المضروبة أداةُ المعاملاتِ ووسيلتها . وهنا ندرك كم كان تأثير الافكار الاغريقية عميقاً ونفوذها بعيد الغور ! يمكننا اقتفاء أثر هذا التأثير (بوظيفة النقود) في مقارنة ما ورد بكتاب الدمشقي [١١] من جهة ، وما جاء في الكتاب العشرين من موسوعة الدايجست Digest [١٢] .

ان العلاقات التي انبثقت من الحياة الاجتماعية المتحضرة كانت السبب الجوهري لظهور القانون المطبق وأدت الحاجة الى التكاثر والتناسل البشري لوجود الاتصال الجنسي وتكوين الاسرة . ومن ثمّ تأتي العلاقات الناجمة عن الزيجة . وقد أدى تقسيم العمل وحاجات الفرد المتعددة ، الى ظهور تلك الشبكة من العلاقات والمعاملات الاقتصادية : القضايا التي أوجد لها الفقهاء الاسم العام « المعاملات القانونية » وهي القضايا التي تقابل ما جاء من احكام في قانونينا

---

١٠) « الدر المختار في شرح تنوير الابصار » في الفقه الحنفي . هو كتاب ألفه محمد علي الملقب علاء الدين المعروف بالحصكفي العالم الفقيه. ولد بدمشق وحج في السنة ١٠٦٧هـ = ١٦٦٥م . سافر الى الروم ونهض بحظه لاقبال الوزير الفاضل عليه ثم فرغ عنه وطلب افتاء الشام فناله وقدم إلى دمشق واستمر مفتياً خمس سنين ومات بها. وقد طبع هذا الكتاب في كلكتا العام ١٨٢٧م. (المعرب)

١١) الدمشقي (٦٥٤ – ٥٢٢ هـ = ١١٣٢ – ١٢٥٦) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أبي طالب الانصاري الصوفي . شيخ الربوة . والكتاب هو (نخبة الدهر في عجائب البر والبحر) يشتمل على هيئة الارض وأقاليمها الطبيعية وعادات أهلها وتجاراتهم ومعاملاتهم . طبع في باريس ولينينغراد . (المعرب)

١٢) الدايجست أو الباندیكت (*Digest : Pandect*) هي مجموعة قانون جستنيان الشهير وضعت في منتصف القرن السادس الميلادي . (المعرب)

المدني والتجاري مع فارق بسيط هو انها لا تتفرع الى أقسام وأجزاء في الشريعة الاسلامية كما هي في القانون الروماني .

ان وفاة المرء تؤدي الى قيام مسألة الميراث المحكومة بقواعد الانتقال وتقسيم المواريث ، وحماية النظام الاجتماعي تستلزم وجود قوانين الجزاء والعقاب التي سنفرد لها بحثاً خاصاً فيما بعد .

إن الفقه حقيقة اجتماعية يتعلق قسم منها بالفرد وقسم بالمجتمع ؛ فكل شيء لا ينضوي تحت لواء المنافع الشخصية يطلق عليه اسم (حقوق الله) لان الله في الشرع الاسلامي يقوم مقام سلطة المدينة Civitas وهو المبدأ الروماني القديم . ومن الحقوق الآلهية ، القوانين المتعلقة بالعتْق والوصاية والأنكحة وصلة الرّحم وقانون الجزاء وتحريم الرِّبا . هذه القوانين لا يمكن التغاضي عنها او التقليل من شأنها لأنها متعلقة بمصلحة المجموع أو بتعبير أصح « بالنظام العام » وهي خارجة عن إرادة الفرد . أما القسم الثاني من الحقوق وهي الحقوق المتعلقةبالفرد وشؤونه الخاصة ، فتسمى « بحقوق العباد » . فاذا جعلنا الحرية نقطة البدء (الحرية هي اولى القواعد في الشرع الاسلامي) ، وجدنا فقهاء المسلمين قد وصلوا الى هاتين النتيجتين :

١ ـ تجد الحرية حدودها في طبيعتها نفسها ؛ لأن الحرية المطلقة معناها فناء البشرية . والحدود التي تقف عنها الحرية هي ما اصطُلح على تسميته : بالقواعد القانونية (الشريعة) .

٢ ـ ليس في هذه الحدود اشتطاط أو غُلوّ ، لان الغاية المتوخاة من فرضها هي المنفعة والصلاح والخير بأعظم ما يستطيع الفرد أو المجموع أن يجني منها تلك المنفعة ـ وهي الغاية التي تهدف اليها الشريعة ـ إنها أيضاً محدودة ومقيدة .

إن لمحة خاطفة نلقيها على مختلف الانظمة القضائية، قد يكون لنا فيها بعض

العون على تعريفنا بالفوائد العملية لهذه الشريعة . لما كان الفرد خليفة الله في أرضه ، فقد وهبه خالقه ملكات تدرك الحقوق والواجبات الملقاة عليه . ومن أعظم تلك الحقوق وأسماها حق المرء — بوصفه فرداً — في السلامة والحرية . فالحرية هي الحق الطبيعي لكل مخلوق بشري ، أما الرق فهو استثناء لتلك القاعدة «كان آدم وحواء وكلاهما حر» . من هذا المبدأ استخلص الفقهاء مسائل عديدة اليك بعضها :

١ — اللقيط المجهول أصله ترجح حريته على عبوديته .

٢ — الحر المشكوك في حريته لا يجبر مبادهةً prima facie . على إثبات حريته حتّى تنهض القرائن والدلائل القضائية على عكس ما يزعم .

٣ — ترجح حالة الحرية عند وجود الشك .

والحرية معناها قوة التصرف الذاتي . والحر لا سيد له إلا الله مالك الارض وما عليها . فالحرية على هذا الاساس لا يمكن أن تباع ان تشرى لرغبة ساورت صاحبها او لنزوة عارضة . والعبودية التي يختارها المرء بملء رغبته لا تعترّف بها الشريعة قانوناً قط . وعلى هذا المنوال تحرم الشريعة جريمة الانتحار كما يفعل الدين ذلك أيضاً .

إن هذه القواعد والمباديء تسري أيضاً على حقوق الملكية فللمرء أن يقتني ما يشتهي ويصنع بماله ما يريد . لان متاع الدنيا جميعه خُلِق لاستعمال البشر وانتفاعه . ولكن الله ، مُقرر حق الملكية والحيازة — وضع لهذا الحق حداً — ، وأتاح الفرصة لكل امريء في معرفة المقدار المخصص له من مصادر الثروة العامة صيانةً للنظام الاجتماعي . لكن يخطأ من يظن أن الملكية — باعتبارها حقاً — انما هي غير محدودة ، فهي في الواقع تجد حدودها في طبيعتها نفسها ، او في الهدف الذي تسعى اليه .

إن الله وهب المرء متاع هذه الدنيا ليصلح بها حاله ويكفي حاجته ، وبمعنى آخر ليُحسِن الانتفاع به لا ليبدده او ليبعثره نزولاً عند أهوائه ونزواته

الطارئة . فلو نظرنا الى الشريعة الاسلامية المستوحاة من القرآن الكريم والعُرف لوجدناها تتجاهل ما يسمى« بحق الاستعمال والتمتع jus utendi et abutendi». فهي ترى في كل صَرْفٍ تبذيراً لا نفع فيه وهو إثمٌ بالنتيجة . فالسفه[١٣] في نظر الشريعة هو نوع من الخلل العقلي يحجر على كل مُبتلٍ به شرعاً ، هذه الشريعة حريصة على الاعتدال والقِسط في كل شيء واتباع الطريق الوسط في إنفاق الثروة لكونه يتفق تماماً مع حكمة الشارع وطبيعة الشريعة من حكمة الله في إغداق آلائه ونعمه على البشر [١٤] .

إن مبدأ « الامكانية المحدودة » هو ذو نتائج متماثلة ، فلكل امرىء أن يضطلع بالتزامات ويفرض الالتزامات على غيره بنفسه وبملء اختياره وبموجب الحدود التي يرسمها له القانون ، إلا أنّ لهذه القوة المطلقة حدوداً تقررها المصلحة التي يتوخاها موضوع الالتزام . تلك القيود تظهر واضحة في الضوابط والاجراءات المفروضة على العقود التي يبرمها صغار السن ، والمعتوهون والزمنى [١٥] ، والمفاليس . ذلك الحد من القدرة التصرفية يطلق عليه بصورة عامة اسم « القواعد او الضوابط » وقد أُوجدت لسبب شرعي هو حماية مقتنى العاجز لعدم أهليته وضعف بصيرته . ثم ان لكل امرء أن يستعمل حقوقه الخاصة غير مبال بمضايقة الآخرين وضررهم لان الغاية الاساسية لكل حق شخصي هو جلب المنفعة لصاحبه . ولكن هذا الحق يخضع لحدود تتجلى في المبدئين التاليين :

١ ـ يُمنع المرء من ممارسة حقوقه اذا كان يرمي من ذلك الاضرار المطلق بغيره ، وفي الوقت نفسه لا ينال منفعة شخصية من وراء ذلك .

---

١٣) المعنى القانوني واللغوي للسفه هو التبذير والإسراف والسفيه هو المبذر والمتلاف (المعرب)
١٤) « والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً (الفرقان) » (المعرب)
١٥) هم المرضى طويلا الذين لا يرجى شفاؤهم من مرضهم (المعرب)

٢ — يُمنع المرء من ممارسة حقوقه عندما يسبب ذلك ضرراً فاحشاً بغيره على حساب منفعته الخاصة .

هاتان القاعدتان تبدوان بارزتين في كل ناحية من نواحي الشريعة ، فمنها : القيود المفروضة على السلطة الأبوية في موضوع البنات ، ومنها حقوق السيد في عبده ، والزوج في زوجه ، والقواعد الخاصة بذوي الارحام .

إن الطريقة المنطقية المتبعة في هذه القضايا هي واحدة بعد تقرير المبدأ العام ، فأول ما فعل واضع الشريعة هو اتخاذه الحيطة في وضع الحدود والقيود على الحقوق . تلك القيود التي يصير القانون بدونها نقمة على البشرية لا نعمة ، والمُسلم يجب ألاّ يحيد عن نهج مجموعة هذه القواعد الضابطة لكل ناحية من نواحي حياته من أدق التفاصيل الى أعم القواعد وأكبرها لانها وضعت لصيانة وجوده في المجتمع وكينونته الروحية . تلك القواعد تسمى « الشريعة » ومعناها « الطريق القويمة » ومن هنا جاءت الأهمية العظمى لعلم القانون « الفقه » الذي يمت الى علم الكلام بصلة وثيقة. وعلم الكلام أساساً هو علم العقائد(اللاهوت) فالله يمنح أعظم الاجر والثواب لمن يتدارسه ويجتهد فيه كما يدل على ذلك تعريف المذهب الحنفي للفقه :

« الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها بحيث يصل بها الى معرفة طريق الحق في الحياة الدنيا ويهيؤها للحياة الاخرى »

ويجمل بنا أن نورد ما قاله فقهاء القانون الروماني عن صناعتهم تلك ، بصراحة وجلاء :

« الفقه هو علم الأمور الانسانية والآلهية Rerum humanarum atque divinarum scienti »

رئيس الدولة :

إن الملك ، أو راعي المجتمع وهو جزء القانون المكمل ، ضروري كضرورة

القانون نفسه . والقانون حقيقة اجتماعية قامت على بناء المجتمع البشري وطبيعة المرء المتمدنة . على أن المرء (وإن هو مدني بطبعه) ميال الى الشر لسوء الحظ . «بعضكم عدو لبعض ج ٢٠ آ ١٢١» وإذا ما القي حَبْل نزواتهم وأطماعهم على الغارب فلن يألوا جهداً في أن يعيثوا في الأرض فساداً . والقانون هو كفاح دائب متواصل لغرائز المرء الخبيثة . القانون كلمة جوفاء لا تعني شيئاً إن لم يكن له مُنَفّذ وحام . وان الاسباب التي أدت الى وضع حد لتصرفات البشر ونشاطهم تحقيقاً لسعادتهم هي التي قضت أن يقوم عليهم حاكم يسوسهم ويتولاهم ويحملهم على الانصياع اليه عند اللزوم . ولهذا فقد أكمل الله بناء القانون بالحاكم «الإمام او الخليفة» وفرض طاعته على الأمة . والله وحده هو الذي يأتي المُلْك من يشاء[١٦] ، لأن الانسان بغير ارادة الله لا يستطيع أن يتحكم في مصائر اخوانه ، او يفرض سلطانه عليهم . وكل وجه من أوجه السيطرة على الناس : من سيطرة الأب على ابنائه والوصي على القاصر والسيد على العبد الى سلطان الحاكم على الرعية ، لا سند يدعمها ولا يحللها إلا الله فهي تكون بمشيئته وارادته لانه مصدر جميع السلطات وواهبها بمقادير متفاوتة للناس بعضاً دون بعض متوخياً بذلك مصلحة المحكومين . الله وحده يقيم الامراء . والله وحده يجردهم من الامارة والسلطان .

إن وجود (الوازع)[١٧] ووجوب الخضوع اليه ، واجبان دينيان وضرورتان محتومتان لدوام المجتمع الاسلامي وخلاصه من الانحلال والتفسخ ، كما هو ضرورة في أي مجتمع آخر . فإن لم توجد سلطة قوية وطيدة ، فليس ثمة ما يمكن أن نطلق عليه اسم «المجتمع البشري» او «الدين»[١٨] . لن

---

١٦) «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء» (آل عمران) . (المعرب)

١٧) الرئيس او الآمر الناهي . (المعرب)

١٨) قال العلامة الفقيه أبو الحسن علي بن محمد الماوردي المتوفى السنة ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨ م في كتابه «الاحكام السلطانية» المطبوع بمصر سنة ١٢٢٨ هـ : ١٨١٣ م «الامامة موضوعة لخلافة النبوة من حراسة الدين وسياسة الدنيا» . (المعرب)

يكون ثمّ إلا فوضى وهمجية أطلقت لغرائزها العنان بلا رقيب أو رادع . وفقدت كل ما من شأنه أن يجعل الحياة جميلةً لذيذةً تستأهل أن يعيش المرء لأجلها . ومن تلك المسائل: المنفعة المستخلصة من الدّين الذي تُقَوِّم أسسه على أماني الفرد في المجتمع وسيادة النظام في حياته . « الامير هو عماد الدولة » لذلك فان تعيين الرئيس واجب ديني على كل مسلم حائز الصفات المقررة وبالتالي يجب أن يوليه الاهتمام الحريّ به . وكل من يتنصل او يتملص من ادائه يخرج عن حظيرة المؤمنين حيث أنه « من مات وليس له ايمان مات ميتة الجاهلية » . والامامة لا تكون الا لشخص واحد لا يشاركه فيها غيره لأن : (١ً) ان وحدة الشرع الآلهي تستلزم وحدانية السلطة التي تنفذ تلك الشريعة وتطبقها . (٢ً) لا يتحقق النظام في المجتمع الا اذا سُلمت مقاليد الحكم لشخص واحد لا أكثر بدليل قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلاّ الله لفسدتا » (ج ٢١ – ٢١) .

ومما لا مِرية فيه أن هذا الرئيس الواحد يجب أن يكون حائزاً الصفات الخلقية والبدنية الضرورية والمناسبة لإشغال منصبه واعطائه حقه ؛ وهـذه الصفات يمكن اجمالها بما يلي :

أولاً – الحرية : أي أن الإمام لا يمكن أن يكون عبداً رقيقاً . لان من لا يملك حرية التصرف بشخصه لا يمكن أن يُقلد سلطاناً أو يكون سيداً مطاعاً .

ثانياً – الرجولة : الإمام لا يمكن أن يكون امرأة بدليل الحديث الشريف (لا يفلح قوم أمّتهم نساؤهم) .

ثالثاً – كمال الأهلية شرعاً ؛ أعني أن يكون الإمام عاقلاً بالغاً .

رابعاً – صحة الجسم : أعني أن يكون سليماً من العاهات التي قد تعرقل انجازه لواجباته على الوجه الأتم .

خامساً ــ الالمام بالشرع الآلهي : (وان كان مدى هذا الالمام مختلفاً فيه) .

سادساً ــ أن يتصف بحسن التدبير ويكون عادلاً متحلياً بالشجاعة والحكمة ليصون ما أستُودع زمن الحرب والسلم .

سابعاً ــ أن تكون حياته نقيةً طاهرةً مطابقة لأحكام الشرع الآلهي والآداب الاسلامية .

ثامناً ــ وأخيراً ، وليس بأقل أهمية مما سلف ، أن يتصف بكرم الأرُومة وبشرف النسب ، أعني أن يكون من قبيلة قريش التي جاء منها الرسول (١٩) .

يبدو أن مبدأ سمو قريش على أسَر العرب كان مسلماً به منذ القديم ، ثم تدرج فصار قاعدة قانونية ثابتة ، على أن ذلك لا يعني وجوب حصر السلطة العليا بفرع خاص من فروع هذه القبيلة . ولو بحثنا عن الحكمة التي استدعت وضع هذا القيد الغريب والعلة الحقيقية في حصر الامامة بقريش ،لوجدناه يكمن في المبدأ القائل بان الخليفة يجب أن يكون قبل كل شيء عربياً لحماً ودماً . وانه لما يخالف مبادىء الشريعة الاسلامية أن يكون الخليفة أجنبياً عن عنصر غير عربي . وتلك هي احدى الاسباب التي منعت وجود الخليفة في الوقت الحاضر وان وجد بصورة ما ، فهو غير شرعي .

بالنظر الى هذه الامور الجوهرية ، يتضح أن اختيار رئيس المجتمع الاسلامي لا يمكن تركه للظروف والصدف او لأعمال العنُف والطغيان . بل يجب أن

---

١٩) انظر كتاب«شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائدالدين»للسيد التفتازاني«المتوفى في السنة ٧٩١هـ=١٣٨٩م قال: « .. وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للامة من إمام يحي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط أن يكون مكلفاً ، مسلماً ، عدلا ، حرا ، ذكرا ، مجتهداً ، شجاعاً ذا رأي وكفاية سميعاً بصيرا ناطقاً قريشياً. فان لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ، ولي كناني . فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل ، فان لم يوجد فرجل من العجم » (ص ٢٧١ ج ٢) . (المعرب)

يجري انتقاؤه بعد التفكير الملي والتأمل الحكيم الناضج، وتقوم بانتقائه تلك الصفوة المنتخبة من أهل الرأي الذين هم وحدهم يقدرون هل أن المرشح للخلافة صالح لملء هذا المنصب الجليل أم لا ؟ فلا يمكن أن يكون مجموع الناخبين أمة المسلمين كلها . إن الناخبين ، هم اولئك الذين عُرفوا بعلمهم ومنزلتهم وتجاريبهم في امور الدين والدنيا وبأخلاقهم المتينة ؛ هؤلاء وحدهم يصلحون لإنْ يكونوا المحكمين في هذا الشأن واليهم أيْ الى رجال السيف والقلم يرجع أمرُ انتخابِ الإمام وأعني بهم مشاهير الشخصيات المدنية والعسكرية ، أصحاب الحل والعقد . هؤلاء مخولون باسم المجتمع كله أن يشترطوا بالاشتراك شكلَ الرباط أو الواجب الذي تنبثق منه سلطة الأمير ويعينوا مقدار الطاعة الواجبة له من الرعية .

الانتخاب في عرف القانون انما هو الفعل الذي يمنح به الشعب السلطة العليا لفرد ما بملء اختياره ، ويتم هذا المنح بوساطة مشاهير رجاله نيابة عن مجموعه . انه عروض للتعاقد (عُقّاد)، فإذا قبل به الشخص (المنتَخَب) أصبح (عَقْداً) .

في غضون القرن الأول الهجري ، ظهرت طريقة أخرى لنصب الخليفة ، إطّرَدَت بعدها فأصبحت عادة. وهي أن يعين الخليفة الحاكم خَلَفَه او وليّ عهده . إن تعييناً كهذا يساوي في جوهره (العِقاد) ، فإن قُبل ، أصبح عقداً . والمراسيم التي يتم بها العقد تدعى « البيعة » . والبيعة كلمة كانت تستعمل في السابق للدلالة على إبرام الصفقة وهي رمز لمصافحة اليد التقليدية التي كانت دليلاً على الرضى والقبول منذ عهد (أبي بكر الصديق) من الجانب الذي وقع عليه الاختيار . ولنبحث الآن في الآثار الناجمة عن البيعة ، اولاً : من جهة الخليفة وثانياً : من جهة الامة التي يتولى أمرها .

١ ـ إن قبول الخليفة منصب الامامة يعني معاهدة نفسه على ممارسة السلطات

الممنوحة اليه بالحدود التي رسمتها الشريعة . هذا هو أهم وأول واجباته ، لأن غاية المرء ليست متاع هذه الدنيا الفاني .

والانسان بعدُ – مخلوق حقير الشأن ينتهي أمره بالموت والعدم ؛ والايمان وحده هو الذي يسير بالمرء الى الحياة الأبدية .

٢ – يتعهد الخليفة أيضاً بقضاء مصالح الاسلام الزمنية كالمحافظة على تخوم البلاد وقتال المشركين والكفار وإقامة الأمن الدائم ، وادارة الأموال العامة ونشر لواء العدل في الربوع .

إن رأس المجتمع الاسلامي بإنجازه هذا الواجب المزدوج يعمل كنائب دولة او رئيس حكومة locum tenens (كما في الاصطلاح الروماني) أو كخليفة الرسول . وخلفاء الرسول ما هم بوارثي رسالته الروحية (وإن كان يؤثر عنهم في الحقيقة صفة النيابة او الوكالة بتنفيذ رسالته وتعضيد المصالح الدينية والدنيوية (للمجتمع الاسلامي). لقد أبى(أبو بكر)قبول لقب « خليفة الله » واكتفى باسم « خليفة رسول الله » ثم درج لقب « أمير المؤمنين » منذ زمن (عمر بن الخطاب) . فحدد بكل وضوح صفة ممثل السلطة العليا الذي هو في الحقيقة ليس عاهلاً «ملكاً» بل هو(أميرٌ)نظراً الى المدلول الاصلي للعبارة الرومانية « رئيس الأقران primus inter pares

ان اسم الإمام الذي يطابق بمدلوله لفظـة antistes أي قائد الصلاة . بقي حتى الأخير عنواناً لأعظم وأسمى صفة في العاهل الاسلامي ؛ وبكلمة اخرى كانت وظيفته الدينية أصل جميع وظائفه الاخرى وهي في الشريعة الاسلامية (العدل ، الجهاد ، الجباية ، تحكيم العادات والتقاليد) فإذا ذكَرَ الكُتّاب لفظة «الإمام» غير موضحة، فإنهم يقصدون أمير الدولة مطلقاً، ويريدون مصدر جميع السلطات الذي تصرف شؤون المملكة كافةً باسمه . وليس في هذه الامور ما يُضفي على الخليفة صفة القداسة أو يَسِمُه بميسم الكهنوت كما

ادّعت بهذه السمة هيئات حاكمة معينة في تاريخ العالم . والحقيقة هي أن سلطة الخليفة كرئيس ديني – لا يمكن أن تعتبر سلطة حَبْرِيّةً او باباوية مثلاً . فهو متجرد تماماً من صفة الكهنوت . لأن حكومة المسلمين ما كانت في أي زمن أو ظرف حكومةً دينية hierarchy ولم يوجد فيها تَعاقبٌ رسوليٌ ، والامام في سلطانه الدنيوي ليس سيداً (رباً) .

ومنصب الخليفة لم توجده الشريعة الآلهية إلا للخير العام . وهو الثقة العامة التي ترمي الى خدمة الشرع الآلهي وحمايته وتنفيذه . وكثيراً ما شُبّه الخليفة بالراعي يجمع في شخصه وحدة القطيع الذي يلتفّ حوله .

الراعي يرعى قطيعه ، والوصي يرعى صغيره ، كذلك الامير فقد وُجد ليسهر على مصالح المسلمين الذين يعجزون عن رعاية أنفسهم كمجموع . الامير « وكيل » جماعة المسلمين ، وأعماله تستمد قوتها وقانونيتها من المبدأ القائل أن الامير يجب أن يضع نصب عينه مصلحةً المجموع . فاهذه الغاية « أُمِّرَ الأمَراءُ على الناس » . وكما يجب أن يقدم الوكيل حساباً صحيحاً على ما انجزه لموكله وسيده ؛ كذلك يتحتم على الخليفة أن يسترشدَ بالله . وبهذا كتب أبو يوسف [٢٠] الى الخليفة هرون الرشيد يقول : « وانني اوصيك بحفظ ما استحفظك الله ورعاية ما استرعاك الله ... وانما لك من عملك ما عملتَ فيمن ولاك الله أمره ، وعليك ما ضيعتَ منه . فلا تنسَ القيامَ بأمرِ مَن ولاّكَ اللهُ أمرَه ، فلستَ تنسى » .

---

٢٠) هو القاضي أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصاري (١١٣ – ١٨٢ ه = ٧٣١ – ٧٩٨ م) ولد بالكوفة وكان صاحباً للامام أبي حنيفة وعنه أخذ الفقه وما يتعلق بـه . تولى القضاء في بغداد خلال حكم ثلاثة من خلفاء بني العباس : المهدي والهادي والرشيد . وهو اول من دعي بقاضي القضاة وميز العلماء بلباس خاص وكانوا لا يميزهم شيء عن العامة . وبقي من آثاره كتاب « الخراج » فيه مقدمة يخاطب بها الرشيد ، رواه عنه تلميذه الشيباني . وطبع بمصر السنة (١٣٠٢ ه – ١٨٨٥م) . (المعرب)

الزعيم والشعب : الإمام والجماعة ، اصطلاحان بسيطان يُجملان كل النظام السياسي الاسلامي ويفسران معنى الدولة كذلك . إنه تمثيل الدولة وسلطة الحكومة التنفيذية ، متمركزاً في شخص الخليفة الذي تُحتمُ عليه وظيفته أن يمارس تلك السلطة عندما يكون القانون واضح المدلول صريحاً . فهو من هذه الناحية لا يملك أية مقدرة على تحوير القانون ، بل هو مضطرٌ إلى تطبيقه بحذافيره كما في الاحوال التي لا يسوّغ القانون للقاضي أن يجتهد . لكن حريته في فض القضايا التي لم يرد فيها نص ، هي حرية غير محدودة لأنه ليس وكيلاً عادياً بل محل ثقة ، كما وأن تنفيذ القانون موكول اليه بصورة خاصة . وبجانب حريته هذه في التصرف القضائي ، تمتد سلطته الى شؤون عديدة عامة أخرى : كإدارة دفة الحرب وتقسيم الغنائم وفرض الضرائب على الأموال وصرف أموال الدولة في شتى الوجوه وتعيين العمال (الحكّام) والموظفين .

ان قبول الشعب « البيعة » يعني إطاعة أوامر الرئيس واتباعه في كل شيء « من عصي أمامه عصي الله » (٢١) . و« عليكم بالطاعة أي للولاة أي إلزموها وإن كان المولى عليكم عبداً حبشياً فأطيعوه واسمعوا اليه » . ان واجب المعونة (النصرة) مربوط بواجب الطاعة وهو يقيد الشخص الذي أعلن ولاءه وطاعته لتلبية كل طلب او اشارة من الأمير والانتصار له على كل من يُنازعه السلطان وكل من يُهدد سلامة المسلمين . ان الحد الوحيد المانع من النهوض بأعباء هذا الواجب هو عجز المسلم التام عن مدّ يد المعونة ، معنوياً أم مادياً . مثلاً اذا كانت تلك المعونة تفوق الطاقة البشرية او تناقض الشرع . وعندئذ يجب ان تقف سلطة الامير عند حدها ويجب ألا يطيعه المؤمنون . فاذ أمَر الامير رجلاً بأن يرتكب جريمة قتل او زنى أو أن يعاقر الخمر أو أن يمتنع عن إقامة فروض الصلاة ، فالعُرف يقول في ذلك « لا إطاعة في الاثم » (٢٢) .

---

٢١) « ان الذين يبايعونك يبايعون الله » (الفتح) . (المعرب)

٢٢) وفي الحديث « لا طاعة لمخلوق مع معصية الخالق » . (المعرب)

إن الرابطة التعاونية الموجودة بين الخليفة والشعب تبقى متينة وثيقة العرى ما دام الخليفة صالحاً للقيام بواجبه في حماية المجتمع الاسلامي . فاذ لم يعد أهلاً لمنح شعبه ما يريده منه ، بطل سلطانه وفسخ العقد شرعاً بين المتعاقدين . ويتم هذا الفسخ والالغاء عند العجز الجسماني او عند فقدان الحرية كوقوع الخليفة أسيراً في يد المشركين والكفار .

وبالاجمال فالنهج السياسي لمدرسة الفقهاء الصحيحة يتجسم في الخلافة . فخليفة الرسول – كما يدعى – هو الشكل القانوني الوحيد للسلطة . ويبدو لنا أن هذا النهج قد طبق في العصر الذهبي للاسلام بنجاح لا نظير له ، لا سيما في حكم الخلفاء الراشدين وهم خلفاء الرسول الاربعة الأوائل . وبعدها أخذ الفقهاء يذكرون عن تدهورٍ وانحلالٍ مطردٍ لابتعاد الاسلام عن اصوله وخروجه عن جوهره الأساسي ، فحلّت الملكية محل الخلافة وهي السلطة المطلقة البسيطة أو ما يدعى بحكم السيف الذي لا شأن للشريعة الاسلامية به ، وهو حدث سياسي يُعزى الى الحديث النبوي « الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة ثم مُلك بعد ذلك » (٢٣) . هذه الادلة المدعمة بالأحاديث النبوية تقدم لنا تاريخاً مجملاً للخلافة من وجهة نظر أولى الرأي . ان الفقهاء في الواقع ما كانوا يتصورون للخلافة وجوداً فعلياً ، إلا أنها وصلت في حكم الخليفتين الأولين الى النضج السياسي التام المقدر لها . ولو كانت الظروف ملائمة لصارت النطفة الأولى للحكومة الصالحة . فلم يكد الجيل السياسي الاسلامي الأول ينقرض حتى تحولت الخلافة عن مبادئها وصارت حكما فردياً مطلقاً زمن

٢٣) والحديث كما أورده المؤلف ليس هذا انما هو قريب من معناه، فاذا ترجمناه حرفياً خرج لنا كالآتي : « سيكون بعدي أمراء ثم يعقبهم الملوك ثم الطغاة » ولم نعثر في كتب الحديث على نص هذه الترجمة ووجدنا ما أثبتناه هو أقرب الى المعنى كما رواه أحمد والترمذي وغيرهما (انظر شرح المناوي) . (المعرب)

الامويين وملكيةً مطلقةً في حكم العباسيين على النمط الفارسي . وكان سلاحه الظاهري ستْرُ الإستبداد والجور وفساد الادارة المتفشية التي قادت الامبراطورية العربية الضخمة الى الانهيار والاضمحلال ؛ ساعد على هذا التحول في شكل الحكومة عاملان آخران هما اولاً الحاجة العملية التي استدعت تأسيس نظام حكومي مركزي ، وشـــدة مراس العرب وقـــوة شكيمتهم ثانياً ، مما يجعل خضوعهم أمراً عسيراً .

وفي القرن الثالث الهجري حل « السُّلطان » محل «الخليفة » الذي أخذ يتقلص نفوذه ويتضاءل خطر منصبه حتى صارت وظيفته « فخرية » لا غير . فالقواد العسكريون الذين برزوا على أنقاض الامبراطورية ، فوضوا سلطانهم فرضاً باعتبارهم « السلطة الفعلية de facto » فلم يكن لخليفة بغداد بد من القناعة بالإشراف الديني والشرعي ، ولم يسع الفقهاء إلا أن يقنعوا بما قُدر لسلطان الخليفة ، لكنهم صاروا يحاولون التخفيف من شدة وقع هذا الانقلاب على صعوبة ذلك وشذوذه . وعـدّلت مدرسة الفقهاء من تعاليمها حسبما اقتضت الأحوال فأخذت تبثُّ فكرتها القائلة أن الحكومة الحالية وإن لم تكن قائمة أو سائرة وفق أوامر الشريعة الآلهية ونواهيها ومع كونها مدعومة بالطغيان والجور حقاً ؛ إلا أنه يجب احترامها والخضوع لأوامرها لانها السدُّ الذي يوقف طغيان الفوضى ويحد من استبداد الفرد وشرّته . وعلى هذا الاساس فهي تحقق هدف الشريعة الاول واعني الطمأنينة والأمن الاجتماعي والاستقرار .

أدركت جمهرة الفقهاء أن النظام القديم لا يتفق ومتطلبات العصر ، وسلّم كثير من العلماء بان الامام قد لا يكون ذلك الرجل الطاهر النقي الذي تشترطه أحكام الشريعة . كما قد يتعذر تحقق شَرْط النَسَب القُرَيشي او انه قد لا يكون جوهريا في الخليفة ، وتمادوا أكثر من ذلك فأجازوا قيام أكثر من إمام واحد. وقالوا: على المؤمن أن يُطيع ذا السلطان أكانت سلطته شرعية او فعلية، والامر

سواء . لكن قد يكون الحكم في يد طاغية يحيا حياة الفسق والفجور ، فماذا على المؤمن أن يفعل ؟ « أصبر وأعطِ ما لقيصر لقيصر وانتظر حتّى يأخذ العدل مجراه »[٢٤]. لقد بسط (الغزالي) في أواخر القرن الخامس الهجري هذه المسألة بصراحته المعهودة حيث قال « وما أبحناه ، لم نُبحه بمحض اختيارنا ، فالضرورات تبيح المحظورات وليس للمرء أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة (وخمر) ، فإن حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والخمر [٢٥] .. ولو سألنا اولئك الذين يقولون بذهاب الخلافة الى حيث لا رجعة : أيهما أفضل ؟ الفوضى وجمود حياة الامة لانتفاء السلطة الشرعية أم الخضوع للسلطان ؟ لا حيلة للفقهاء إلا باختيار ثاني الامرين [٢٦] .

في السنة ٦٥٦ للهجرة الموافقة للسنة ١٢٥٨ ميلادية ، اجتاح المغول بغداد وقتلوا الخليفة وأعملوا السيف في رقاب أبناء بني العباس وفرّقوا الاسرة ايدي سبأ ، فزالت الخلافة من عالم الوجود بعد أن بقيت زمناً طويلاً عنواناً للسلطة السياسية ، وهكذا قُضي عليها فعلاً . وصار التاريخ يعدد لنا اسماء سلاطين بعد هذه الفترة باستثناء مصر ، فقد كان يوجد عباسي (حقيقي او دّعيّ) انتحل لقب الخليفة.واحتفظ المماليك حكام مصر بهذه الالعوبة الفارغة لضمان حكمهم ، وإلباسه الصفة القانونية . وما ان استولى الاتراك العثمانيون على القاهرة في العام ١٥١٧ الميلادي حتى أزاحوا آخر فرد من هذه السلالة [٢٧] .

---

٢٤) والحديث كالآتي : « من رأى من أميره شيئاً،فليصبر عليه،فان فارق الجماعة شبراً كانت ميتته جاهلية »اما عبارة « اعطِ ما لقيصر لقيصر »فهي جزء من آية انجيلية نطق بها يسوع عندما أقبل عليه بعض الكتبة اليهود ليحرجوه فسألوه : هل يتحتم عليهم ان يدينوا للعاهل الروماني بالطاعة ، وأدرك غايتهم فطلب منهم قطعة نقد عليها صورة العاهل الروماني وقال قولته المشهورة اعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله اشارة الى انهم ما زالوا يدفعون الجزية صاغرين ! (المعرب)

٢٥) المستصفى للغزالي ج ١ ص ٦٣ . (المعرب)

٢٦) احياء علوم الدين للغزالي ج ٢ ص ٨٠ ، و ٩٢ وما بعدها . (المعرب)

٢٧) ظل فرع من الأسرة العباسية يحكم ولاية (بهدينان) الكردية في شمال العراق الشرقي حتى أوائل القرن السابع عشر . وما تزال ثم سلالة تدعي أنها بقية الاسرة العباسية في العراق(المعرب)

وزعم بعض المؤرخين أنه كان ثمّ تنازل رسمي عن السلطة وانتقال الخلافة من يد آخر سليل للاسرة العباسية الى يد الفاتح العثماني . فإن حصل هذا التنازل فعلاً فهو باطل شرعاً فاسخ قانوناً ، لأن الخلافة ليست حقاً من حقوق الملكية يصح نقله الى شخص بارادة شخص آخر ، انما هو إمانة أودعها المجتمع الاسلامي في عنق الخليفة كما مرّ شرحه .

ولذلك يمكننا القول أن السنة ١٥٤٣ ميلادية كانت سنة انقراض الخلافة الفعلي اي سنة موت آخر خليفة يمت الى الاسرة العباسية بصلة ، هذا إن لم يتم الانقراض في العام ١٢٥٨ ميلادية .

لقد اجمل القاضي (ابن جماعة الدمشقي)[٢٨] حقيقة الامر (حوالي العام ٧٠٠ هـ : ١٣٠٠ م) بما ملخصه : « للسلطان ان ينفرد بالحكم حتى يستظهر عليه من هو اقوى منه فيخلعه ويحكم دولته باسمه . وله ان يطلب الاعتراف بحكمه من رغيته على هذا الاساس . مهما كانت الحكومة ممقوتة فهي خير من لا حكومة ويختار اهون الشرين » . هذا وان فقهاء مراكش لخصوا هذه القاعدة بمبدء واضح فقالوا « من يُحكم يُطَع » .

قانون الجزاء

ليس ثمّ الكثير مما يقال عن قانون الجزاء . فنظام العقاب في الاسلام مبنيّ في جوهره على مبدأ « العين بالعين والسن بالسن » كشريعة موسى . وهو مبتن أيضاً على مبدأ الثأر الغريزي . كما انه يضع أمام اعيننا المبادىء العقابية الموجودة في متن التوراة دون كبير تحوير ولا يغرب عن البال ان لهذه المبادىء والقواعد

٢٨) ابن جماعة هو اسم أطلق على ثلاثة قضاة من أسرة واحدة ، ولعل المقصود هنا هو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن ابراهيم القانوني الحموي قاضي القضاة (٦٣٩ – ٧٣٣ هـ = ١٢٤١ – ١٣٣٣ م) في القاهرة من قبل الوزير ابن العلوي ، وله جملة تصانيف شرعية منها كتابه الذي نوه به مؤلف البحث « تحرير الاحكام في تدبير الاسلام » ذكره فلوجل وبروكلمان .(المعرب)

اسساً تاريخية وقيماً تقليدية ، ثم ان الجيل المتأخر من فقهاء المسلمين ما كانوا يجرأون على معارضة حرفية تعاليم القرآن في هذا الشأن تجاه تقدم الافكار وتطور النظرة الى العقاب فكانوا يحاولون بالتفسير والشرح المسهب التخفيف من وطأة النص وشدته في ميدان التطبيق .

تراث الاسلام

أيحق لنا بمفهوم العبارة الواسع أن نتكلم عن تراث الاسلام ؟

عبثاً نحاول أن نجد اصولاً واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الاسلامية والرومانية) كما استقر الرأي على ذلك . إن الشريعة الاسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادىء الثابتة لا يمكن ارجاعها او نسبتها الى شرائعنا وقوانيننا(٢٩) لانها شريعة دينية تغاير افكارنا اصلاً .وقد يحصل في العادة خلط بين ناحيتين ، فالاسلام كالمسيحية او كأي دين آخر له عقائد مخصوصة ينفرد بها مما لا يمكن بالطبع ان يعرضها اولئك الذين نزلت فيهم، الى النقد والبحث . لكن من الظلم والتجني ان نصمها بالجمود والشدة ، كما لو الصقنا بالمسيحية التهمة نفسها ، اذ يوجد في اي نظام ديني عظيم الخطر جليل الشأن شيء اكثر من محض العقيدة . وقد اصاب القديس (توما الاكويني) كبد الحقيقة حين قال « ان سعادة المجموع هي الهدف النهائي لكل قانون له جذور كثيرة مختلفة ، نظراً للاشخاص والظروف والاحوال التاريخية » .

ولقد أدرك مفكرو الاسلام هذه الحقيقة بكل جلاء . فالنظام السياسي (الأرسطي » الذي امتزج بمبادىء الرسالة الآلهية ، اوجد في العلوم العربية نظاماًيوجدفي جوهره اوجه شبه كثيرةبالآراء السياسية التي سادت العقيدةالمسيحية في القرون الوسطى ، وكلتا العقيدتين كانتا رائعتين لا تجافيان الطبع البشري ؛ وفي هذا الأمر علينا ان نزداد تعمقاً وتفكيراً .

ان المجتمع كما وجدنا آنفاً ، أمرٌ عمليٌ لا بد منه ، إنه ليس فوضى

---

٢٩) اعني قوانين كاتب البحث وشرائعه الاوروبية (المعرب) .

الدهماء والرعاع ، بل كتلة متجانسة تجمعها نهاية واحدة ؛ وتربط ما بينها المعونة المتبادلة ؛ فالتفسير الاجتماعي والاخلاقي للدولة اذن هو : « ان غرض الحكومة هو تأمين الراحة والطمأنينة للناس في الحياة الدنيا ، وخلاص النفس البشرية في الحياة الاخرى » . هذا الغرض يتأثر بالقانون ، ولا يقوم صرح القانون إلا بقيام صرح المجتمع ؛ والقانون في الواقع لا يستمد شرعيته إلا من هذا المعين . وقد رسم المسلمون أوليّات هذا المجرى كما كان الشأن مع العقيدة النصرانية .

عاش المرء في حقبة من فجر التاريخ حياة الفوضى الهنيئة الوادعة ، لا تحكمه إلا سنن القانون الطبيعي ، وكانت جريمة (قابيل) ايذاناً بختام هذا العصر (الذهبي) ؛ فصارت لعواطف البشر ونزعاتهم اليدُ الطولى ، وحلت الفوضى الاجتماعية القلقة محل الامن وفقد الايمان الصحيح ، فلم يكن ثـمّ مفر من ظهور الشرائع الخاصة والقوانين الوضعية التي استهدفت منع الشر والقضاء عليه . وهنا نجد قاعدتين تعترضان سبيلنا وهما قاعدتا(المساواةوالايمانالصحيح)

المساواة : .

في حديث للرسول « الأبيض لا يسمو على الاسود ولا الأسود على الاصفر والناس كلهم سواسية أمام الله » . فالمسلمون يستوون أمام الله ، وهم أعضاء أسرة واحدة ليس فيها رفيع أو وضيع ، وانما هم مؤمنون جميعاً ، وهم متساوون كذلك أمام القانون المدني مطلقاً . وقد بشّر الاسلام بهذه المساواة في وقت لم يعرف عنها العالم المسيحي شيئاً !

الايمان الصحيح :

هذا القانون أو الشريعة التي توزع العدالة بالقسطاس على الجميع بلا تفضيل تستند الى الايمان القويم أساساً . فعلى المسلمين أن يفوا بالعهود التي يقطعونها على أنفسهم . وليس لهم أن ينتفعوا بمال مسلم آخر ما لم يُجزهُم ، بدليل

الحديث «أدّوا الامانة اذا ائتمنتم ولا تخونوا أماناتكم وانتم تعلمون» . هذه التعاليم وكثير غيرها مما يُعزى الى الرسول هي من ضمن القواعد العامة للشريعة الاسلامية ، وهذا التفسير للايمان القويم إنما هو تفسير خلقي أدبي بصورة جوهرية ، حتى انه ليرتفع الى فكرة «المطلق» ومبدأ «الدولية» . ومن المدهش أن يكون ذلك أقرب لفهمنا من التفسير الالماني الاقطاعي للإيمان الصحيح ، ذلك التفسير الذي يرى الايمان منبثقاً من الولاء والخضوع الشخصي ولذلك فإن شريعة الاسلام تفسح أوسع المجال لتحكيم الارادة البشرية . وتعلق أعظم الأهمية على القصد القانوني لا على نص القانون الحرفي . إن إرادة البشر كافية مهما كانت لخلق رابطة قانونية ، ولكن قلما كان بطلان أو صحة اي مبدأ قانوني مرهوناً بأمر شكلي او بنص حرفي في الشريعة الاسلامية . يتجلى ذلك بمقارنته بما لا يُحصى من القواعد الشكلية في قوانين الجرمان . فقاعدة «الرضا في العقود يجعلها ملزمة consensus solus obligat هي قاعدة جوهرية في نظر فقهاء القانون .

لما كان الشرع الاسلامي يستهدف منفعة المجموع ، فهو بجوهره شريعة تطورية غير جامدة خلافاً لشريعتنا من بعض الوجوه . ثم انها علمٌ ما دامت تعتمد على المنطق الجدلي الديالكتي وتستند الى اللغة . انها ليست جامدة ، ولا تستند الى مجرد العرف والعادة ، ومدارسها الفقهية العظيمة تتفق كلها على هذا الرأي.فيقول أتباع المذهب الحنفي ان القاعدة القانونية ليست بالشيء الجامد الذي لا يقبل التغيير ، انها لا تشبه قواعد النحو والمنطق . ففيها يتمثل كل ما يحدث في المجتمع بصورة عامة ، وهي تتغير بتغير الظروف والأحوال ، والقانون أيضاً عرضة للتبديل والتغيير نظراً للاستعمال والتطبيق وتتفق المالكية مع الحنفية في هذا الصدد ، ويقولون «المنفعة هي مبدأ الفقهاء والمشترعين» ولقد أدرك العرب بوضوح تام سر هذه المرونة وهو الاستعمال بلا ريب .

فالمجتمعات بوصفها أعضاء حية تعترضها في حياتها تغيرات مستمرة . في زمن آدم كانت حالة البشر شقية والانسان ضعيفاً . فالاخت كانت تحل لأخيها ، ثم وسّع الله إباحاته في أمور أخرى عديدة . فلما كثر البشر وزاد غنى ، عُدلت الشرائع واختلفت أحكامها . إن هذا التفاعل المستمر في الحياة يمكن تتبعه في مسالك التاريخ الاسلامي . فلا نعدم أن نجد أحيانا صحابة الرسول يستنبطون أحكاماً تغاير ما جرى عليه العرف بناء على ما تقتضيه الضرورة والمنفعة في الوقت الذي لا نجد الشريعة تجبرهم وتلجئهم الى اتخاذها . ونذكر على سبيل المثال حكم تدوين القرآن في الوقت الذي لم يُعط السلف إشارة بذلك ، وإنشاء دواوين ودوائر [30] لشتى المرافق الحكومية وضرب النقود وتشييد السجون . فلهذه الضرورة والمنفعة يسلم القانون ويخضع . ان الشهود[31] العدول والشروط القاسية الشديدة التي يوجب العرف الراهن توفرها فيهم ، هو مما لم يكن يعرفه العرف الغابر . وقد دعت الحاجة إلى إباحة واسعة لاجراء عقود معينة كعقود الاستقرار . إن أسس السلطة العظيمة التي منحها الفقهاء المسلمون للعرف

---

٣٠) انظر الملحق الخاص بالنظام السياسي في آخر الفصل (المعرب)

٣١) اهتمت الشريعة الاسلامية بالشهود والتدقيق في اختيار الصالحين للشهادة ، الامر الذي أدى الى وجود (هيئة شهود دائمة) ملحقة بدائرة القاضي . ويبين لنا الكندي في كتابه القضاة (ص ٣٦١) مكانة الشاهد من مجلس القضاء بقوله : « كان القضاة اذا شهد عندهم أحد وكان معروفاً بالسلامة ، قبله القاضي ، وإلا أوقف ، ويسأل عن الشاهد المجهول من جيرانه » . وكون الشهود جزءاً من المحكمة بسنة اختطها القاضي العمري الذي ولي على مصر أيام الرشيد ، فانه « جعل أسماء الشهود في كتاب ، ودونهم واسقط سائر الناس : الكندي ص ٣٩٤ » . ومن الشهود نشأت بطانة القاضي . ولما كان هؤلاء يختارهم القاضي ويعدلهم بنفسه فانهم كانوا يعزلون بعزله او موته (الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٢٨) . وكان عددهم يزيد وينقص في الولاية حسب تشدد القاضي وتسامحه فيهم . فيروى مثلا أن القاضي التميمي في القرن الثالث الهجري بالبصرة قد سجل أثناء ولايته ٣٦٠٠٠ شاهد (رسائل الصابي ص ١٢٢) وفي الوقت نفسه نجد ابن الجوزي يذكر عدد الشهود ببغداد سنة ٣٨٢ هـ = ٩٩٢ م أنهم ٣٠٣ . (المعرب)

والعادة هذه . انما هي شكل من أشكال القواعد غير المكتوبة التي تكمن فيها القدرة على صنع القانون وتبديله وتحويره « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » . فعندما يكون هذا الاستحسان (الاستعمال) ثابتاً موافقاً للنظام العام غير مخالف للاخلاق الحميدة contra bonos mores أو مضاداً لقواعد الشريعة العامة . كان له إذ ذاك قوة القانون لا بل كان الجزء المتمم له . تقول الحنفية : ان الحاجة أفسحت السبيل لاعادة النظر في أمر إدخال مسائل عديدة لم تكن النصوص الصارمة تبيح دخولها . فأبيح (الرهن) للتفريج عن الضائقة التي يعانيها المدينون . واستطاع (فائض الدَّين) ان يجد له طريقاً ملتوياً للخلاص من التحريم . فهو محرم نظريا لانه ينزل في المجتمعات ذات الاقتصاد البدائي (المشاعية البدائية) ليكون شكلاً من أشكال (الربا) . ويمكننا اضافة عقد المزارعة emphyteusis والاتفاق مع دلال المدينة او سمسارها ؛ مثل هذه العقود باطلة ممنوعة نظراً الى حرفية الشريعة الاسلامية لان نتيجتها غير مؤكدة ولوجود عنصر المضاربة فيها . ومهما يكن فإن مدرستين من مدارس الفقه الاسلامي تقرها وتسمح بممارستها [٣٢] .

ان الشريعة لم تقتصر على قبول العرف وحده . بل أخذت تتبعه في كل تغيراته (القاعدة العامة تقضي بان تكون الممارسة والعادة مصدر كل قانون ، تلك العادة التي لا تتغير إلا بعادة) ويمكن القول اننا نستطيع اتباع ما تقرَّر وثبت ، اذ لا يسعنا ان نصنع القانون لكوننا لا نملك المعرفة والسلطة اللازمتين لصنعه ، فنحل المسائل التي نجابهها عن طريق الكتب المدونة . هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، لو طبقنا القوانين التي بنيت على العرف القديم في الوقت الذي تغير ذلك العرف . فمعنى ذلك اننا وقفنا ضد الرأي العام المعوّل عليه وبرهنا على جهلنا التام بالدين . والحقيقة هي أنه اذا أُسس قانون على عرف

---

٢٨) لعله يقصد الشافعية والحنفية . (المعرب)

سائد في زمن معلوم ، فإن ذلك القانون يجب أن يتغير عندما تتغير الأحوال التي استدعت وجوده . والمحور الاصلي في هذه التطورات هو الامير او الحاكم الوكيل الامين الذي لا يسعه ان يعتاض عن ممارسة سلطة القانون السائد بممارسة سلطة أخرى هي سلطته الخاصة . لكنه يستطيع ان يختار سبيلاً للاجتهاد في القانون من بين السبل ويمكنه أن يجعل العادة مبدأً حكمياً يتدرج بعدها ليصبح جزءً من القانون نفسه . ويمكنه اذا دعت الحاجة أن يتخذ بعض الاجراءات التي تفرضها الظروف الطارئة كما يفعل المتولي الامين لتأمين منفعة المستحقين . أفيكون معنى ذلك ان الفكرة الدينية لم تساهم في تطور القانون الاسلامي ؟ هذا الاستنتاج ليس إلا سوء فهم لتلك الوحدة الفكرية التي يتمثل فيها مصدر قوة الاسلام الرئيس . إن علم القانون ليس إلاجزءً من علم الكلام(الثيولوجيا) وربما كانت الشريعة الاسلامية قد صرحت بالثيوقراطية [٣٣] أكثر من الشريعة المسيحية بمقارنتها مع الحكم المدني . ولكن يجب ألاّ ننساق كثيراً وراء هذا التفسير ، فلو ازددنا تأملاً لوجدنا أن ما ذهبنا اليه هو المعنى الذي قصده فقهاء المسلمين .

إن الفارق بين حقوق الله وحقوق العباد ليس فيه من معنى أكثر من الفارق بين للقانون العام والقانون الخاص . وللفكرة الدينية بلا ريب أثر عظيم ولكن ليس بالمقدار الذي يظنه المرء . هذا التأثير مستمد من الصبغة الاخلاقية التي تسود القانون أي من العلاقة التي تقترب غالباً لتوحد بين القواعد القانونية والتعاليم الاخلاقية توحيداً تاماً . فأحكام الشركة والقرض وشروط الشهادة وعلاقة العبد بالسيد وعلاقة المدعي والمدعى عليه وكل اتفاق او عقد يتهيأ فيه موضوع علاقة قانونية ذات صبغة أخلاقية لهو أسمى درجة من أن يكون محض منفعة . فالرهن مثلاً هو شكل من أشكال المعونة المتبادلة ، لان المرتهن يُعين

٣٣) أي الحكم الديني . (المعرب)

المالك على الاحتفاظ بملكه . « وتعاونوا على البر والتقوى لا تعاونوا على الأثم والعدوان » (المائدة ج ٥) . وفي الحديث «الله في عوّن العبد ما كان العبد في عون أخيه » .

إن الانسان الذي ينال أجراً لا يستحقه هو أولاً آثم أمام الله وثانياً مجرم امام من سلبه أجره . والمدين المليء الذي يماطل في دفع دينه يرتكب إثماً عظيماً ويعرّض حريته للخطر ، وقد فاه الرسول بحديث رائع في علاقة الجار والاخوة ، قال « أتدرون ما حق الجار ؟ إن استعان بك أعنته . وان استنصرك نصرتَه . وان استقرضك أقرضته . وان افتقر ، عدتَ اليه . وان مرض عدْتَه . وان مات تبعته . وان أصابه خيرٌ هنأتَه . وان أصابته مصيبةٌ عزّيته . ولا تستَطِلْ لعليه بالبناء فتحجبَ عنه الريح الا بأذنه ، ولا تؤذه وأصفح عنه » ونتيجة هذه الروح الجميلة الغلاّبة في الشريعة ما كانت ممارسة الحق إلا إنجاز واجب ، لانه إن كان الحق شيئاً حسناً ، فلا يمكن اغفاله.واهمال المطالبة به إثم . ومن يدعي بملكه من مغتصب لا حق له فيه ، انما ينجز واجباً أخلاقياً، وفي بقائه ساكناً مهملاً مطالبته بحقه يجعل الباغي متمادياً في بغيه . ويقول الرسول « انصر أخاك ظالماً او مظلوماً . ان كان ظالماً فلينته ، فان له نصراً وان كان مظلوماً فلينصرن » أي ان مساعدة الأخ من هذه الناحية هي الحيلولة بينه وبين التمادي في ضلِّته . ولكنه اذا كان حق المرء هو منفعته الخاصة وواجبه الادبي معاً ، فإن لذلك الحق حدوداً معينة بموجب مباديء الاخلاق والمصلحة العامة ، فالصلح والتراضي هما سيدا الاحكام في كل وقت . وأخذ الثأر ممنوع منعاً باتاً ، والتضييق البدني على المدين مخالف للقانون ولا اعتساف في استعمال الحق تماماً ، اذ ليس لأحد أن يمارس حقاً له ، بالدرجة التي يسبب للآخر ضرراً محققاً . وللفقهاء المسلمين في هذا الصدد احساس دقيق مرهف يفوق ما نتصوره ؛ فمثلاً يُمنع أن يخول حق الادعاء الى وكيل هو

عدو للطرف الذي أُقيمت عليه الدعوى ؛ وممنوع أن يؤّجر حيوان لشخص عُرِف بقسوته على الحيوان . كذلك حرم بيع أمَة صغيرة السن لرجل حر بالغ خشية أن يغيّرها بالفسق او أن يطأها زان . وهكذا ترسم الاخلاق والآداب في كل مسألة حدود القانون ، وبذلك جاء الحديث النبوي « .. ليس لله فيه سهم ليس للمرء فيه حق » وسهم الله هو ارادته في منحه كل شخص ما يستحقه . وليس له أن يجور على ما يعود لغيره . وإنا لنجد أنفسنا أخيراً وقد بلغنا مرحلة « الحق المطلق » الذي هو أساس المجتمعات المتمدنة قاطبةً .

تلك هي الميزات التي تسم الشريعة الاسلامية في كبد حقيقتها . قد نجرأ على وضعها في أرفع مكان وتقليدها أجل مديح علماء القانون وهو الخليق بها . ومجمل القول انها سمت حتى أصبح علينا أن نترسم وجه مقارنة بينها وبين قواعد واجراءات القوانين الاقطاعية السائدة ايام ازدهرت الشريعة الاسلامية . اما ما كان يفتقر اليه الشرع الاسلامي ، فهو ما كانت تفتقر اليه جميع الشرائع التي سبقتها وعاصرتها وكثير من الشرائع التي لحقت بها . أعني وجود مسحة من الفوضى وعجز في التبويب والتنظيم ، تلك الاسباب التي أدت بالعرب الى الضعف السياسي وكانت في الوقت نفسه مصدر الضعف الذي تخلل نظامهم القانوني فضلاً عن أنهم أفرطوا في الاعتزاز والكبر بالقواعد الكلية لشريعتهم . ففكرة العدالة التي تسود المعاملات القانونية وصلت الى أوجها بفعل فقهائهم كما وصل فقهاؤنا بقانوننا . على أن فلسفة (ارسطو) تتفق معها في هذه النتيجة اكثر من اتفاقها مع العقيدة الدينية على الأقل ، تحريم الربا بأي شكل كان ، النفور من كل أنواع المضاربة ، بطلان اي اتفاق او عقد غير مؤكد النتيجة ، كل هذه المميزات في الشريعة الاسلامية انبثقت من هذا الاصل وبنيت على المبدأ العام (المساواة) وبكلمة اخرى تكون العدالة رائد المساواة في كل مرحلة من مراحلها . والافتئات عليها انما هو ضرب من المستحيل . ولقد اعتاد الفقيه القانوني ان

يضع نصب عينه اعادة تثبيت كفّي الميزان كلما رجحت أحداهما عـلى الاخرى . اعني الغاء وخنق كل محاولة ترمي الى تطبيق النص الحرفي مدفوعاً « بخدمة العدالة ut aequalitas servetur » كما جرى علماء القانون عندنا على تسميته .

ان الجهود المستمرة المبذولة للوصول الى هذا الهدف أدت الى الاكثار من القيود والتفصيلات غير المهمة وخنقت كل شكل من أشكال المصلحة ، ان لم نقل انها جمعت المبادىء والتعاليم بنظام حقيقي حسن الترتيب ، فلم تبق مجرد نظريات بأغلب أجزائها . ومن بين المسائل القانونية التي غنمناها من شريعة المسلمين ، الأنظمة القضائية الخاصة بالشركة المحدودة (القيراط) وبعض المصطلحات القانونية الفنية في قانون التجارة . واننا لو ضربنا صفحاً عن كل ما تقدم فلا شك وان المستوى الاخلاقي الرفيع الذي يسم الجانب الاكبر من شريعة العرب قد عمل على تطوير وترقية مفاهيمنا العصرية وهنا يكمن فضل هذه الشريعة الباقي على مر الدهور .

دافيد دي سانتيلانا

ملحق

في النظام السياسي للدولة الاسلامية

١ – الادارة المركزية :

أشبهت الدولة الاسلامية بعد نضجها السياسي ، اتحاد ولايات federation وكان ارتباط هذا الاتحاد بالمركز يتراوح قوةً وضعفاً بقوة الخلافة وضعفها .

كان لكل ولاية أو إمارة ، ديوان department خاص بها في بغداد ، يصرّف شؤونها ويُهيمن عليها . وكل ديوان من هذه الدواوين يتألف من دائرتين :

آ – ديوان الأصل ووظيفته فرض الضرائب وجبايتها وايداعها [١] بيت المال ومراقبتها ومعاقبة المسؤولين عنها اذا اسلتزم الأمر أو محاسبتهم .

ب – ديوان الزّمام [٢] (ديوان المال) وكان يُقام عليه رجلٌ غني أمين كيلا تمتد يده إلى ما يدخل هذا الديوان من ضرائب .

بقي هذا النظام الاداري ساري المفعول حتّى جاء « المعتضد » الخليفة العباسي (٢٧٩ – ٢٨٩ ﻫ = ٨٩٢ – ٩٠٢ م) وكان من عباقرة رجال الادارة في الاسلام ، فأحدث في كل دواوين الدولة إدغاماً وإدماجاً amalgamation ،

---

١) كتاب الخراج لقدامة بن جعفر المتوفى سنة ٣٣٧ ﻫ : ٩٤٨ م .

٢) تجارب الامم لابن مسكويه ج ٦ ص ٣٣٨ .

ووحدها بديوان واحد سماه «ديوان الدار الكبير»[٣] وفرّعه الى دواوين مكانية ثلاثة هي : ديوان المشرق ويضمّ امارات الأهواز والبحرين وولاية خراسان وولاية طبرستان ، وولاية سجستان وكرمان ومكران ، ثم ديوان المغرب ويضمّ ولاية الحجاز وولاية سورية وولاية فلسطين وولاية مصر العليا والسفلى وولاية غرب مصر وصحراء ليبيا . وأخيراً ديوان سواد (العراق) وهو مختص بولايات العراق (الكوفة والبصرة) .

وُضعت هذه الدواوين في يدٍ واحدةٍ ، كما أنيط أمر الضرائب بيد واحدة . ومن هاتين اليدين انبثقت (وزارتان) وزارة الداخلية وتسمى (ديـوان الأصول) ووزارة المالية وتدعى (ديوان الضرائب) . وهذه الدواوين كانت حسب الحاجة تتفرع الى دواوين اخرى لاذات اختصاص عددها يتراوح من زمن وآخر . ومن الدواوين الثابتة نوعاً ما ، كان ثم : ديوان الجيش بمجلسين ، وديوان النفقات وهو مختص بتوزيع الرواتب ونفقات الحكومة ، وكان ثم ديوان المصادرين [٤] وديوان الرسائل (للتحرير والمكاتبات) ، وديوان البريد ، وديوان العرائض (التوقيعات) وديوان البرّ والصدقات وتوزيعها[٥].

٢ ـ الأمراء والعمال (حُكام الاقاليم) :

ويقوم على رأس كل ولاية ، رجلان ، الأمير والعامل (ويسمى صاحب الخراج) . والفارق بين الاثنين ، أن الأمير يملك تصريف الادارة ، أما العامل فواجبه منحصر في جمع الخراج وحمله الى الخزانة العامة في العاصمة ، بعد أن يُنفق على الولاية ما يراه ضرورياً لها ، من مال الضرائب المجتمعة .

كانت السلطة المركزية تنظر الى الامير والعامل نظرة واحدةً ، فتخاطبهما

---

٣) كتاب الوزراء ص ٢٦٢ وقد أورد أيضاً في ص ١٣١ اسمه هكذا « ديوان الدار » .

٤) تجارب الامم لابن مسكويه ج ٥ ص ٣٠٣ .

٥) تجارب الامم لابن مسكويه ج ٥ ص ٢٥٧ .

على قدم المساواة في الرسائل الرسمية ، وكانت أوامر الوزير وتعليماته ترسل لكلّ واحد منهما في آن واحد [٦] ولكن الامير كان يمتاز عن صاحبه بالامامة فهو رئيس المسلمين وإمام الصلاة (والي الحرب والصلاة ، كما يُنعت أحياناً) واذا اتفق الامير والعامل ، فعلا بالامارة ما شاءا ، ولطالما استقلاّ بها وعصيا أوامر الخليفة . وقد يستظهر أحدهما على الآخر فيقتله ويُنكل به أو يكفّ يده ، وقد أُجبر الجمع بين الوظيفتين بان يُعين والٍ هو أمير وعامل في الوقت نفسه) [٧] .

٣ ــ القضاء والقضاة :

في مفتتح الدولة الاسلامية ، لم يكن ثمّ فصل بين السلطة التنفيذية والقضائية كذلك كان الوضع في اوروبا المسيحية الى أواخر القرن السابع عشر الميلادي تقريباً . كان النبي (ص) هو القاضي الأعلى، كذلك خليفته من بعده . والولاة يباشرون السلطة نيابة عنه ولما تشعبت مرافق الدولة وكثرت مشاغل الوالي ،

---

٦) كتاب الوزراء ص ١٥٦ .

٧) مما هو جدير بالذكر أن العمال والولاة والكتبة قد تضخم عددهم في أواخر أيام الدولة العباسية الى حد التخمة ، اذ كانت وظائف الدولة تعني السرقة والنهب القانونيين اللذين لا عقاب عليهما . كان أكثر الموظفين يطردون بطرد الوزير الذي عينهم فيظلون متعطلين يذرعون شوارع بغداد يتوسطون ويثيرون الفتن والشغب ويرشون أصحاب الحكم لاعادة تعيينهم . وقد تضخم ملاك موظفي الدولة في القرون المتأخرة إلى حد أشبهت الحال الحاضرة.وتعددت المناصب التي لا نفع فيها ، وكلهم ضعيفو الذمم أنذال كتبت عنهم الكتب وحكيت الحكايات . حتى كان الوزير يعين في المنصب الواحد الكثيرين لكي ينال من كل واحد رشوة.ويحكى انه اجتمع في خان واحد بالعراق سبعة أنفس ، قلد الخاقاني (الوزير) كل واحد منهم ماء الكوفة ، عشرين يوماً . واجتمع بالموصل خمسة آخرون قد قلدهم منصباً آخر وهناك تشاكوا على ما بذلوه في تقليدهم (كتاب الوزراء ص ٣٦٣) . وبلغت رواتب الموظفين الاداريين أرقاماً خيالية ، فضلا عن الرشاوى وما جرى مجراها من الهدايا .

عُيِّن القضاة واحتفظ الامير لنفسه بما عجز عنه القاضي [٨] ، لكن السلطة العليا لإنفاذ حكمه بقيت بيد الامير ، فإن لم يقبل حكمه لم يكن للقاضي الاّ الانصراف عن الحكم والاعتزال [٩] . ولكن هذا التصادم كان قليلاً في ميدان التطبيق كما لاحظنا . كان من أثر القضاء على الادارة الاقطاعية في العصر العباسي خروج القاضي عن سلطان الأمير (الوالي) ، فأصبح القاضي يُعين من قبل الخليفة كالأمير والعامل فثبتت بذلك أحكامه ، وحصلت على قوة الإنفاذ القانونية من الشرع الذي يمثله أمير المؤمنين مباشرة . وكان أبو جعفر المنصور أول من ولّى قضاةً على الأمصار من قبله [١٠] وأولهم عبد الله بن لهيعة الحضرمي الذي ولي قضاء مصر في العام ١٥٥هـ = ٧٧٢م (وبهذه المناسبة لا بأس علينا من الاشارة الى أن جميع الخطابات والكتب المعزوّة الى عمر بن الخطاب التي زعموا انه كان يوجهها الى القضاة، انما هي منحولة او موضوعة)

لقد ظل تعيين القضاة منوطاً بالخليفة حتّى في أسوأ العهود ، من حيث أن القضاء هو آخر ما بقي من الوظائف التي تعكس هيبة الشريعة والسلطان الديني المتمثل في الخليفة ، وإنْ كان ضعيفاً مجرداً من السلطة .

وكما روى التاريخ في صدر الاسلام عن صلابة القضاة ونزاهتهم وتعففهم (البالغ حد الامتناع عن قبل التكليف بالقضاء ، واحتمال الأذى والعذاب بسبب رفضهم) فكذلك سجل تاريخ الانحطاط ، انحطاطاً خلقياً وتهالكاً على المنصب الخطير بجني الثروة والتمتع بمباهج الحياة ، وما أشبه الليلة بالبارحة .

* * *

كان مجلس القضاء يتألف عدا القاضي من : (١) كاتب الضبط . (٢) الحاجب (المباشر) . (٣) عارض الأحكام . (٤) خازن ديوان القاضي . (٥) أعوان تنفيذ (شُرَطٌ إجراء) . وكان الاختصام مجاناً .

---

٨) الخطط للمقريزي ج ٧ ص ٢٠٧ .

٩) القضاة للكندي ص ٢٢٦ .

١٠) اليعقوبي ج ٢ ص ٤٦٨ .

العلوم والطب

بقلم

الدكتور ماكس مايرهوف Dr. Max Meyerhof (M. D, Ph. D. H. C.)

« مستشرق الماني وكحال شهير ، مارس طبه في مصر زهاء ربع قرن وتوفي ثم . ألم بجانب مهم من اللغات ، كالعربية والفارسية ، وألف باللغتين الفرنسية والانكليزية فضلا عن الألمانية . إطلع خلال إقامته الطويلة في الشرق على كنوز المخطوطات من عربية وسريانية في أغلب بقاعه ونشر وأحيا كتباً عربية قيمة منها (عشر مقالات لحنين بن اسحق ١٩٢٨ ، ومسائل في العين لحنين بالتعاون مع القس بولس سباط ١٩٣٨ وكتاب العالم الاسلامي ١٩٢٦) . هذا علاوة على رسائل قيمة بالفرنسية والا نكليزية في مواضيع تاريخ الطب العربي ، منها المختصر الذي عمله جرجيس أبو الفرج لكتاب الادوية المفردة للنافقي بجزئين ٣٢ – ١٩٣٣ . ورسالة بالانكليزية عن(ابن النفيس)ووصفه للدورة الدموية الصغرى ١٩٣٥ ، وكثير من الرسائل والمقالات في مختلف المجلات الشهيرة العلمية تنم عن روح استشراقية رفيعة وعلم غزير » . (المعرب)

أجزاء البحث

المرحلة الأولى	:	٧٥٠م
مرحلة النقل والترجمة	:	٧٥٠ ـ ٩٠٠م تقريباً
العصر الذهبي	:	٩٠٠ ـ ١١٠٠م
عصر الانحطاط	:	١١٠٠م فصاعداً
الــتراث		

تمهيد

بدأت كنوز العلوم الاسلامية تفتح الآن أبوابها . ففي القسطنطينية مثلاً نجد أكثر من ثمانين مكتبة جامع تضم عشرات الالوف من المخطوطات ، وفي القاهرة ودمشق والموصل وبغداد فضلاً عن الهند وايران ، مجموعات اخرى . قليل من هذه المخطوطات ما أدرج في فهارس وأقل من ذلك بكثير ما وُصف ونشر . حتى أن فهرس مكتبة(الاسكريال)في اسبانيا التي تحوي كثيراً من حكمة الغرب الاسلامي وثمار قرائح أبنائـــه العرب ما زال ناقصاً !! . إن المعلومات العظيمة التي توصلنا اليها في السنين القلائل الاخيرة تقدمت شوطاً بعيداً واضطرتنا إلى إعادة النظر في كثير من معلوماتنا السابقة والقت فيضاً من النور الساطع على أوائل تاريخ الفكر العلمي في العالم الاسلامي وتقدمه . لذلك فان بحثاً مجملاً عن الغنائم العلمية والطبية كالذي نحن فيه لن يكون اكثر من محاولة أولية لا تخلو من قصور .

المرحلة الاولى : حتى ٧٥٠ م.

لما آل للعرب في مطلع القرن السابع الميــلادي تركة المدنية القديمــة ، لم يتقدموا للعالم خلا ديانتهم وآرائهم الاجتماعية بشيء من التعاليم والثقافة الفكرية غير موسيقاهم ولغتهم.وقُدر للسان العرب المبين المرن أن يصبح لسان العلم في الشرق الادنى . كما كانت اللغة اللاتينية لغة الاوساط العلمية في اوربا

الغربية . يظهر لنا من الشعر الجاهلي والاسلامي الاوّلي ان البدو كانوا على درجة لا بأس بها من المعرفة بشؤون حيوان شبه جزيرتهم المترامية وصخورها ونباتها . كان شعراؤهم يتغنون بوصف محاسن إبلهم وخيلهم ، وقد أولدت أوصافهم تلك ، نوعاً معروفاً من الادب في العصور التالية . اما معرفتهم بعلوم الطب والصحة والآثار العلوية فقد كانت ساذجة بسيطة جداً . وفي القرآن لم يرد ذكر مفصل لطبيعة المرض ولم تعطَ نصائح وارشادات صحية إلا ما كان له علاقة بالأغراض الاجتماعية . ثم أضافت الاحاديث النبوية وشروح المفسرين والفقهاء على تعاليم القرآن وآياته معلومات مهمة دقيقة في أول عصور الدين الاسلامي . إلا أن هذه المعلومات كانت ذات قيمة علمية زهيدة . فهي عبارة عن قوائم بأسماء الامراض وضروب العلاج يختلط بها السحر وأوصاف الطلاسم والتمائم لاتقاء العين الشريرة الى جنب أدعية دينية ذات صفة وقائية .

كانت علوم الاغريق في الزمن الذي نفذ العرب الى قلب الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية ، قدأصيبت بوهن شديد ولم تعد تلك القوة الحية الفاعلة . فانتقلت الى أيدي العلماء الذين نسخوا أو علقوا على أبحاث (أرسطو) و(ابقراط) و(جالينوس) و(بطليموس) و(ارخميدس) وغيرهم . فوجد تراث الاغريق الطبي أقوى مذيع في أشخاص (آيتيوس الاميدي [١] نبغ في ٥٥٠ م) و (بولس الاجنيطي [٢] نبغ في ٦٢٥ م) اللذين سكنا الاسكندرية و(اسكندر التّرالي [٣] نبغ في ٦٤٠ م) . وازدهرت الاكاديمية العلمية القديمة

---

١) *Aetios of Amida* طبيب اغريقي ، الف كتاباً طبياً في ستة عشر مجلداً لعبت فيه الرقى والشعوذات دوراً رئيساً (المعرب)

٢) ويدعوه العرب (بولس القوابلي)، طبيب اغريقي كان موجوداً أيام فتح العرب مصر عرف بمهره بالجراحة والتوليد . (المعرب)

٣) *Alexander of T* طبيب اغريقي زاول الطب في روما . (المعرب)

في (الاسكندرية) عاصمة مصر خلال العصر الذي سبق الفتح الاسلامي وأصابها بعض الانتعاش ، فظهرت فيها مباديء جديدة لتدريس الطب مستندة إلى آراء (جالينوس) الرئيسة . ووقف (جوهانس فيلوبونس الاسكندري)[٤] يدافع عن نظريات (أرسطو) أمجد دفاع .أما الكتابات التي قرن اليها اسم (ابقراط) ، فقد لخصها تلاميذ مدرسة الاسكندرية . ومهما يكن من أمر ، فمن جهة كان أغلب سكان (مصر) في عصر متقدم يعتنقون الدين المسيحي ، ومن الجهة الثانية كانوا متعصبين مغالين.مما جعل الظروف غير مؤاتية للتقدم العلمي . ولهذه الاسباب لم تكن (مصر) بمثال الوسط الفعال بين الغرب والاغريق في امور الطب وسائر العلوم . فلا مندوحة لنا من الشخوص بانظارنا الى العالم الذي كان يتكلم اللغة السريانية لنجد أن المصطلحات الآرامية والسريانية الحديثة أخذت تحل محل المصطلحات الاغريقية تدريجياً وتهيمن على الاوساط الثقافية في غربي آسيا منذ القرن الثالث الميلادي فصاعداً ، وكان جلّ حملة لواء الحضارة السريانية — الهيلينية جماعة من النساطرة ، وهي الفرقة المسيحية التي أوجدها (نسطور) بطرك القسطنطينية في العام ٤٣٨م . وكان مجمع أفسس المنعقد السنة ٤٣١م قد أعلن هرطقة اولئك المنشقين وزيغهم عن التعاليم الكنسية . فأخذوا منذ ذلك الحين يهاجرون الى الرُّها Edessa ثم أصدر الامبراطور (زينو) قراراً بطردهم ، فهجروا البلاد الى إيران في ٤٨٩ م ، حيث أكرم ملوك الساسانيين وفادتهم . على أنهم نفذوا الى أقاصي الشرق بدافع من حماستهم التبشيرية فوصلوا حتى قلب آسيا واجتازوها الى أقصى الصين الغربية .

انتقل المركز العلمي للنساطرة (وكان مدرسة للطب) من(الرها)الى (نصيبين)

---

٤) والعرب تدعوه بيوحنا النحوي او البليغ لكثرة ما الف . تعزى اليه شروح كثيرة على ارسطو . ونبغ في علم التاريخ الطبيعي . (المعرب)

من أعمال بلاد ما بين النهرين . ثم انتقلت مرة أخرى في غضون النصف الاول من القرن السادس الى (جنديسابور) في جنوب غربي ايران . وكان ملوك الساسانيين قد أنشاوا ثمّ مستشفى كبيراً يجاوره معهد دراسي وذلك في القرن الرابع . ثم جاء الملك العظيم (كسرى أنو شروان : ٥٣١ — ٥٧٩ م) فجعلها أهم مركز ثقافي في ذلك الحين . الى هذا المكان نزح علماء الاغريق من أثينا عندما أغلق (جوستنيان) جميع المدارس الفلسفية في ٥٢٩ م ، فالتقوا هناك بعلماء السريان والهند والفرس . فنجم عن هذا نشاطٌ علمي كان له أهمية في تقدم الفكر الاسلامي . لقد أرسل (كسرى انوشروان) أطباءه الى الهند للبحث عن الكتب ونقلهــا الى الفهلوية (لغة أواسط ايران) من لغتها الاصيلة السنسكريتية . كذلك ترجمت كتب اغريقية علمية كثيرة الى الفارسية أو السريانية . وأثر عن طبيب[5] كان تلميذاً في معهد(جنديسابور)الطبي وأحد صحابة الرسول العربي انه اول من تلقى دراسة علمية من معشر العرب وقد ذكر خبره مفسرو القرآن وحفظته .

كان (سرجيوس الرأس عيني المتوفى ٥٣٦م) [6] أول شخصية علمية شهيرة لدى الناطقين بالسريانية ، ولم يكن نسطورياً بل قساً يعقوبياً ، وإماماً لأطباء العراق بلده . وهو الذي شرع في ترجمة آثار الاغريق الطبية الى اللغة السريانية ، ونسبت اليه تراجم عديدة لآراء (جالينوس) ، وكانت مع سذاجتها وتفاهتها كافية لنشر العلوم الطبية الاغريقية وإذاعتها في غربي آسيا لأكثر من قرنين . وفي أثناء تلك الفترة شرع التلاميذ يكتبون رسائل طبية خاصة تستند الى الآراء الطبية الاغريقية . وخير ما عرف من هذه المؤلفات (كناش اهرون) القس

---

٥) هو الحارث بن كلدة وسيأتي ذكره وتفصيله . (المعرب)

٦) سمي (بسرجيوس الرأس عيني) نسبة الى رأس العين (ريشعينا) الواقعة شمال العراق . كان طبيباً ومترجماً وفيلسوفاً من تلامذة مدرسة الاسكندرية وترجم كتب الطب الى السريانية من اليونانية (المعرب)

النصراني والطبيب الاسكندري الذي عا ر. قبل ظهور الاسلام بزمن وجيز . وربما كانت هذه الرسائل قد كُتبت بالاغريقية ثم تُرجمت الى السريانية ، ثم الى العربية . إن أبحاث اهرون لم تصلنا ، ولكن يظهر انها كانت تشتمل على أول وصف لمرض الجدري وهو داء لم يكن معروفاً في الطب اليوناني القديم .

أما مراجع مصنفات العلوم الطبيعية التي جاءت عن العصور السابقة لظهور الاسلام فإننا نجدها أندر من الكتب التي تحمل طابعاً طبياً . ففي مطلع تلك الفترة ظهر باللغة السريانية كتـــاب (الطبيعيات الصغير parva naturalia) (لأرسطو) وبعض الكتب الأخرى المعزوة له ، ككتابه(في الكون de Cosmus) و(في النفس) . فضـــلاً عن كتاب (في علم وظائف الأعضاء) وهو رسالة مسيحية لاهوتية في الحيوان وأساطيرها وقوتها ومحاسنها . وباللغة ذاتها ، ظهرت تراجم الرسائل اليونانية في أصول تربية الماشية والزراعة والطب البيطري ، ورسائل في الكيمياء . وكان ثمّ أجزاء متفرقة من أبحاث سريانية قديمة في أصول استخراج المعادن منتشر بين الباحثين وربما كانت المراكز الرئيسة لدراسة كيمياء المعادن والتنجيم أثناء حكم الساسانيين— المدن الواقعة في أقاليم الشمال من بلاد فارس — والشرق منها حيث تم الاتحاد بين النفوذين الصيني والهندي ليتمخضا بحضارة جديدة .

عندما اجتاح العرب شمال افريقية وغرب آسيا ، احترموا الادارة المحلية (جنديسابور) المركز الثقافي للامبراطورية الاسلامية الجديدة ، ليتخرج فيها العلماء والأطباء على الاخص ، وليؤموا(دمشق)العاصمة أثناء حكم الامويين (٦٦١—٧٤٩م) ومعظم هؤلاء الاطباء هم نصارى ومن بينهم يهود ذوو أسماء عربية . ف(ماسرجويه) [٧] اليهودي الفارسي الذي ترجم (كناش اهرون)

---

٧) ويعرف بماسرجس ايضا وهو طبيب بصري اسرائيلي عاش أيام عمر بن عبد العزيز وتولى له ترجمة كتاب أهرون(القس السرياني في أوائل الخلافة الاموية)الى العربية من السريانية(المعرب)

في الطب الى اللغة العربية ، ربما كان صاحب أقدم كتاب طبي صدر بتلك اللغة . ومهما يكن من أمر فإن التاريخ لا يزيد شيئاً عن المراحل العلمية في بلاط خلفاء الامويين .

مرحلة الترجمة والنقل : من ٧٥٠ الى ٩٠٠ م تقريبا

كان حكم العباسيين منذ السنة ٧٥٠م بشيراً بحلول دور السؤدد والعظمة والاستقرار في حياة امبراطورية المسلمين . وفي تباشير فجر هذا العهد برز لنا رجل مسلم امتد خياله وتطاول الى علوم القرون الوسطى شرقاً وغرباً ، هو (جابر بن حيان) الملقب بالصوفي والمعروف في العالم اللاتيني المثقف خلال القرون الوسطى باسم (جبير Geber) . كان ابن عطار عربي من الكوفة استشهد في سبيل تشيعه . رمارس علوم الطب والحكمة لكن شيئاً من كتاباته الطبية لم يصلنا.خلا أن كاتب هذا البحث أفلح في العثور على بحث في السموم ينسب اليه . وقد اشتهر(جابر)بأنه أبو الكيمياء العربية . وقد وصلتنا — ونحن نكتب هذا البحث— أدلة وأسانيد ترد الكتب المنسوبة اليه الى القرن العاشر الميلادي ، لذلك فسننظر فيها في محلها .

قيل أن جابراً كان وثيق الصلة باسرة البرامكة التي أخرجت لهرون الرشيد وزراءه العظام . فلما سقطوا ، جرّوه معهم الى الهاوية وأصابه رشاش من التنكيل الذي انصب على رؤوسهم في السنة ٨٠٣ م . ثم توفي في منفاه بالكوفة مسقط رأس أبيه ، وبعد مرور قرنين من الزمن على وفاته وُجد مختبره هناك — كما قيل — خراباً عبثت به يد البلى .

وفي زمن الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور (٧٥٤ — ٧٧٥ م) ، استؤنفت ترجمة كتب الطب اليوناني وعلى الاخص في جنديسابور . ومن هذه المدينة استقدم ذلك الخليفة عندما مرض ، (جرجيس) المنحدر من أسرة (بختيشوع) المسيحية (وبختيشوع معناها عطية المسيح) وكان إذ ذاك شيخ أطباء مستشفى جنديسابور الشهير .

واستخدم الخليفتان : موسى الهادي (٧٨٦ م) وهرون الرشيد (٨٠٩ م) فرداً آخر من أفراد هذه الأسرة التي أنجبت بعد ذلك ما لا يقل عن سبع سلالات من مشاهير الاطباء . عاش آخر فرد منها حتى النصف الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي . ولا مراء في أن مهارة أول جيل من أسرة بختيشوع هي التي رغّبت الخلفاء في تعميم البحوث الطبية اليونانية ونشرها على أطبائها في جميع أنحاء امبراطوريتهم .

كان القرن التاسع فترةً زخرت بأعظم النشاط في الترجمة والنقل . فنقحت مترجمات (سرجيوس) السريانية القديمة وأضيف اليها مترجمات اخرى جديدة . وكان للمترجمين—وأغلبهم من النساطرة المسيحيين— تمكّن وسيطرة على أسرار اللغات اليونانية والسريانية والعربية ، وفي أغلب الاحيان الفارسية . وكان معظم ما كُتِب ، كتب باللغة السريانية اول الامر . فنشر (يوحنا بن ماسويه الشهير ت : ٨٥٧ م) بعض الابحاث الطبية باللغة العربية وكان طبيب الخلفاء الذين عقبوا(هرون الرشيد)طوال نصف قرن تقريباً . كانت المترجمات السريانية تعمل خصيصاً للتلاميذ النصارى وللأصدقاء . أما العربية منها فقد خصصت للمخدومين المسلمين الذين كانوا هم أنفسهم أحياناً رجال معرفة وحب للثقافة .

وفي غضون حكم (المأمون: ٨١٣ — ٨٣٣م) وصلت الجهود الثقافية الجديدة الحد الاقصى الأول. فقد أنشأ الخليفة في بغداد داراً رسمية للترجمة[٨]

٨) من مترجمي بيت الحكمة يوحنا بن ماسويه (١٩٠ — ١٤٣ هـ = ٨٠٩ — ٨٥٧ م) اول رئيس له ، ومن رؤسائه حنين بن اسحق العبادي (١٩٤ — ١٦٠ هـ = ٨٠٩ — ٨٧٣ م) رئيس أطباء بغداد أيام المتوكل . ومنهم قسطا بن لوقا وهو بعلبكي نبغ أيام المقتدر وضرب بسهم وافر في الفلسفة والرياضة والهندسة والموسيقى فضلا عن الطب . ومنهم اسحق بن حنين المار ذكره وخليفته في الترجمة (٢٠٢ — ٢٩٨ هـ = ٨١٧ — ٩١٠) ترجم عن أرسطو وجالينوس ، وطبعت بعض كتبه في لا يبتسك وكوبنهاغن . ومنهم ثابت بن قرة (٢٤٨ — ٢٨٩ هـ = ٨٦٢

مجهزة بمكتبة . وكان أحد مترجميها (حنين بن اسحق ٨٠٩ — ٨٧٧ م) الفيلسوف العبقري العظيم المواهب والطبيب النطاسي الواسع الاطلاع ، والشخصية الرئيسة في عصر المترجمين هذا . ولقد استدللنا من (رسالته missive) المطبوعة مؤخراً بأنه ترجم الى العربية جميع آثار (جالينوس) العظيمة . وهذا ما يستغرق مئة كتاب سرياني ويتسع لتسع وثلاثين ترجمة عربية لمصنفات (جالينوس) الفلسفية وللطبية . وأتمّ تلاميذ (حنين) ومنهم ابنه (اسحق) وابن أخته (حُبيش) وكانا أذكاهم وأشهرهم — ما يناهز ثلاث عشرة ترجمة سريانية . وبهذه الطريقة نقل الى العالم الاسلامي كل التراث العلمي الضخم الذي خلفه جهابذة اليونان .

إن تفضيل (حنين) نظريات (جالينوس) من الوجهة التدريسية ظاهر في كل ناحية . والى (حنين) وحده يرجع الفضل في تبوّء (جالينوس) أسمى المقام في الشرق خلال العصور الوسطى ، وبصورة غير مباشرة في الغرب الوسيط . أما ابحاث (أبقراط) فكان ذيوعها أقل منها. لقد ترجم له (حنين) كتاب (تقدمة المعرفة aphorismus) وبقيت ترجمته مرجعاً مدرسياً للعرب المتأخرين الذين كثيراً ما تناولوه بالشرح والتعليق . أما أكثر مؤلفات أبقراط الاخرى ، فقد اضطلع بترجمتها تلاميذ (حنين) وكثيراً ما كان الاستاذ ينقح

— ٩٠١ م) من صابئة حران طبيب(المعتضد)ورئيس أطباء زمانه.ومنهم (ابو يعقوب الكندي) مفخرة الفكر العربي الذي نسب اليه أكثر من (٢٥٠) مؤلف . كان عالما في الرياضيات والكيمياء والهندسة والموسيقى والبصريات . ومنهم(حبيش بن الاعسم) ابن اخت حنين الذي ترجم فنسب ترجماته الى حنين . ومن نجوم بيت الحكمة اللوامع(سنان بن ثابت والحجاج بن مطر وعثمان الدمشقي وثابت بن قرة وابن سيرابيون ، وعيسى بن يحي وموسى بن خالد ويوحنا بن اليطريق ويحي بن عدي وابو بشر متّى). ونظرا للتلف العظيم الذي حاق بأغلب المؤلفات وبسبب التقلبات السياسية ، ضاع أغلب الكتب ولم يصلنا الا اسماؤها . (المعرب)

تلكم الترجمات ويصلحها . وترجم (حنين) الى العربية والسريانية جميع الشروح التي كتبها (جالينوس) على آثار (أبقراط) تقريباً ، فضـلاً عن ترجمته كتـاب المترادفـات synopsis (لأوريباسيوس Oribasius ٣٢٥ — ٤٠٣ م) والكتب السبعة (لبولس الاجنيطي) Paul of Aegna وكلاهما أثران نفيسان . وترجم كذلك كتاب (مادة الطب materia medica) الشهير (لـديسقوريدس Dioscuridus نبغ حوالى ٦٠ م)[٩] الذي نقله مترجم آخر الى العربية نقلاً سيئاً . ونُقل ثالثة في اسبانيا العربية خلال النصف الاخير من القرن العاشر الميلادي . ويوجد من مترجمات كتاب (ديسقوريدس) الى العربية مخطوطات ممتازة مزينة بالرسوم والتهاويل موزعة على مكتبات عديدة .

ومن المترجمات العربية الاخرى المنسوبة الى (حُنين) ، مصنفات اخرى لبعض الاطباء اليونان لمشاهير كتابهم مع عدد من آثار (ارسطو) الطبية وتوجمة التوراة اليونانية القديمة (السبعينية septuagint)[١٠]. كذلك ما زالت توجد (لحنين) ترجمات كثيرة مخطوطة في مكتبات عديدة كالقسطنطينية هذه المخطوطات تكشف عن حرية في تصريف الترجمة ومقدرة عجيبة للمترجم في اللغة العربية اما اسلوبها فسهل المتناول خالٍ من التعقيد اذا ما قورن بأصله اليوناني مع دقة في التعبير وخلو من الحشو والركة . كان تفوق (حنين) في عملية الترجمة سبباً لصيرورته مثلاً يحتذيه المترجمون الصغار حتى أنهم كثيراً ما صاروا ينسبون الى استاذهم ما يترجمونه.أما تآليف (حنين)فهي كثيرة

---

٩) طبيب اغريقي على عهد نيرون نبغ في حدود (٥٠ م) واشتهر كتابه هذا في القرون الوسطى ونقله الى العربية اسطيفان بن باسيل الرهاوي . (المعرب)

١٠) هي أقدم ترجمة يونانية للتوراة سميت بذلك للزعم القائل بأن مترجميها كانوا سبعين شخصاً استقدمهم بطليموس (٢٤٧) لهذا الغرض . (المعرب)

العدد تزيد عما ترجمه ، وفيها شروح وتعليقات على آراء (جالينوس) ومقتبسات وملخصات دقيقة وافية أخرجها بشكل كتب دراسية لتلاميذه . ومن آثاره الشهيرة عند العرب والفرس رسالته (مسائل في الطب) وهو على شكل أسئلة وأجوبة . اما كتابه (عشر مقالات في العين) ، فيعد أقدم كتاب مدرسي منتظم عرفه البشر في أمراض العين .

إن التراجم العربية التي يعود الفضل في نقلها الى (حنين) وتلاميذه ، حفظت لنا كثيراً من تآليف (جالينوس) التي ضاع أصلها اليوناني . كان (لحنين ابن اسحق) أنداد كثيرون يصح لنا ان نسميهم بالمترجمين العظام فضلاً عن حوالي تسعين تلميذاً من تلاميذه اضطلعوا بعمل كهذا ولكنه يقل عنه أهمية ، ومن الفئة الاولى ابن اخته (حبيش) وابنه الطبيب والرياضي العظيم (اسحق ابن حنين المتوفى في السنة ٩١٠) وتلميذه (ثابت بن قرة : ٨٢٦-٩٠١م) المولود في (حران) من أعمال بلاد ما بين النهرين . وتلميذه الآخر (قسطا ابن لوقا : نبغ حوالي ٩٠٠ م) كل هؤلاء خلا (ثابتاً) كانوا نصارى كما كان معظم أطباء القرن التاسع . و(ثابت) نفسه ، فهو صابئي وثني او عابد نجوم . وكانت ترجمة (حنين وحبيش) مقصورة على الكتب الطبية . أما رفاقهم فقد انصرفوا الى ترجمة الابحاث الفلكية والطبيعية والرياضية والفلسفية الاغريقية ، وكلهم أنتجوا مؤلفات خاصة ينوف عددها على المئات . لقد كانت الكتب الدراسية العلمية الموضوعة باللغة السريانية هي السائدة في النصف الاول من القرن التاسع . فما أن بدأ نجم هذا القرن بالأفول حتى احتلت الكتب العربية مركز الصدارة وزاد انتشارها ، وصحب هذه الظاهرة اختفاء معهد (جنديسابور) وانتقال جميع العلماء والاطباء تدريجياً الى بغداد وسامراء المصيف الزاهر للخلفاء . وفي السنة ٨٥٦ م تقريباً جدد الخليفة المتوكل مدرسة الترجمة ومكتبتها في بغداد والقى عبء ادارتها على عاتق (حنين بن اسحق)

ومهد الخليفة ورجال دولته لتلاميذ النصارى سبل البحث العلمي وقدموا لهم جميع التسهيلات للسفر والتنقيب عن المخطوطات اليونانية وحملها الى بغداد لترجمتها واننا لنجد (حنيناً) يتحدث هو عن كتاب الآن مفقود وفي ذلك الزمن [١١] نادر فيقول :

« انني بحثت عنه بحثاً دقيقاً وجبت في طلبه أرجاء العراق وسوريا وفلسطين ومصر الى أن وصلت الى الاسكندرية لكني لم أظفر إلا بما يقرب من نصفه في دمشق » .

وكان يقول بانه يود على الدوام لو يشتغل بالترجمة على ثلاث نسخ يونانية من الكتاب المنقول على الأقل ليتسنى له المقابلة بينها واستخراج الاصل الصحيح منها . انه وايم الحق لادراك حديث عصري لواجب الكاتب المترجم . أما عن الدراسة في معاهد بغداد الطبية فتكفي فقرة مهمة واحدة نوردها هنا من كتاب (حنين) المطبوع مؤخراً باسم (رسالة في تراجم جالينوس) لتظهر لنا طرق الدراسة اليونانية تبعث حية من جديد في ٨٥٦ م ولتعطينا الصورة الدقيقة عن الاسلوب الذي كانت تدرس به كتب (جالينوس) العشرين ، قال :

« اقتصرت قراءة تلاميذ مدرسة الاسكندرية الطبية على هذه الكتب بالنظام والترتيب الذي اتبعتُه أنا ، انهم تعودوا أن يجتمعوا كل يوم ليقرأوا ويترجموا مقداراً مخصوصاً من تلك المؤلفات . كما تعود اخواننا النصارى في هذه الأيام، من اجتماعات يقصدونها في المعاهد التدريسية المعروفة بالاسكلي (اسكول) ليبحثوا موضوعاً معيناً في أحد كتب السلف ، أما بقية كتب جالينوس فقد جرت العادة على دراستها كل واحد بنفسه بعد درس تمهيدي للكتب التي ذكرناها كما هو الشأن من اخوتنا في تفسير كتب السلف » [١٢] .

---

١١) هو كتاب « في البرهان » وقد أشار مؤلف هذا الفصل في مقدمة كتابه « عشر مقالات العين » الى هذه الواقعة . (المعرب)

١٢) الاسكولي *Schole* بالسريانية مأخوذة من اليونانية . ومنها اقتبس العرب كلمة (اسكل)—

وفي هذه الفترة وما بعدها كانت حرية التعليم مكفولة مؤمنة للجميع في معاهد بغداد ومساجدها الى جانب تيسير المترجمات اليونانية ومقتبساتها ، ألف المترجمون كتباً مدرسية صغيرة بشكل مجموعات درج استعمالها في فترة الدراسات العربية . كانت هذه الكتب ملخصات تبحث في شتى نواحي العلوم الطبية مفصلة العوارض التي تعتري الجسم البشري ؛ مبتدئة بصورة منتظمة من الرأس ومنتهية باخمص القدم . ان معظم تلك المجموعات مفقود ، لكن واحدة منها طبعت في القاهرة قبل بضعة أشهر ونسبت الى ثابت بن قرة (١٣) الذي اشتهر مترجماً وفلكياً أكثر منه طبيباً ، وهي منقسمة الى واحد وثلاثين قسماً تبحث في مبادىء صحة الجسم والامراض الباطنية والخارجية (أعني الجلدية) ثم يأتي الجزء الرئيس من الكتاب وهو أمراض الجسم ويبتديء بالرأس ثم الصدر ثم المعدة والامعاء الغليظة والدقيقة والاطراف (اليدين والرجلين) ثم يأتي بحث في الامراض السارية كالجدري والحصبة ، وهنا تجد السموم لها مكاناً أيضاً ، ثم يلي ذلك بحث في الجو والمناخ ، وفصل في الكسور والخلع والاغذية والحميات ، وتختم ببحث في الشؤون الجنسية . والكتاب مرتب بشكل يصنف أولاً أعراض كل مرض ثم أسبابه ومراحله وعلاجه بلغة سلسة واضحة خالية من الحشو والاطناب وباستشهادات مقتبسة من مؤلفات علماء اليونان والسريان . وثم نوع آخر من التراث الطبي نبغ فيه علماء العرب وهو الكتاب الموسوعي الموضوع على شكل أسئلة وأجوبة ، وقد وصلنا من هذا القبيل مخطوطات تبلغ المئات عداً وكانت صاحبة الفضل في اكساء الطب

للدلالة على مدرسة الدير التي كان يسمح في كثير منها بتدريس العلوم الدنيوية . أما الكتاب الذي اقتبس منه المؤلف هذه الفقرة ، فهو كتاب حنين «في تراجم جالينوس العربية والسريانية» المطبوع في لايبزك السنة ١٩٢٥ م باعتناء جي . بيركستراسر . (المعرب)

١٣) هو كتاب «الذخيرة» المطبوع السنة ١٩٢٨ م بالمطبعة الاميرية بالقاهرة . (المعرب)

العربي صبغته المدرسية العلمية المأثورة . أما معلوماتنا عن سير ترجمة الابحاث العلمية اليونانية في العلوم الاخرى عدا الطب فهي نزوة زهيدة بعض الشيء . ان أكثر كتب (أرسطو) نقلت الى العربية والسريانية ، نقلها مترجمون لا نعرف عنهم شيئاً ، وهكذا صارت كتب (أرسطو) العلمية في متناول الايدي باللغتين العربية والسريانية ؛ وهذه العلوم هي : الفيزياء ، وعلم الآثار العلوية ، وفي النفس ، وفي الحس ، وفي السماء ، وفي التاريخ الطبيعي ؛ وفي الكون والفساد ، فضلاً عن كتب في علم النبات والمعادن والميكانيكا نسبت الى هذا الفيلسوف العظيم . وظهرت بعض رسائل يونانية بالعربية عليها صبغة الافلاطونية الحديثة مثل كتاب (سر الخليقة) وكتاب (العلل de causis) الشهير وينسب هذان الاثران الى (ابلنياس التاياني) [14] الذي يسميه العرب (بالينوس) . وبعض الابحاث التي يحوم الشك في نسبتها الى علمـــاء الهيلينيين ظهرت أيضاً بلبوس عربي .

وتُرجم الكثير من كتب الكيمياء اليونانية أيضاً ، كلها أو جلها منسوبٌ لشخصيات وهمية لا وجود حقيقي لها . ولم يؤثر تقدمٌ في الكيمياء خلال القرن التاسع الميلادي ؛ وكان العالمان الكبيران (حنين ، والكندي : ت حوالي ٨٧٣ م) من أشد المعارضين لمن يشتغل بالكيمياء التي اعتبراها محض دجل وشعوذة .

ولننتقل الآن من التراجم الى المؤلفات الأصيلة التي تمخضت بها تلك الفترة لنجد اسم (الكندي) يكثر ترداده بين أسماء الباحثين والعلماء الطبيعيين آنذاك . وقد عزي الى (فيلسوف العرب) هذا ما لا يقل عن مئتين وستة وخمسين كتاباً ، خمسة من هذه الكتب على الاقل في علم الآثار العلوية وعدد

(١٤) *Apollonius of Tyana* : فيلسوف اغريقي من الفيثاغوريين ولد قبل المسيح ببضع سنوات ورحل الى الشرق ووصل نينوى والهند ثم عاد ، ونسبت اليه خوارق الأعمال . (المعرب)

منها في الاوزان النوعية ، والتمدد ، والبصريات ، لا سيما في انعكاس الضوء (مطارح الشعاع) . وثمانية من هذه الكتب في علم الموسيقى . ومما يؤسف له إن المجموعة الكاملة لآثار الكندي العلمية مفقودة ، ولكن (بصرياته) التي وصلت الينا بترجمتها اللاتينية كان لها تأثير على (رجر بيكن) وغيره من رجال العلم الغربيين . وأخذت فنون الميكانيكا تتقدم بخطى حثيثة في بلاد ما بين النهرين ومصر حيث وُجدت أعمال الري وُشقت القنوات لتنظيم المياه وخزنها وتأمين المواصلات النهرية . واشتد الاهتمام بنظريات الميكانيكا الى أقصى درجة ووضعت كتب عديدة في طرق رفع المياه وإدارة الدواليب المائية والمقاييس والساعات المائية ، واول رسالة في الميكانيكا ميسورة ظهرت حوالي السنة ٨٦٠ م باسم (كتاب الحيل) لمؤلفيه الرياضيين (محمد وأحمد وحسن) أولاد (موسى بن شاكر) (١٥) الذين كانوا هم أنفسهم من أرباب الترجمة وحماتها . يحوي هذا الكتاب على مئة عملية ميكانيكيا ؛ عشرين واحدة منها ذات قيمة عملية ، منها ما يعالج أمور الاوعية ذات المياه الحارة والباردة والآبار ذات المستوى المائي المعين الثابت ، وأغلبها وصف لبعض الالعاب العلمية كأوعية الشرب المجهزة بآلة موسيقية وأشباهها المستندة الى القواعد الميكانية التي وصفها (هيرو الاسكندري) (١٦) . وظهرت خلال القرن الثامن أبحاث في تاريخ الطبيعة (علم الحيوان) ، أبحاث ذات طابع

---

١٥) برز أولاد موسى في ميادين الهندسة والميكانيكا . فالاكبر منهم محمد (ت ٨٦٨ م) تمهر في الهندسة والنجوم ، وغلب على (احمد) الاوسط ، صناعة الميكانيكا (الحيل) والابتكار فيها . أما الأصغر (حسن) فقد برز في الهندسة النظرية واستخرج مسائلها (انظر جزأي الموسيقى والرياضيات من هذا الكتاب) . (المعرب)

١٦) أو (هيرون *Hero*) عالم اغريقي في الهندسة والميكانيكا والطبيعة . ربما نبغ في النصف الثاني من القرن الاول الميلادي في زمن بطليموس الثاني . عزيت اليه مخترعات آلية عديدة (المعرب)

خاص وقد اتخذت شكل أبحاث في الحيوان والنبات والجماد جمعت لغايات أدبية ، إلا أنها كانت تستبطن معلومات قيمة ، ومن أشهر مؤلفي هذه الكتب الفيلولوجية العربية ، (الأصمعي) البصري (٧٤٠ – ٨٢٨ م) [١٧] الطائر الصيت . فقد الف كتباً في الخيل والجمال والوحوش والنبات والشجر والنخيل والكرم وخلق البشر ، والف غيره كتباً مماثلة ، وهناك كتاب (الفلاحـة النبطية) الذي أثار اهتماماً وجدلاً كبيراً الفه (ابن وحشية [١٨] . عاش حوالي السنة ٨٠٠ م) . وهو يتضمن معلومات قيمة عن النبات والحيوان وطرق زراعتها وتنميتها وتكاثرها تمتزج بها مختلف الخرافات والترجمات عن البابلية وغيرها من المراجع السامية . وقد نقلت الى العربية الترجمة السريانية لمصنف (في الزراعة geoponica) الفه العالم البيزنطي (كاسيانوس بـساسوس: نبع في ٥٥٠ م) نقله علماء متعددون . وبعد النقل العربي لكتاب (أرسطو) في (المعادن) الف كثير من علماء المسلمين كتباً عن الاحجار الكريمة التي تؤلف فصيلة علمية خاصة اسمها (الجواهر) ما لبثت بعدها أن ترجمت معاً . والف على غرارها في الغرب.وكل من سبق لنا ذكرهم من جابر حتى الكندي هم من مؤلفي مثل هذه الرسائل .

والف (الكندي) فضلا عما تقدم كتبـاً صغيرة في الحديد والصلب

---

١٧) طبع للأصمعي كتب علمية نذكر منها « الابل طبع ببيروت ١٣٢٢ هـ » و « أسماء الوحوش طبع بفيينا ١٨٨٨ م » و « الخيل . بفيينا سنة ١٨٩٥م والشاء ١٨٩٦ م والنبات والشجر ١٨٩٨ م والنخل والكرم ١٨٩٨ م في بيروت » . (المعرب)

١٨) أبو بكر احمد بن علي بن وحشية النبطي الكلداني من أهل العراق عرف بتأليفه في علم الفلاحة والكيمياء والسحر والسموم . (المعرب)

١٩) *Cassianus bassus* : عالم زراعي بيزنطي راجع كتب الاقدمين في مسائل الزراعة والنبات وجمع منها المصنف الكبير (جيوبونيكا) الذي بقي غير معروف حتى ذاع أمره في السنة ٩٥٠ م . (المعرب)

واستخدامهماأفي عمل السلاح ، وقد أدى التماس المباشر المتزايد بين امبراطورية الخليفة والاقاليم الجنوبية والشرقية (أي تركستان والهند وسواحل افريقية) الى تعاظم الرغبة في اقتناء الجواهر الكريمة وكثرة دراستها وزيادة المعلومات عنها . وما زالت الاسماء الحديثة للاحجار الكريمة تحمل أثر الاحتكاك بالعرب والفرس . فالبيروز (وهو بالفارسية باد ــ زهر معناه حرز من السم) . وهناك ما لا يحصى من العقاقير والنباتات لم تكن معروفة لدى الاغريق جاءت من ايران كالكافور (كلمة عربية أصلها فارسي) وعرق الكَلَنكَة (بالفارسية خولينجات وهي مشتقة من المصطلح الصيني كولينانك جانك) الذي ورد من جزر السند ، والمسك وأصله من التبت ، وقصب السكر من الهند ، والكهرمان من سواحل المحيط الهندي . وظهرت رسائل في الصيدلة وفي تركيب السموم لكثير من كتاب العرب وعلمائهم الطبيعيين من (جابر بن حيان) فصاعداً . وكان العالم الاسلامي يستورد ورق الكتابة من الصين في غضون القرن الثامن الميلادي ، وفي العام ٧٩٤ م انشيء أول مصنع اسلامي لانتاج ورق الكتابة ببغداد .

العصر الذهبي ٩٠٠ ــ ١١٠٠ م تقريبا

في نهاية عصر الترجمة والنقل كان أطباء العالم الاسلامي وعلماؤهم قد كتبوا وهم على أسس مكينة من المعرفة بعلوم اليونان المتزايدة بمقدار كبير من الافكار والتجارب الفارسية والهندية كأصلٍ . وبحلول هذا الزمن أخذوا يعتمدون على مصادرهم ومنابع علومهم الخاصة ويتقدمون بها بأنفسهم . وهنا راحت العلوم ، ولا سيما الطب ، تنتقل بسرعة من أيدي النصارى والصائبة الى أيدي علماء المسلمين ومعظمهم من سكنة بلاد فارس . ففي الطب صرنا نجد عوضاً عن المجموعات المأخوذة من المصادر العتيقة ــ موسوعات منتظمة صنفت فيها معارف الاجيال السابقة تصنيفاً دقيقاً ووضعت مقابل المعلومات الجديدة .

كان (الرازي) الكاتب المعروف عند اللاتين باسم Rhazes (٨٦٥– ٩٢٥ م) أول وأعظم علماء هذه المدرسة الحديثة بلا مراء . وهو فارسي مسلم ولد في بلدة (الري) التي تقع قرب طهران الحالية . كان (الرازي) بلا جدال أعظم من أنجبته المدنية الاسلامية من الأطباء وأحد مشاهير أطباء العالم في كل زمن . وحين درس في بغداد وتلقى علومه على يد الاستاذ (حنين ابن اسحق) الذي كان طبيباً متمرساً في الحكمة اليونانية والفارسية والهندية ، وكان في مطلع شبابه من رواد الكيمياء، لكنه – بعد أن نبه ذكره في السنوات التالية واجتذب علمه التلاميذ والمرضى من آفاق آسيا الغربية كافة – انصرف بكليته الى الطب . كان واسع الاطلاع الى درجة الاحاطة بكل علم وفن . وكان منتوجه العلمي كثيراً حتى أنه أناف على مئتي كتاب نصفها طبي . وتتضمن مصنفات (الرازي) الطبية رسائل معتبرة عديدة عليها طابع العجلة والارتجال ، ان عناوينها وحدها تكشف عنصراً انسانياً لما يعده أكثر القراء مواضيع جافة . مثال ذلك كتاب : « في أن الطبيب الحاذق ليس هو من يقدر على إبراء جميع العلل فإن ذلك ليس في الوسع » و« مقالة في الاسباب المُميلة لقلب أكثر الناس من أفاضل الاطباء الى اخسّائهم » و« كتاب العلة التي لها تذم العوام الاطباء الحُذّق » و« رسالة لِمَ صار جُهال الاطباء والنساء في المدن أكثر من العلماء ؟ » [٢٠] التي هي من ضمن موضوعاته الخفيفة . ويبحث غير ذلك من رسائله أمراضاً مستقلة . مثال ذلك (الحصى المتولد في الكلى والمثاني) وهما حالتان كثيرتا الانتشار في الشرق الادنى . على أن أعظم

٢٠) ذكرت كتب العرب (للرازي) اسماء أكثر من مائة وعشرين كتاباً طبياً بالاضافة الى (١٠٤) في الفلسفة والطبيعة والموسيقى والفلك والرياضيات . ترجم « جيرار القرموني » له الى اللاتينية « المنصوري والمدخل في الطب ، والتقسيم ، والتشجير ، وكتاب الأسرار » فضلا من (الحاوي) الذي ترجمه (فاراجوت سالم بن فرج الجرجنتي) . كما ورد في المتن . (المعرب)

ما خلفه لنا (الرازي) من آثار بلا شك هو (في الجدري والحصبة) . وقد ترجمت هذه الرسالة الى اللاتينية في زمن متقدم ثم نقلت بعدها الى لغات اخرى عديدة منها الانكليزية حيث طبعت بها حوالي اربعين مرة خلال (١٤٩٨ – ١٨٦٦ م) وبهذه الرسالة وصلنا اول وصف دقيق لهذين المرضين الوافدين الينا . وفقرة واحدة نقتبسها منه توضح للقاريء روح التنقيب والتعمق اللتين رافقتا تأليف الكتاب :

«يتقدمُ ثورانُ الجدري حُمى مُطبِقة ووجع الظهر وحُكَاكُ الأنف والتفزُّعُ من النوم وهذه أخص العلامات بكونه ؛ لا سيما وجعُ الظهر مع الحمى ثم النَخْس الذي يجد العليل في جميع جسده وامتلاء الوجه واربِداده حيناً ، واشتعال اللون وشدة حمرة الوجنتين واحمرار العينين وثقِل الجسد كله وكثرة التململ . ومن علاماته التمطي والتثاؤب ووجعٌ في الحلق والصدر مع شيء من ضيق النفس والسعلة وجفوف الفم وغِلظ الريق وبحة الصوت والصداع وثقل الرأس والقلق والضجر . والغَثْيُ والكَرْب في الحصبة ؛ أكثر منه في الجدري ؛ ووجع الظهر في الجدري أخص منه بالحصبة [٢١] ...»

ويأتي (الرازي) بنصائح وافية لعلاج البثور بعد نهاية أعراض الجدري . هذه البثور هي في الواقع سبب وجود تلك الندوب والحُفر الجلدية على البشرة بعد انتهاء المرض وهذه الظاهرة منتشرة في الشرق مألوفة لا تستلفت النظر .

إن أعظم أثر طبي (للرازي) ، وربما كان أوسع ما توصل الى كتابته رجل طب ، هو كتاب (الحاوي في الطب) الذي يتضمن في الواقع كل ما توصل اليه الطب السرياني والعربي من معرفة واكتشافات . لا شك في أن (الرازي) كان يجمع في حياته الآراء والمعلومات من كتب الطب التي كان يعكف على قراءتها والنظر فيها . فيدرجها جنباً إلى جنب مع تجاريبه الطبية

---

٢١) أنظر رسالة الجدري والحصبة طبعت ببيروت ١٨٧٢م باعتناء الدكتور فانديك (المعرب)

بجمعها كلها في أواخر أيامه ويعمل منها هذا الكتاب المدرسي العظيم . ان كتب التاريخ والاخبار العربية تقول انه لم يكمل هذا الأثر اذ أدركته الوفاة فأكمله تلاميذه ووضعوه بشكله النهائي الذي لم يصلنا منه غير عشر مجلدات من أصل عشرين مجلداً ، وهذه المجلدات العشرة مبعثرة في ثماني مكتبات عامة أو أكثر .

ولم يبق معروفاً بعد نصف القرن الذي عقب وفاة (الرازي) إلا أثران كاملان من آثاره، ولكني وجدت بنفسي ملحوظة في كتاب أحد الاطباء الكحالين من أسرة (بختيشوع) في السنة ١٠٧٠ م تقريباً مؤداها أن هذا (الكحال) رجع في مناسبات معينة، الى خمس نسخ من فصل (العيون) في كتاب (الحاوي) . كان (الرازي) عندما يريد الكتابة عن أي مرض،ينقل أولاً جميع أقوال العلماء والمؤلفين اليونان والسريان والعرب والهنود والفرس وبالاخير يدلي برأيه وتجاربه حيث انه كان يحتفظ بأمثلة عديدة رائعة جاءت نتيجة علاجه وتشخيصه الرائع .

ترجم (الحاوي) الى اللاتينية بأمر ورعاية (شارل الاول) سليل آنجو ، ترجمه طبيب يهودي من صقلية اسمه (فرج بن سالم) (فراجوت الجرجنتي) الذي لم ينجز عمله العظيم إلا السنة ١٢٧٩ م واستبدل لفظة الحاوي بمقابلها اليونانية continens .

ان أعظم كتب (الرازي) هذا ، انتشر في القرون التالية على شكل مخطوطات لا عدّ لها . ثم أخذ يطبع باستمرار ابتداء من السنة ١٤٨٦ م . وما أن جاءت السنة ١٥٤٢ م حتى كان يوجد من هذا الكتاب العظيم النفيس خمس طبعات ، عدا أجزاء منه كثيرة طبعت منفصلة . لذا كان أثره في الطب الاوروبي جد عظيم . وترك (الرازي) فضلاً عن مؤلفاته الطبية ، أبحاثاً في اللاهوت والفلسفة والحساب والفلك والطبيعيات . وعالج في هذه الناحية مواضيع المادة والفراغ

والوقت والحركة والغذاء والنمو والفساد وعلم المعادن والضوء والبصريات وكيمياء الذهب . ولم تتضح أهمية كتاب الرازي في الكيميا إلا في غضون السنوات القلائل الاخيرة ، وعثر على كتابه العظيم في (فنون الكيميا) مؤخراً في مكتبة أمير هندي . ومع أن (الرازي) كان يعتمد أحياناً على المصادر التي اعتمدها (جابر بن حيان) إلا أنه فاق (جابر) دقة في تصنيف المواد الكيمية ووصفه الواضح لتجاربها وأجهزتها البسيطة التركيب الخالية من أي صفة سرية. وبينما كان (جابر) وغيره من علماء العرب في الكيميا يقسمون المعادن الى أجسام : كالذهب والفضة . وارواح : كالكبريت والزرنيخ وغير ذلك . وخلاصات : كالزئبق وروح النشادر ، نجد (الرازي) يصنف المواد الكيمية ثلاثة أصناف (نباتية وحيوانية ومعدنية) ، وقد وصلنا هذا التصنيف من (الرازي) وما زال حتى الآن ثابتاً في العلم الحديث . يعود (الرازي) فيقسم المعادن الى خلاصات وأجسام وأحجار ، وزاج وبوْرق وملح. ثم يفرق بين الاجسام الطيارة والخلاصات غير الطيارة ويضع في هذا القسم الزرنيخ والزئبق والكبريت . وثمّ مؤلف شهير آخر يقف من (الرازي) موقف الأقران عرفه الغرب باسم (اسحق اليهودي : ٨٥٥ – ٩٥٥ م)[٢٢] . كان هذا الاسرائيلي المصري طبيباً لامراء الفاطميين في القيروان بتونس . ومصنفاته هي من أوائل الكتب العربية المترجمة الى اللاتينية أتم نقلها (قسطنطين الافريقي) حوالي السنة ١٠٨٠ م . وكان لها أقوى التأثير في طب اوروبا القرون الوسطى وبقيت تُقرأ حتى القرن السابع عشر . وكانت من جملة المراجع التي اقتبس منها (روبرت برتون : ١٥٨٧ – ١٦٤٠ م)[٢٣] بكل حرية في كتابه (شرح مرض

---

٢٢) *Isaac Judaeus* ويسميه العرب اسحق الاسرائيلي ولد في مصر ومارس الطب القيروان في زمان زيادة الله وعبيد الله المهدي (ابن أصيبعة ج ٢ ص ٣٦٢) . (المعرب)

٢٣) *Robert Burton* : قس انكليزي ولد في لندن . وتفرغ للكتابة والبحث . وفي سنة ١٦٢١ م أصدر كتابه «شرح مرض الكآبة» . (المعرب)

الكآبة) . ان كتب اسحق في الحميات وفي العناصر وفي الادوية المفردة وفي الاغذية ــ وأجدرها بالذكر رسالته في (البول) ، آثار سيطرت على مغاليق صناعة الطب قروناً عدة . وأطرف شيء هو كراسه « مرشد الاطباء » الذي لم تصلنا منه غير ترجمته العبرية ففيه يظهر ادراكاً تاماً علمياً لمهنة الطب ، وان بعض نصائحه المثبتة في هذا الكتاب جديرة بالذكر :

« إن نزلتْ مصيبةٌ بطبيب فلا تفتحنَّ فمَكَ بلَوْمه فلكل امرء ساعتُه » ،
« فليسمُ بكَ عقلُكَ وجِدُّك ولا تبحثْ عن الشهرة بطريقِ انتقاص الآخرين »
« لا تتردد في عيادة فقيرٍ أو معالجته ، إذ ليس ثم عمل أشرفُ من هذا » ،
« أدخِلِ الطمأنينةَ الى قلب المريض المتألم ومَنّيه بالشفاء ، وإنْ لم تكن صناعتك واثقةً من شفائه لانك بذلك تساعد قواه الروحية على المقاومة » .

وهناك نصيحة أخرى في غاية الاهمية بالنسبة الى المرضى الشرقيين وهي : « اطلب أجرك لما يكون المرض في أخطر مراحله لان المريض ينسى ما فعلت لأجله متى أبلَّ » .

وكان (ابن الجزّار العربي المسلم : ت ١٠٠٩ م) (٢٤) أعظم تلاميذ (اسحق الاسرائيلي) ، وكتابه الاعظم «زاد المسافر» ترجم الى اللاتينية بين الرعيل الاول من المترجمات باسم (فياتكوم : viaticum) والى اليونانية باسم (إيفوديا ephodia) والى العبرية . وكان معروفاً ذائعاً بين أطباء القرون الوسطى لانه يحوي معلومات جيدة جداً عن الامراض الباطنية . ولكن مترجمه (قسطنطين) انتحله وعزاه لنفسه ولم يضع عليه اسم مؤلفه الحقيقي . ان الابحاث الكيمية التي تنسب الى اسم (جابر) ظلت مصدر حيرة للعلماء مدة طويلة ، فلو كان (جابر) هو اسم الصوفي الذي ظهر في القرن الثامن ، فمن

---

٢٤) ابو جعفر احمد بن ابراهيم بن ابي خالد الطبيب الاندلسي القراوي تلميذ اسحق الاسرائيلي . (المعرب)

الصعب علينا ان نفهم كيف استطاع هذا المرء أن يلم بالعلوم الكيمية اليونانية التي لم تزل غير ميسورة حتى ذلك الزمن . لقد ذكر فيما سبق ان الادلة قد توفرت لدينا الآن في أن الأبحاث المعزوة الى (جابر) لم تظهر للملأ إلا في غرة القرن العاشر . ويظهر انها من عمل جمعية سرية شبيهة بالجمعية المسماة (اخوان الصفا) . ففي الكتاب الطبيعي المنسوب (لجابر) نجد المقتبسات والمراجع من علماء اليونان فقط ، ولكن العبارة لا تمت اليهم بصلة . ويبدو منها اتجاه شديد الوضوح للبحث والتعمق ومن النادر أن نجد فيها اسماء العقاقير السريانية والهندية ، ولكنها زاخرة بالمصطلحات الفارسية . فلا مفر لنا من اعتبار هذا الكتاب النفيس خليطاً من البحوث اليونانية والمعارف التجريبية الفارسية في الطب وتأثير السموم . ومهما يكن من أمر ، فهو بلا شك آخر حلقة من سلسلة طويلة للتقدم العلمي في الفترة التي سبقت عصر الاسلام وما بعدها . ان شهرة (جابر) العالمية تنحصر في انه أبو الكيميا العربية . وكلمة الكيميا مشتقة كما زعموا ــ من اللفظة المصرية (كاميت) او (كميت) ومعناها (الاسود) وقيل أنها جاءت من اللفظة اليونانية (جيما chyma) (٢٥) ومعناهـــا المعدن الذائب . ان الفروض الاساسية التي بنى عليها الباحثون المصريون واليونانيون هذا العلم هي ما يأتي :

(١) المعادن كلها بالاصل من معدن واحد فتحويل أحدها الى الآخر ممكن

(٢) الذهب أنقى المعادن ، يليه الفضة .

(٣) هنالك مادة في الامكان جعلها عاملاً مساعداً لتغيير المعادن الرخيصة الى معادن نقية بصورة مستمرة .

---

٢٥) حرف الاغريق لفظة كميت المصرية (كم : أسود والتاء للتأنيث) . واستخدمها من سكن منهم الاسكندرية في عهد البطالسة للدلالة على الصناعة التي اشتهر بها المصريون من قديم الزمان . ولم يكن علم الكيميا معروفاً قبل نهاية القرن الثالث للميلاد. وأقدم ما وصلنا من الأخبار عن ذلك ، أمر أصدره الامبراطور ديوكليسيان في السنة ٢٩٦ م يقضي بحرق كتب المصريين الكيمية . فأصل العلم هو (مصر) بلا مماراة . (المعرب)

هذه المكتشفات لها قابلية لاثارة سلسلة من التجارب لازمها لسوء الحظ ميل مفرط الى التجريد النظري فضلاً عن أن بعض الميول الصوفية المأخوذة من فلاسفة الافلاطونية الحديثة والمذهب الغنوصي في (الاسكندرية) المركز الثقافي اليوناني ، وفي البلاد الخاضعة للحكم الاسلامي ، كان لها تأثير قاطع جداً على الروح التجريبية . فانقلبت الكيميا التي كانت في يد (جابر) من مجرد بحث علمي تجريبي وموضوع صناعة محاطاً بالكتمان ، الى ممارسة للخرافات حتى انتهى أخيراً الى شعوذة ودجل .

وصلنا حوالي مئة كتاب من المؤلفات الكيمية المعزوة (لجابر) أكثرها صغير الحجم ، لكنه خليط مشوش من الخرافات الصبيانية . ولكن هناك غيرها ثبت أن مؤلفها كان يدرك بوضوح كلي ويعرض بشكل سافر لا شبهة فيه أهمية التجارب العلمية أكثر من أي كيمي آخر من الاوائل . وبهذا السبيل استطاع أن يحقق تقدماً جديراً بالذكر في الناحيتين العلمية والنظرية من الموضوع . إن تأثيره يمكن تقصيه في شتى مراحل تاريخي الكيمياء وكيميا تحويل المعادن الرخيصة الى ذهب (alchemy) الاوروبيين . فمن الناحية العملية وصف (جابر) طرقاً محسنة للتصعيد والتقطير والترشيح والتذويب والتبلر والتبخر ، ووصف طرق تحضير كثير من المركبات الكيمية كالسنابار (كبريتات الزئبق) واكسيد الزرنيخ وغيرها وعرف كيف يحصل على الزاج الازرق النقي تقريباً وهو ما يدعي (بكبريتات النحاس) والشب والقلو (الهيدروكسيد) وملح النشادر (هيدروكلوريد الامونيوم) وملح البارود (نترات البوتاس) وكيفية تحضير كبد الكبريت او حليبه عن طريق تسخين الكبريت مع مركب كيمي قلوي . وتوصل أيضاً الى تحضير اكسيد الزئبق والسبلمة (السليماني) فضلاً عن مركب «خلات الرصاص» وغيرها من المعادن أحياناً على شكل بلوري . وكان يعرف كيف يحضر الكبريت الخام

وحوامض التريك وكيف يعمل خليطاً من تلك الحوامض يدعى بماء الملك ، واختبر قابلية ذوبان الذهب والفضة في هذا المزيج الحامضي . انتقلت عدة مصطلحات علمية من أبحاث (جابر) العربية الى اللغات الاوربية عن طريق اللغة اللاتينية ، منهـــا الريالكار realgar (كبريتيد الزرنيخ الاحمر) [٢٦] والتوتياء (اكسيد الزنك) وملح الانتيمون (بالعربية – الأثمد) والامبيق والودِل (القسم الاعلى والاسفل من جهاز التقطير) وظهرت مواد كيمية في كتب (جابر) لم تكن معروفة عند اليونان منها(ملح النشادر sal-ammoniac) و (الامونياكون ammoniacon) اليوناني وهو ملح الحجر . والظاهر ان واسطة نقل الاسم القديم الى الملح الجديد كانت السريان وليس في المستطاع أن نقدر مجهودات (جابر) في الكيمياء حقّ قدرها إلا بعد طبع آثاره الكيمية غير منقوصة ولا سيما كتاب (السبعين) . هذه المجموعة التي تضم سبعين بحثاً بقيت حتى الآن معروفة بترجمة ناقصة ركيكة . إن كاتب هذا البحث وفقه الحظ في العثور على الاصل العربي الكامل لهـــذه الترجمة .

ان الكتابات الكيمية التي حملت اسم (جابر) ما لبثت أن تُرجمت الى اللاتينية ، وكان اولى تلك التراجم « كتاب صناعة الكيميا » عمله (روبرت الجستري) الانكليزي [٢٧] السنة ١١٤٤ م أما الترجمة اللاتينية لكتاب

---

٢٦) أصل الكلمة عربي وهي (رهج الغار : بفتح الراء وضم الهاء) اي تراب الغار . والغار هو شجر طيب الرائحة من فصيلة الغاريات ، ينبت برياً وورقه دائم الخضرة زكي الرائحة فيه صلابة (المعرب) .

٢٧) *Robert Chester* عالم انكليزي درس مدة طويلة في اسبانيا ، أتم ترجمة القرآن في القرن الثاني عشر ونقل في ١١٤٤ م اول كتاب عربي في الكيمياء. ان المقصود بالكيمياء هنا ، تلك المادة التي تؤثر على المعادن الرخيصة فتحيلها ذهباً (انظر المتن). وكان العرب يسمون المادة التي تدخل كعامل مساعد في هذه العملية بالاكسير . اما الاوروبيون فأطلقوا عليها اسم حجر الفلاسفة ، أو الصيغة *Tincture* وهي صيغة ما زالت دارجة الاستعمال في الصيدلية الحديثة (المعرب)

(السبعين) فقد كان من عمل (جيرار القرموني) الشهير في السنة ١١٨٧م وثم كتاب آخر اسمه (شمس الكمال) يعزوه مترجمه الانكليزي (رشارد رسل : ١٦٧٨ م) الى (جابر) الذي كنّاه « بجبر Geber أشهر أمراء العرب وفلاسفتهم » . ظهرت مؤخراً أدلة كثيرة تربط (جبر) المعروف عند كتّاب اللاتين ، بالكيميين العرب . وهذه الادلة كانت بقلم الدكتور (إي . جي . هولميارد Dr. E. J. Holmyard) وظهر في زمن الخلافة الشرقية (خلافة بغداد) جيل من الاطباء طبقت شهرته الآفاق نذكر منه ، أولاً : الفارسي المسلم (علي بن العباس) [٢٨] المعروف في العالم اللاتيني باسم (هالي أبّاس Haly Abbas : ت سنة ٩٩٤ م) فقد الف موسوعة ممتازة متقنة سماها (كامل الصناعة الطبية) وعرفت عند اللاتين باسم (الكتاب الملكي liber regius) يعالج شؤون الطب العملية والنظرية معاً ويبتديء بفصل من أطرف الفصول وأجلّها ، يتضمن نقداً مبسطاً للرسائل الطبية العربية واليونانية السابقة . وترجم هذا الكتاب مرتين الى اللاتينية في زمن متقدم لكن كتاب ابن سينا ما لبث ان حل محله .

ومع أن (أبا علي الحسين بن سينا) المعروف لدى العالم العربي باسمه الذي طبق الآفاق (آفسينّا : ٩٨٠ — ١٠٣٨ م) وهو أحد عباقرة المسلمين كان فيلسوفاً أكثر منه طبيباً . فما لا مراء فيه أن تأثيره على الطب الاوروبي كان

---

٢٨) علي بن عباس طبيب فارسي مجوسي أهوازي ذكرت كتب العرب أنه كان تلميذاً للطبيب الشهير (أبي ماهر موسى بن سيار). والكتاب (الملكي)الذي الفه لعضد الدولة البويهي ، فيه مكتشفات طبية عظيمة جداً . فقد اتضح للباحثين انه سبق ابن النفيس (من اطباء القرن الثالث عشر العرب) في وصف الدورة الدموية الصغرى اثناء كلامه عن وظيفتي الانقباض والانبساط (الشهيق والزفير) فهو بهذا استاذ (وليم هارفي)الانكليزي . وكان اول من كتب عن علاج الورم المسمى انورسما (انوريزم) بالجراحة ووصف العملية . كذلك وصف علاج كسر الفك الاسفل بالتجبير . وعملية تفتيت الرأس في الأجنة ذوات الرؤوس الضخمة عند التعسر . وذكر أشياء جديدة عن كيفية التوليد . وعن امراض النساء واورام الرحم والتهابات الفتق . وأجاد في وصف عملية استئصال اللوزتين (بالخل كعقم وحيد) الخ .. (المعرب)

شاملاً بعيداً . لقد ركز (ابن سينا) تراث المعرفة الطبية الاغريقية بالاضافة الى معارف العرب وصبها كلها في كتابه الضخم (القانون في الطب) وهو في الحقيقة مفخرة التفكير العربي المنظم ونهاية ما وصل اليه من عبقرية . ان هذه الموسوعة الطبية كانت تشتمل ببحوثها ، الطب بصورة عامة والادوية المفردة والامراض التي تنتاب جميع أجزاء الجسم من الرأس الى القدم ، وابحاث في الباثالوجي ، والصيدلة .

ان الطريقة التي صنف بها كتاب القانون معقدة جداً ، ولنا ان نقول ان مسؤولية هوس الكتاب الغربيين بالتقسيمات والتفريعات في البحث انما تقع على عاتق مؤلف كتاب(القانون). ترجم (جيرار القرموني) كتاب (القانون) الى اللاتينية في القرن الثاني عشر ، وترجمته موجودة في نسخ خطيـــة لا تحصى . وشدة الطلب عليه تتضح من كونه قد طبع في آخر ثلاثين سنة من القرن الخامس عشر ست عشرة طبعة ، واحدة منها باللغة العبرية والباقي باللاتينية . وفي غضون القرن السادس عشر اعيد طبعه أكثر من عشرين مرة ، ولا يدخل في هذه الارقام طبع أجزاء متفرقة من الكتاب . أما التعليقات باللغتين العبرية واللاتينية وباللغات المحلية الدارجة آنذاك على المطبوع منه سواء بسواء ، فمما لا يدخل تحت حصر . واستمر طبعه حتى النصف الاخير من القرن السادس عشر ، وربما لم يكتب من قبل كتاب كان مثله موضع دراسة طويلة دائبة ، وما زال رائج الاستعمال في الشرق. لقد عرف زهاء خمسة عشر كتاباً طبياً (لابن سينا) عدا هذا الكتاب ، فضلاً عن قرابة مئة أخرى في علم الآلهيات والفقه وما وراء الطبيعة والفلك واللغات كلها تقريباً كتبت بالعربية خلا بعض المنظومات الشعرية باللغة الفارسية وهي لغة صار لها بعض الاهمية خلال القرن العاشر ، وبلغ الطب العربي أوجه في الشرق بفضل ابن (سينا) شيخ الاطباء وأميرهم . انك لتجد قبر هذا الطبيب حتى الآن في همدان (غربي ايران) تزينه الأدعية الدينية المنقوشة على حافته .

وبينما كان العالم الاسلامي في الشرق ينال بالتدريج السيادة الطبية ، كان الغرب الاسلامي يتقدم كذلك ليصير مركزاً ثانياً لهذا العالم . ففي اسبانيا أيام الحكم الذهبي للخليفتين (عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني) بقرطبة ، كان (حسداي بن شبروت اليهودي : ت حوالي السنة ٩٩٠ م) وزيراً وطبيب البلاط وحامي حمى العلم في الوقت نفسه . ترجم في سني شبابه بمعونـة الراهب (نيقولاس) الكتاب الرائع « مسائل الطب materia medica » (لديوسقوريدس) الى العربية ، وكانت نسخة هذا الكتاب هدية دبلوماتية [٢٩] أرسلها اليه (قسطنطين السابع البيزنطي) . وخلفه (ابن جُلْجُل) طبيب البلاط الاموي وأحد المؤلفين في تاريخ الطب ، فنقّح هذه الترجمة وعمل لها شرحاً. أما المسلم المعروف عند علماء اللاتين باسم (أبولكسيس[٣٠] Abulcasis : ت حوالي ١٠١٣ م) فقد كان كذلك طبيب أمير قرطبة . ويقرن اسمه الى الكتاب العظيم التصريف Medical Vade Mecum ويقع في ثلاثين فصلاً ، آخر فصل منها يعالج موضوع الجراحة وهو الفن الذي أهمله المؤلفون العرب حتى ذلك الحين .

٢٩) كان ارسال الكتاب المذكور قد تم السنة ٩٥١ م=٣٤٠ ه . قال ابن جلجل الطبيب الشهير (ابو داود سليمان بن جلجل الاندلسي القرطبي) «انهذه النسخة التي ترجمها (حسداي) تفضل على تلك التي ترجمها(اسطيفان بن باسيل)للمتوكل العباسي في انها حوت اسماء الادوية التي كان ابن باسيل قد جهلها واغفلها ولم يضع اسماءها بالعربية» . (المعرب)

٣٠) هو ابو القاسم خلف بن عباس الزهراوي (ت ٤٠٤ ه) كتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف) جعله في مقدمة الجراحيين العالميين في القرون الوسطى . وكان لعدة قرون عمدة الجراحة والتدريس في اوربا عصر النهضة حتى مطلع القرن السابع عشر . وهو اول من علـم طريقة استئصال الحصى المثانية عن طريق المهبل ووصف الاستعداد الخاص عند بعض النساء للنزف (هيموفيليا) وقد مارس عملية شق القصبة الهوائية (تراكيومي) على احد خدمه بنجاح . كما مارس عملية تفتيت الحصى المثانية . وترجم كتابه هذا عدة مرات الى اللاتينية وطبع في فينا ١٤٩٧ م وبازل ١٥٤١ م واوكزبرغ ١٥١٩ م . (المعرب)

أن رسالة أبي القاسم الجراحية وأغلبها مستند على الكتاب السادس (لبولس الاجنيطي) لكن باضافات وزيادات لاتحصى . وتضمن مصنفه وصفاً وصوراً للآلات الجراحية التي كان لها كبير تأثير على غيره من المؤلفين العرب وساعدت على الاخص في وضـع أسس الجراحة في اوربـا . وترجمت الى اللاتينية والبروفنسية والعبرية في زمن متقدم . وعلّق الجراحي الفرنسي العظيم (كي . دي شولياك [٣١] : ١٣٠٠ — ١٣٦٨ م) على الترجمة اللاتينية في احـدى مصنفاته .

حصل نشاط طبي عظيم في مصر وسوريا والعراق خلال القرن الحادي عشر ، فألف (علي بن رضوان [٣٢] القاهري : ت حوالي ١٠٦٧ م) المعروف عند اللاتين باسم Haly Rodoam تقوَيماً للطب في مصر وكان أحـد التلاميذ المتحمسين لجالينو س ولغيره من كتاب اليونان . وصرح بان المرء يستطيع أن يكون طبيباً نطاسياً بدراسة كتب الاوائل في الطب فحسب . هذا الرأي ، أثار بينه وبين زميليه في بغداد (ابن بطلان : ت حوالي ١٠٦٣ م) جدلاً عنيفاً طويل الأمد . ان تعليق (ابن رضوان) على كتاب (جالينوس)

٣١) جراحي فرنسي شهير الف كتابه المعروف باسم (التشريح الاكبر سنة ١٣٦٣ م) اعتمد فيه على آثار الطب العربي . حتى عدد له احد الباحثين اكثر من مائتي استشهاد باقوال أبي القاسم الزهراوي . (المعرب)

٣٢) لا يذكر اسم ابن رضوان الا مقروناً باسم ابن بطلان والعكس بالعكس . كان (الحسن علي بن رضوان)القاهري منجما قبل أن ينصرف للطب وعرف بتأليفه عدة كتب طبية منها (دفع مضار الابدان بارض مصر) . احتدمت المناقشة بينه وبين(ابن بطلان ابي الحسن المختار)الطبيب البغدادي النصراني . فما الف أحدهما كتاباً الا حمل عليه الآخر وسفهه وانتقده، ثم سار ابن بطلان الى مصر ووصل الفسطاط في السنة ٤٤١ هـ زمن المستنصر بالله الفاطمي فأقام فيها ثلاث سنوات واستؤنفت أثناءها المناظرات العلمية مع ابن رضوان وضمنها الاول كتاباً عند خروجه. بدأت مناقشة هذين الطبيبين بالعلم وانتهت بالمنابزة والمهاترة فتهاجيا وتبادلا الشتائم . طبع كتاب ابن بطلان (دعوة الاطباء) باعتناء الدكتور بشارة زلزل بالمطبعة الخديوية السنة ١٩٠١م . (المعرب)

(العلوم أو الفنون الصغيرة ars parva) مع كتاب (مجمل تقويم الطب) التحفة العلمية البديعة ، ترجما كلاهما الى اللغة اللاتينية .

وقبل أن نمضي عن هذه الفترة من الطب الاسلامي ، علينا أن نبحث في بعض المنتوج العلمي الذي لا يمت الى الطب بصلة ، فنأتي أولاً الى الرسائل في الادوية البسيطة التي تؤلف أقساماً من الموسوعات الكبيرة المؤلفة والتي صنفت أيضاً بكتب ومجموعات مستقلة الكيان كتبتها سلسلة من الاعلام المفكرين المسلمين ظلت تحتل في الشرق حتى الآن مكانة مرموقة . الف أبو منصور موفق الهراتي (من هرات في فارس) حوالي السنة ٩٧٥ م، مجموعة بالفارسية اسمها (أسس الخواص الحقيقية للعلاجات) وصف فيها خمسمائة وخمسة وثمانين عقاراً. وقد احتوت أيضاً على معارف يونانية وسريانية وعربية وفارسية وهندية . وهي فضلاً عن ذلك اول مثال للنثر الفني الفارسي الحديث. وثم رسائل عربية من هذا النوع نفسه نذكر منها رسائل (ماسويه المارديني[٣٣] البغدادي والقاهري ت ١٠١٥ م) و (ابن وافد) [٣٤] في اسبانيا (ت حوالي ١٠٧٤ م) وكلاهما معروف معرفة جيدة بتراجمهما اللاتينية وقد طبعا معاً في قرابة خمسين طبعة أو أكثر . وظهرا باللاتينية موسومين بالعنوانين الآتيين (المباديء العامة والخاصة للطب لموسى الاصغر) وكتاب (العقاقير البسيطة) (لآبنكوفت Abenguefit) .

---

٣٣) ويدعى بالاصغر تفريقا له عن (يوحنا بن ماسويه). درس الطب ببغداد ومارس زمن الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله وتوفي في القاهرة. واشهر تآليفه مجموعة مختصرة للوصفات الطبية ترجمت الى اللاتينية ويكاد يكون اسمه مجهولا من العرب بينما سطع اسمه في اوروبا(القرن الحادي عشر) وكان في مقدمة من ترجم لهم الى اللاتينية . (المعرب)

٣٤) ابن وافد (٣٨٥ – ٤٦٧ هـ : ٩٩٤ – ١٠٧٤ م) هو الوزير ابو المطرف عبد الرحمن محمد بن وافد اللخمي الاندلسي الطليطلي، تمهر بعلم الادوية المفردة وكان طبيباً حاذقاً عرف برأيه في الابتعاد عن الادوية قدر الامكان والاخذ بأسباب الوقاية . (المعرب)

كانت (الكِحالة) فرعاً آخراً من فروع الطب بلغ أوجه حوالي ١٠٠٠ م . لقد خلف لنا الكَحّال المسيحي (علي بن عيسى) [٣٥] البغدادي المعروف لدى اللاتين باسم (جيزوهالي Jesu Haly) والمسلم (عمّار الموصلي) [٣٦] المعروف باسم (كاناموصلي Canamusali) رسالتين ممتازتين أضافا بها الى معلومات الاغريق في قسم طب العيون ، زيادات وعمليات جراحية وملاحظات شخصية عديدة لا تحصى . ترجمت كلتاهما الى اللاتينية وبقيتا من أحسن الكتب المدرسية في أمراض العين حتّى النصف الاول من القرن الثامن عشر عندما بدأ عهد الاحياء في طب العيون بفرنسا .

نوهنا في بحثنا عن العلوم بما حققه (الرازي) و(جابر) في الكيمياء . إن أعظم شخصيتين في ذلك العصر وهما (ابن سينا والبيروني) كانا من أشد المعارضين في الاشتغال بهذا العلم . أما من الجهة الاخرى فنحن مدينون (لابن سينا) برسالته في تكوّن الجبال والاحجار والمعادن وكان من الاهمية بمكان لتاريخ علم الجيولوجيا ، في مناقشته تأثير الزلزال والريح والماء ودرجة الحرارة والرواسب والتحجر والتعرية .

كان (أبو ريحان محمد البيروني : ٩٧٣ – ١٠٤٨ م) الملقب بالأستاذ ، طبيباً فارسياً وفلكياً ورياضياً وعالماً طبيعياً وجغرافياً ومؤرخاً . وربما كان أشهر شخصية من العباقرة المسلمين العالميين الواسعي الاطلاع ومن أولئك

---

٣٥) من تلاميذ حنين ، قدم بغداد السنة ٣٥٠ ﻫ : ٩٦١ م . وكتابه (تذكرة الكحالين) طبع مع ترجمة الى اللاتينية باعتناء الاستاذ هل *K. A. Hill* في درسدن السنة ١٨٥٤ م . (انظر ابن اصيبعة ج ١ ص ٢٤٧ ، والقفطي ص ١٦٤ . (المعرب)

٣٦) هو ابو القاسم عمار بن علي ولد في الموصل وتعاطى الطب في القاهرة وتوفي السنة (٤٠٠ ﻫ : ١٠٠٩ م) في كتابه (المنتخب في علاج العين) مكتشفات طبية رائعة ، منها ممارسته لعملية الكترا كتا (قلح العين) بنجاح ، واختراعه لذلك ابرة مجوفة لا يكون استعمالها خطرا على الاغشية العينية . (المعرب)

العلماء الذين نشروا ظلهم الوارف على العصر الذهبي للاسلام وكسوه بطابعهم. ان كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية» ودراساته الهندية ، معروفة في ترجمات انكليزية متقنة وينتظر كثير من أبحاثه الرياضية ومصنفاته الاخرى التي لا تحصى ، دوره ليُطبع ويُنشر . توصل (البيروني) في الفيزياء الى تحديد الاوزان النوعية لثمانية عشر معدناً وحجراً كريماً تحديداً صائباً [٣٧] .

وفي مكتبة الاسكريال كتاب كبير عن الاحجار الكريمة يتضمن وصفاً لعدد كبير من الاحجار الكريمة ما يزال مخطوطاً لكنه كامل [٣٨] . يصف الاحجار الكريمة والمعادن الثمينة من الناحية الطبيعية والتجارية والطبية ، والف كذلك في الأدوية . ومن المحقق انه يمكننا الحصول على معلومات مهمة من كتبه غير المطبوعة عن أصل الاحجار والعقاقير الهندية والصينية التي ظهرت في أوائل المصنفات العربية .

كان (المسعودي: ت في القاهرة ٩٥٧ م) «بليني» العرب[٣٩] بأدق ما في التشبيه من معنى ، ففي مؤلفه (مروج الذهب) وصفٌ للزلزال ومياه البحر الميت وطواحين الريح الاولى التي ربما كانت من مبتكرات الشعوب الاسلامية وقدّم ما وصف بعد ذلك بانه أصل نظرية التطور . وكتب (اخوان الصفا)

---

٣٧) كان البيروني لتحديد الوزن النوعي ، يعمد الى وزن الجسم في الهواء ، ثم الى وزنه في الماء بعد ان يدخله في وعاء مخروطي الشكل منقوب على علو معين . وبعدئذ يزن الماء الذي أزاحه ذلك الجسم ، وفي الماء المزاح كان يعرف حجم الجسم ، ومن قسمة وزن الجسم في الهواء على وزن الماء المزاح يخرج الوزن النوعي (يدعوه الثقل النوعي) للجسم الموزون بطريقة قريبة جدا من الصواب ، يدل على ذلك جدول بسيط مقارن باوزان مختلف المواد التي وزنها . (المعرب)

٣٨) وهو كتاب «الجماهر في معرفة الجواهر» المطبوع سنة ١٩٣٨م بحيدرآباد الدكن. (المعرب)

٣٩) *Pliny* (٢٣ – ٧٩ م) هو كايوس بلينوس سكندروس اعظم مؤرخي الرومان الرومان وجغرافييهم وعلمائهم الطبيعيين . كتابه التاريخ الطبيعي *Historia Naturalia* اشهر من ان يعرف . (المعرب)

وهي جمعية سرية فلسفية اسست في العراق في القرن العاشر دائرة معارف مؤلفة من اثنتين وخمسين رسالة : سبع عشرة منها عالجت علوم الطبيعة على الطريقة اليونانية بصورة رئيسة . اننا لنجد هنا مناقشات عن أصل المعـــادن والزلزال وظاهرتي المد والجزر والآثار العلوية والعناصر وكلها أوجدت لها علاقة مع الكرات السماوية والاجسام . ومع أن آثار (اخوان الصفا) احرقت في بغداد بأمر من رجال الدين المسلمين المتنطعين ، فقد انتشرت مع ذلك حتى تعدت اسبانيا وكان لها تأثير على الفكر العلمي والفلسفي . وكانت الساعات المائية تصنع بكثرة في بلاد المسلمين ، وقدم سفراء (هرون الرشيد) احداها هدية (لشارلمان) . وعلينا ان نذكر هنا الفيلسوف التركي المسلم الشهير (الفارابي : ت حوالي ٩٥١ م) الذي كان لرسالته في الموسيقى أعظم أثر في نظرية الموسيقى . والف كذلك كتاباً مهماً في (احصاء العلــوم) وتبعه كتابان آخران شبيهان به هما كتاب « مفاتيح العلوم » كتبه (محمد الخوارزمي : ت ٩٧٦م) ، والثاني هو المصنف الشهير « فهرست العلوم » (لابن النديم : ت ٩٨٨ م) والاخير ذو أهمية عظيمة جداً في تعريفنا بأوائل علماء الاسلام والاغريق وفلاسفتهم . وصل علم البصريات الى الاوج بظهور (ابن الهيثم أبي علي الحسن البصري في ٩٧٦م)[٤٠] المسمى بـ (الهازن) الذي نزح الى القاهرة ودخل خدمة الخليفة الفاطمي (الحاكم : ٩٩٦ — ١٠٢٠ م) وحاول ان

---

٤٠) ابن الهيثم البصري (٣٥٤ — ٤٢٩ هـ : ٩٦٥ — ١٠٣٨ م) ابو علي بن الحسن العالم الهندسي المعروف ، وصفته دائرة المعارف البريطانية بأنه رائد في علم البصريات بعد بطليموس ، وهو في الواقع اعظم الطبيعيين العرب ومن علماء العالم في البصريات . كان اول من رتب أقسام العين ورسمها بوضوح تام . ووضع لاقسامها أسماء اخذها عنه الطب الغربي ، كما حل معادلات تكعيبية واعطى قوانين صحيحة لمساحات الكرة والهرم والاسطوانة المائلة والقطاع الدائري والقطعة الدائرية . شرح الغربيون كتابه وعلقوا عليه كثيرا ، وقد نشرت له رسالة في الضوء بالمانيا في السنة (١٨٨٢ م) باعتناء الاستاذ ارمان *J. B. Armann* (المعرب) .

يكتشف طريقة لتنظيم فيضان نهر النيل السنوي، ولما أخفق اضطر الى التخفي وتظاهر بالجنون والخبال حتى موت الخليفة الفاطمي. لقد وجد لديه متسعاً من الوقت لنسخ رسائل الاقدمين في الرياضيات والطبيعيات بل ولتأليف عدة كتب في هذه المواضيع أيضاً وفي الطب مهنته الاصلية. وأعظم مؤلف له هو (البصريات). والاصول العربية لمصنفه هذا مفقودة، لكن ترجمته اللاتينية ميسورة. عارض (ابن الهيثم) نظرية (اقليدس وبطليموس) في أن العين ترسل أشعة الرؤيا إلى الجسم المرئي. وبحث أيضاً في انتشار الضوء والالوان وخداع البصر والانعكاسات الضوئية مع بعض التجارب في قياس الزوايا المحدثة والانعكاسية، وما زال اسمه يقرن بما سمي عند العرب (مسألة ابن الهيثم) «في المرايا الكروية المقعرة منها والمحدبة، والمرايا الاسطوانية والمخروطية، لايجاد الموقع الذي ينعكس فيه الجسم ذو البعد المعلوم الى العين ذات الموقع المعلوم» هذه النتائج تؤدي الى معادلة من الدرجة الرابعة حلها (ابن الهيثم) بواسطة القطع الزائد.

واختبر (ابن الهيثم) انكسار الاشعة الضوئية داخل الاوساط الشفافة (كالماء والهواء) واقترب كثيراً بتجاربه الطويلة في القطوع الكروية (أوعية زجاجية مملوءة ماء) الى الكشوف النظرية في تكبير العدسات [41] الذي تحقق عملياً في ايطاليا بعده بثلاثة قرون في الوقت الذي مرّ أكثر من ستة قرون قبل أن يثبت (سنل وديكارت) [42] قانون الجيوب الهندسي.

---

٤١) يرى الكثير من الباحثين ان ما كتبه ابن الهيثم بهذا الصدد، قد مهد السبيل لاستعمال العدسات في اصلاح عيوب الرؤية في العين. (المعرب)

٤٢) سنل أو سنللس *Snell, Snellus* (١٥٩١ – ١٦٢٦ م) فلكي ورياضي هولندي ذاع صيته في السنة ١٦١٧م بكتابه عن البصريات واكتشافه لقانون الجيوب، وقياسه درجة الارض بصورة صحيحة. (المعرب)

ان (روجر بيكن من القرن الثالث عشر) وكل كُتاب القرون الوسطى في البصريات وعلى الاخص (فيتلو او وايتلو) [٤٣] الهولندي ، بنوا أبحاثهم البصرية على كتاب البصريات (لابن الهيثم) بصورة رئيسة ، لذلك بقي كتابه منهلاً (لليوناردو دافنشي)[٤٤] و(يوهان كبلر)[٤٥] الذي التزم التواضع بتسمية أعظم كتبه عن العدسات باسم «في آثار فيتلو : Ad Vitellionem Paralipomena» نشر في (فرانكفورت) السنة ١٦٠٤ م .

كتب كثير من علماء الشرق شروحاً وتعليقات على بصريات (ابن الهيثم) ، ولكن أغلب خلفائه لم يثبتوا نظريته في الرؤية وتبعهم في ذلك أطباء العيون الذين ظهروا في عصور متأخرة من عصور العلم الاسلامي . ومهما يكن ، فان (البيروني وابن سينا) يشاركان ابن الهيثم مطلقاً في رأيه « بان الشعاع ليس هو الذي يترك العين ليقع على الجسم المرئي فتحصل الرؤية ، بل أن شعاع النور يأتي من الجسم المرئي الى العين فيتحول بمعونة جسمها الشفـــاف أي العدسات » . وخلّف (ابن الهيثم) مؤلفات كثيرة صغيرة في طبيعة البصر ، أحدها في الضوء ، وقد عدّ الضوء شكلاً من أشكال النار التي تنعكس على قبة السماء الجوية ، وفي (ظاهرة الشفق) ورسالته فيها ميسورة باللاتينية فقط ، قدّر أن الجو المحيط بالارض يعلو زهاء عشرة أميال انكليزية ! وتعالج رسائل اخرى له قوس قزح والهالة ، والمرايا المسطحة ، والمرايا ذات القطع الزائد المجسم . هذه وغيرها من الكتب (في الظلال والخسوف والكسوف) انما تم

---

٤٣) *Witelo (Vitelio)* ظهر في المانيا والف في مدينة بادوا الايطالية (١٢٧٠ م) كتابه في (المناظر) يبحث في الضوء وانتشاره وتركيب العين وخداع البصر وانعكاس النور والمرايا . وقد اتفق كتاب الغرب أنه مبني على ابحاث ابن الهيثم . (المعرب)

٤٤) كان ليوناردو دافنتشي الرسام الشهير من كبار الجراحيين في عصر النهضة . (المعرب)

٤٥) *Johann Kepler* (١٥٧١ — ١٦٣٠ م) فلكي الماني ذو مكتشفات مهمة في علمي الفلك والبصريات . منها شرحه الصحيح لطبيعة عمل عدسة العين والشبكية والانكسار الضوئي . (المعرب)

عن تفكير رياضي رفيع . ووضع بهدي من حساباته وتخميناته مرايا من المعدن . وأكثر هذه الكتب والمصنفات هي من منتوج السنوات العشر الاخيرة من حياته . كما توصل بدراسته العظيمة عن المرايا المحرقة الى استنباط انعكاس شعاعي فاق في قوته جميع ما توصل اليه اليونان . وكتابه يكشف عن ادراك عميق تام لطبيعة عمل البؤرة الحارقة ، والصورة المنكوسة وعمل حلقات وألوان من الضوء بتجاربه ؛ وكتب فضلاً عن ذلك شروحاً على بصريات (اقليدس وبطليموس) وعلى كتاب (الطبيعيات) و(المسألة) (لارسطو) . ولاحظ صورة الشكل النصفي للقمر في الشمس أثناء الكسوف ، على جدار يقابل ثقباً صغيراً يتخلل درفتي النافذة ، وكان ذلك التجربة الاولى للغرفة المظلمة camera abscura (٤٦) .

يجمل بنا أن نلقي نظرة على المعاهد العلمية في غضون هذا العصر الذهبي للعلم الاسلامي . وُجدت المستشفيات في زمن متقدم ربما كانت على نمط المستشفى التعليمي الشهير في جنديسابور . ومن الاسم الفارسي لهذا المستشفى (بيمارستان)، اشتُق الاسم الذي عُرف به المستشفى في أرجاء العالم الاسلامي كافة . ولدينا معلومات وثيقة لأربعة وثلاثين معهداً من هذه المعاهد على الاقل كانت منتشرة في أنحاء العالم الاسلامي من بلاد فارس حتّى مراكش ومن شمالي سوريا حتّى مصر . وانشيء مستشفى في القاهرة في السنة ٨٧٢ م بأمر من (ابن طولون) (٤٧) وظل قائماً حتّى القرن الخامس عشر ، وانشئت عدة مستشفيات بعده . وأول مستشفى انشيء في بغداد كان بأمر من هرون

---

٤٦) انظر كتاب (تنقيح المناظر لذوي الابصار والبصائر) لأبي الحسن كمال الدين الفارسي وهو شرح كتاب المناظر لابن الهيثم طبع حيدر آباد ١٣٤٧ ھ . (المعرب)

٤٧) احمد بن طولون (ت ٨٨٣ م) مؤسس الدولة الطولونية . أحد المقربين من الخليفة المستعين ولي مصر في (٨٦٨) واستقل بحكمها وأنشأ (القطائع) عاصمة جديدة له قرب (الفسطاط) ومد سلطانه على المراثيه وسورية والموصل . بنى الجامع المعروف باسمه في القاهرة (المعرب)

الرشيد في مطلع القرن التاسع ثم اشفع بخمسة مستشفيات اخرى في القرن العاشر وعُرفت المستشفيات السيّارة في القرن الحادي عشر . ان التواريخ الاسلامية تتحفنا بمعلومات جد دقيقة عن كيفية ادارة تلكم المعاهد . واننا لنعرف الآن فضلاً عن ميزانياتها السنوية مقدار الرواتب الممنوحة للاطباء والجراحيين والكحالين والموظفين . كان رؤساء الاطباء وكبار الجراحيين يلقون دروسهم على الطلبة والمتخرجين ويمتحنوهم ثم يجيزونهم (يمنحونهم الدبلوم) . وكان رجال الطب والعطارون (الصيادلة) والحلاقون عرضة للتفتيش والفحص . فمجبرو الكسور مثلاً كانوا يمتحنون بدرجة معرفتهم والمامهم بأصول التشريح والجراحة على طريقة (بولس الاجنيطي) ، واتخذت جميع التدابير لتسهيل التطبيقات العملية . وكانت المستشفيات مقسمة الى جناحين للرجال وللنساء ولكل جناح مديروه وموظفوه كما كان لبعض المستشفيات مكتبات ويتدرب معظم الاطباء على مهنتهم بالتتلمذ على استاذ ممارس يكون في أغلب الاحيان أباً أو عماً أو قريباً لهم. وآخرون كانوا يرتحلون الى مدن أخرى ليتتبعوا دروس أحد الاطباء المشهورين . وتقول رواية اسبانية أن طبيباً من مدينة قادس زرع في حديقة الحاكم حقلاً نباتياً أنبت فيه أعشاباً طبية نادرة جلبها معه من رحلاته . وكانت العلوم الاخرى غير الطب تلقن في المساجد ، وفي عصور الاسلام المتقدمة كانت المساجد توضع تحت تصرف العلماء بدون قيد او شرط . وهنالك روايات أيضاً تنبيء بوجود مكتبات تعليمية أنشأها الخلفاء والامراء وغيرهم من عظماء رجال الدولة . ويتحفنا التاريخ العربي بمعلومات لا تحصى عن هذه المعاهد .

كان لكل مسجد كبير وما يزال ، مكتبته الخاصة لا في المواضيع الدينية وحدها بل في الابحاث الفلسفية والعلمية أيضاً . وقد ذكرنا سابقاً (بيت الحكمة) الذي أنشأه في بغداد الخليفة المأمون حوالي العام ٨٣١ م . وجرى

(المتوكل) ابن أخيه على نهجه ، وقلده في هذا كثير من رجال دولته . فكان (لعلي بن يحي ٨٨٨ م) مستشار الخليفة وصديقه ، مكتبة نفيسة في قصره الريفي وأنشأ الخليفة الفاطمي (الحاكم بأمر الله في السنة ٩٩٥ م) بيتاً للعلم في القاهرة عرفنا نفقاته على وجه الدقة . ولما كان البحث في الآلهيات وفلسفة الدين قد قطعا شوطاً بعيداً من العمق ، فقد خيف نتائج ذلك من زندقة والحاد وأوقف ميدان البحث عند حد .

كان الحج الى مكة المكرمة فريضة كل مسلم مما ساعد على انتشار العلم ، إذ لا مفرّ للتلاميذ القادمين من الهند وإسبانيا وآسيا الصغرى وافريقية من المرور ببلاد مختلفة ، فتتاح لهم زيارة المساجد والمعاهد العلمية والاتصال بمشاهير العلماء فضلاً عن قدوم أكثرهم من تونس وفارس وسواحل بحر قزوين الى القاهرة وقرطبة ليردوا مناهل العلم على يد مشاهير الاساتذة . ان الطريقة العملية في التدريس كانت آنذاك شبيهة بالطريقة المتبعة اليوم : يجلس الاستاذ مسنداً ظهره الى عمود او ركن في الجامع ويلتم التلاميذ حوله على شكل حلقة. ويجد الرجال عادة في جامع الازهر القاهري العظيم ، عشرين او ثلاثين حلقة من هذه الحلقات المدرسية داخل الصحن المخروطي السقف . انه ليرى في ذلك صورة طبق الأصل للدروس العلمية كما كانت تعقد عند قدماء الاغريق وفي معاهد قرطبة المسلمة .

عصر الانحطاط من ١١٠٠ م تقريبا

كانت الشريعة الاسلامية في أول ظهورها تبيح دراسة العلوم مطلقاً ، ويمكننا القول بأنه من وقت المعلم الديني الشهير (الغزالي ١١١٠ م) فصاعداً حل الاضطهاد الديني لهذه الدراسات محل السماح بها بزعم انها « تؤدي الى الشك في الاعتقاد بأصل العالم بوجود الخلاق » وان لم يكن هذا الموقف كافياً لوقف ظهور علماء ومفكرين أحرار ، فمما لا شك فيها انها كانت عاملاً

مهماً جداً في خنق أصوات أولئك المفكرين . وكان القرن الثاني عشر مؤذناً بهذا الركود وظلت آثار الرازي وابن سينا وجابر منتشرة تلخص وتكتب عليها الشروح ، ولكن المصنفات البارعة المستقلة باتت نادرة .

وتزايد عدد اليهود بين الاطباء وعلى الاخص في قصور بغداد والقاهرة واسبانيا وربما يرجع ذلك الى أن اليهود كانوا يتمتعون آنذاك بحرية نسبية ازاء القيود الطارئة التي فرضها تزمت الشريعة الإسلامية . وأصدق انموذج للطبيب الشهير الممارس والفيلسوف والمعلم الديني في البلاط هو (موسى بن ميمون Maimonides ١١٣٥ — ١٢٠٤م).ولد(موسى)في اسبانيا إلا أنه قضى معظم حياته الحافلة بالنشاط في القاهرة بحمى ورعاية (صلاح الدين الايوبي) الشهير وأولاده من بعده . وكتابه « الاوليسات في الطب Aphorisms » هو خير ما كتب . لقد جرؤ فيه على نقد آراء (جالينوس) نفسه . وكتب بوصفه موظفاً في البلاط رسائل صحية [٤٨] للسلطان تُعد نموذجاً صادقاً للابحاث الطبية والمعارف السائدة منها في العصور الاسلامية المتأخرة . ان تأثير الشدة الدينية التي كانت تغلب على البلاط القاهري وتزمته ، يظهر في الاعتذار الذي تقدم به (ابن ميمون) في ختام احدى رسائله حيث لجأ الى كتابه تعليل علمي مسهب يعتذر فيه عن نصيحته التي قدمها للسلطان بضرورة شرب الخمر المحرمة والاستماع الى الموسيقى كعلاج لمرض السوداء الذي ابتلي به . اما الندّ الاصغر (لابن ميمون) فهو المسلم (عبد اللطيف)[٤٩] الذي رحل من بغداد الى القاهرة

---

٤٨) منها الرسالة الافضلية كتبها للملك (الافضل الناصر صلاح الدين الايوبي) . وترجمت الى اللاتينية باسم (الغذاء الصحي) . ترجمها ايضا (موسى بن تبون: بكسر التاء وتضعيف الياء) الى العبرية في السنة ١٢٤٤ م . ونشرها الاستاذ كرونر *H. Kroner* ، ١٩٢٤ بنصها العربي مع ترجمة المانية . (المعرب)

٤٩) هو عبد اللطيف بن يوسف بن محمد علي بن سعد البغدادي الشافعي الملقب بابن اللباد . (٥٥٧ — ٦٢٩ هـ = ١١٦١ — ١٢٣١م) طبيب بغدادي رحل الى مصر ثم بلاد الروم وحلب وعاد الى مسقط رأسه وقد الف كتباً علمية جليلة منها كتابه المشهور « الافادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوادث المعاينة بارض مصر » طبع في القاهرة ١٢٨٦ هـ . (المعرب)

ليرى كبار العلماء وارض مصر التي وصفها وصفه الشهير بعدئذ بعد أن وصف المجاعات والزلازل التي حدثت فيها ما بين ١٢٠٠–١٢٠٢ م . تقدم بمعلومات نفيسة عن خواص العظام بعد درسه لها في مقبرة قديمة تقع شمالي غربي القاهرة ، راجع وصحح وصف (جالينوس) لعظم الفك الاسفل [٥٠] وعظم العَجُز .

كانت الرسائل المؤلفة في علم الصيدلة خلال هذا العصر لا تحصى ، وهي إما في الادوية المفردة ، وأشهر من كتب فيها بلا منازع هو (ابن البيطار [٥١] : ت ١٢٤٨ م) ، أو في الادوية المركبة ، والرسائل من هذه الطائفـة تسمى بالاقرباذين (محرفة عن للفظة كرافديون : وتعني الرسالة الصغيرة . وتستتر هذه الكلمة في كثير من المخطوطات اللاتينية وراء لفظة كربادين Grabadin). الف (ابن البيطار) كتاب « جامع مفردات الادوية » وكان يجلب أنواع النبات والادوية من ساحل البحر المتوسط واسبانيا وسوريا ويدرسها . ووصف في كتابه أكثر من الف واربعمائة عقار طبي وقارنها بأوصاف اكثر من مئـة وخمسين عالماً عربياً ، فكان ثمرة ناضجة لأعمق الدراسة ودقة الملاحظة وسعة الاطلاع . ويعد أعظم ما الف بالعربية عن النبات . وظلت الكتب العربية المتأخرة في الادوية المركبة عند العطارين المحليين منتشرة في أرجاء العالم الاسلامي . ومن أكثرها رواجاً حتى يومنا هذا كتاب « منهاج الدكان في

---

٥٠) (ص ٦٢ من كتاب الافادة والاعتبار) : « .. من ذلك عظم الفك الاسفل ، فان الكل قد اطبقوا على انه عظمان بمفصل وثيق عند الحنك ، وقولنا الكل نعني به ها هنا (جالينوس) والذي شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه درز ولا مفصل أصلا . واعتبرنا .. في اشخاص كثيرة تزيد عن الفي جمجمة .. ثم اعتبرت العظم ايضا بمدافن (بوصير) القديمة .. فوجدته على ما حكيت .. » (المعرب)

٥١) هو ضياء الدين ابو محمد عبد الله بن احمد (ت ٦٤٦ هـ) صيدلي اندلسي ساح في شبه الجزيرة العربية والمغرب ومصر وسورية . واشغل وظيفة مدير الصيادلة « رئيس العشابين » عند الملك الكامل الايوبي عرف بكتابه « الجامع لمفردات الادوية والاغذية » طبع بجزئين في القاهرة ١٢٩٠ هـ . (المعرب)

الادوية » لمؤلفه اليهودي (كوهين العطار [٥٢] : القرن الرابع عشر) . و « التذكرة » (لداؤد الانطاكي [٥٣] : ت ١٥٩٩ م) وكلاهما صُنف في القاهرة . وقد انتقلت وصفات مركبة طبية قديمة عديدة من هذه الكتب الى صيدليات اوربا ، فدخلت الغرب من الشرق أدوية مختلفة منها الروب rob ، لمحفوظ عصير الفاكهة الثخين ممزوجاً بالعسل (المربى) ، والجُليب juleb (بالفارسية : الجُلاب كُلْ — آب أي ماء الورد) للجرعة الطبية المعطرة ، والسيروب sirup (بالعربية : شراب) [٥٤] .

وبمطلع القرن الرابع عشر بدأت ممارسة السحر والدجل تتسلل الى أبحاث جمهرة العلماء المسلمين التي صارت تستمد آراءها الطبية من الابحاث الدينية ، وبهذا دب الفساد في جسم العلم فانحطَّ وسفَّ عن مستواه العام الذي وصل اليه . وفي اسبانيا تسلط التفكير الفلسفي على رجل الطب . وأصدق انموذج لهذا الامتزاج بين العلمين ، ابن رشد وابن زهر [٥٥] (ت ١١٦٢) باشبيلية ، وكان ثانيهما طبيب الخاصة والنبلاء في بلد يحكمه أحد ملوك الموحدين وقد أظهر احتقاراً للجراحة والتشريح وغلبت فيه صفة الطبيب الناصح على صفة الطبيب المعالج . وأعظم أثر طبي له كتاب في تسهيل العلاج اسمه « التيسير » نقله بهذا الاسم الى اللاتينية بارافيشيوس Paravicius في العام ١٢٨٠ م .

---

٥٢) هو ابو المنى داود بن ابي النصر حفاظ الاسرائيلي كتب وهو في مصر كتابه في الصيدلة (منهاج الدكان ودستور الاعيان) وطبع عدة طبعات بالعربية (المعرب) .

٥٣) استقر بالقاهرة وان كان انطاكياً، ودرس اليونانية وعكف على الطب حتى برز فيه، والف كتابه « تذكرة اولي الالباب والجامع للعجب العجاب » الذي طبع كثيرا (المعرب)

٥٤) كذلك كلمة صودا *Soda* فأصلها صداع . (المعرب)

٥٥) *Avenzaor* (٤٧٨ — ٥٥٨ هـ = ١٠٩٤ — ١١٦٢ م) هو (ابو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر الاشبيلي) . وكان من أنبغ أطباء العرب في الاندلس عرف بكتابه « طرق استحضار الادوية والحميات » وكتابه « المجربات في الطب ». وكان أول من وصف خراج الحيزوم وصفاً دقيقاً، ووصف التهاب غشاء القلب الرطب والناشف وفرقه عن امراض الرئة (المعرب)

بمعونة اليهودي في البندقية حيث طبع في أزمنة متأخرة عدة مرات. والكتاب مثـــال عظيم للاستقلال الفكري لانـــه مبنّي بصورة رئيسة عـــلى التجربة الشخصية ولذلك لم يَحظَ من العرب بما حظي عند اوروبا من نجاح. وكان (ابن رشد:ت في مراكش السنة ١٠١٩م) تلميذاً وصديقاً لابن زهر ومن أهم الفلاسفة الارسطيين بل أعظمهم. كتب أيضاً حوالي ست عشر كتاباً طبياً. اشتهر أحدها بترجمته اللاتينية المسماة «الكليات في الطب» ترجمه ١٢٥٥ م اليهودي البادوي (بوناكوزا Bonacosa) باسم(الجامع : Colliget)وطبع مرات عديدة مع كتاب «التيسير». ان كل سطر من سطور«كُلّيات» (ابن رشد) ينطق بان كاتبه مفكر أرسطي وعلى الأخص في جزئه الثاني عند معالجتـــه الفسيولوجيا والسيكولوجيا البشرية، وكثيراً ما كان يشيد بأفضلية آراء الرازي وابن زهر على آراء أبقراط وجالينوس.

ان الطاعون الاكبر الذي تفشى في القرن الرابع عشر والمعروف (بالموت الاسود) أتاح الفرصة لاطباء المسلمين في اسبانيا ليحرروا أنفسهم من القيود الشرعية التي ترى الطاعون عقاباً آلهياً. فاجترأوا على اعتبار هذا الداء عدوى. ووصف السياسي والمؤرخ والطبيب العربي المشهور ابن الخطيب الغرناطي (١٣١٣ — ١٣٧٤ م) تلك العدوى في رسالة شهيرة عن الطاعون [٥٦] نجد فيها مثلاً فقرة نفيسة:

«.. وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والاخبار المتواترة وهذه مواد البرهان ... و ... وقوع المرض في الدار أو المحلة، لثوب أوآنية حتى ان القرط أتلف من علق باذنه وأباد البيت بأسره ووقوعه في المدينة في الدار الواحدة ثم اشتعاله منها في أفراد المباشرين، ثم في

٥٦) هي « المقالة المسماة : بمقنعة السائل في المرض الهائل » وصف بها طاعون غرناطة في ٧٤٩ هـ = ١٣٤٧ م طبعت باعتناء الاستاذ (مولر *Muller*) في ميونيخ ١٨٦٤م (المعرب)

جيرانهم وأقاربهم وزوارهم خاصة ، حتى يتسع الخرق ، وفي مدن السواحل المستصحبة حال السلامة الى أن يحل بها في البحر من عدْوة أخرى قد شاع عنها خبرُ الوباء ... وصحّ النقل بسلامة أهل العُهود والرحالين من العرب بافريقية وغيرها لعدم انحصار الهواء وقلة تمكن الفساد منه ... »

هذا تصريح متناهٍ في الجرأة في أحلك أيام التزمت الديني (٥٧) . وكتب الطبيب المراكشي ابن خاتمة (٥٨) المتوفى في ١٣٦٩ م كتاباً عن الطاعون الذي اجتاح المرية Almeria في اسبانيا (١٣٤٨ – ١٣٤٩ م) . هذا الكتاب يعد أعظم وأعمق سائر الكتب التي الفت عن الطاعون في اوروبا بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر نجتزيء منه الفقرة الآتية : «وجدتُ بعد طول معاناة ، أن المرء اذا ما لامس مريضاً ، أصابه الداء وظهرت عليه علاماته . فإن نزف الاول دماً ، نزف من الآخر ، وإن ظهر في الاول ورم ، ظهر على الآخر أيضاً في المكان نفسه ، وإن تكونت قروح وسال منها قيح في الاول حصل للآخر مثله ، وهذا هو سبيل انتقاله من المريض الثاني الى الثالث .. »

ولتقدير تعاليم هؤلاء الكتاب ، علينا ان نذكر بأن مبدأ وجود العدوى في بعض الامراض لم يبحثها أطباء اليونان ولقد مرَّ كُتاب الطب في القرون الوسطى غير منتبهين اليها تقريباً . كان حاصل الكتب المؤلفة في العلوم الاخرى عدا الطب عظيماً جداً ، ولكن الانحطاط لم يكن بأقل ظهوراً . لذلك فلدينا

---

٥٧) ص ٦ – ٧ و ١٨ – ١٩ من الرسالة ، ويلاحظ أن لسان الدين اعتذر عن تقحمه الشرح فقدم لكلامه بقوله : « فان قيل ، كيف نسلم بدعوى العدوى وقد ورد الشرع بنفي ذلك ، قلنا » (المعرب)

٥٨) (ابن خاتمة ٧٠٧ – ٧٧١ هـ = ١٣٠٦ – ١٣٦٩ م) هو (ابو جعفر أحمد بن علي ابن محمد بن خاتمة الانصاري) مؤلف كتاب (تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد) . وصف به طاعون المرية . عرفه (لسان الدين بن الخطيب) مؤرخاً واديبا كبيرا وطبيبا . يوجد من هذا الكتاب مخطوطتان واحدة في الاسكريال والاخرى في متحف برلين وقد ذكره لـه المستشرق الالماني (اهلورد) في قائمته وأورد ديباجته . (المعرب)

كتب معروفة لنحو من أربعين كيمياً من العرب والفرس بعد القرن الحادي عشر . ومع ذلك فإن كتبهم لم تضف شيئاً الى الموضوع إلا ما ندر . ومما هو جدير بالذكران (ابن خلدون ت : ١٤٠٦ م) أشهر فلاسفة التاريخ عند العرب وأعظم عقلية في عصره ، كان خصماً عنيداً للكيميا .

ان علم المعادن ذو علاقة بالكيميا الزائفة Alchemy وقد وجد لدينا قرابة خمسين كتاباً عربياً في الجواهر خير ما عرف منها كتاب « أزهار الافكار في جواهر الاحجار » (لشهاب الدين التيفاشي[٥٩] : ت في القاهرة ١٢٥٤ م) يقدم في فصوله الخمسة والعشرين معلومات وافية لخمسة وعشرين حجراً كريماً ؛ في أصلها ، جغرافيتها ، فحوصها ، درجة نقاوتها ، قيمتها ، استعمالها لغايات طبية وسحرية ، وهكذا .. وقد استند على الكتاب العرب فقط باستثناء (بليني) وكتاب « الجواهر الزائفة » لأرسطو .

إن الكتاب العربي الوحيد المهم الوحيد في علم الحيوان هو كتاب : « حياة الحيوان » (لمحمد الدميري : ت في القاهرة ١٤٠٥ م) . كان المؤلف فقيهاً لذلك لم يكن كتابه ثمرة للتجربة الشخصية بل مقتطفات ومقتبسات من كل المصادر الادبية التي وقعت له ليس غير ، ومع كونه كتاباً مدرسياً صرفاً ، فقد كُتبت له شهرة مستفيضة في الشرق ، ويتضمن بعض أجزائه معلومات مفيدة في علم عقائد الشعوب وأوليات طبية ، في سيكولوجية الاجناس . ولكنه مشحون بابحاث متنافرة ، مرتبكة ، مبتورة .

إن الموسوعات العامة العديدة ، فارسية وعربية ، كانت كلها تتضمن

---

٥٩) (التيفاشي ٤٣٦ - ٥٤٩ هـ = ١٠٨٣ - ١١٥٤ م) هو (شهاب الدين ابو العباس احمد ابو يوسف) المولود بتيفاش والمتوفى في القاهرة تلميذ (عبداللطيف البغدادي) طبع كتابه المذكور مع ترجمة ايطالية في (فلورنسا ١٨١٨ م) بقلم (ريري المجلة الاسيوية ١٨٦٨ ص ٥) . (المعرب)

أجزاء في النبات والحيوان والاحجار . وخير ما عرف منها دائرة المعارف (زكريا القزويني [٦٠] : ت ١٢٨٣ م) وهي ما زالت سيئة الطبع ، وكثير من مخطوطات هذا المؤلف مزين بالرسوم الجميلة . ويوجد عدد لا بأس به من كتب وأقسام لموسوعات تعالج مواضيع الطبيعيات يبحث أغلبها من وجهة النظر الفلسفية . ان دراسات المقاييس كانت متقدمة جداً عند المسلمين في العصور المتأخرة ولا سيما تلك التي تبحث في الاوزان . وقد ترك لنا(الخازني كان بالاصل عبداً رومياً عاش في مرو من مدن إيران حوالي ١٢٠٠ م) [٦١] كتاباً نفيساً اسمه « ميزان الحكمة » طبع منه أجزاء فقط . وقد تناول فيه بحوث(ثابت بن قرة) بالشرح ، وأكمل شرح ما يسمى بالميزان الروماني او القبان ، ويشتمل مؤلفه فضلاً عن ذلك على أبحاث نفيسة في الثقل النوعي ، والوزن النوعي للخليط المعدني ، وبحث أيضاً قضية الكثافة العظمى للماء عندما يكون قريباً من مركز الارض قبل أن يعرض(روجر بيكن)لهذهالفرضية ويبرهنها ببعض زمن .

وثم مخطوطات رائعة جداً ملأى بالرسوم الجيدة عن آلات حفظ السوائل وتوازنها وعن الساعات وعلى الاخص تلك التي تشتغل بالماء او الزئبق او

---

٦٠) (زكريا القزويني ٥٩٨–٦٨٣ هـ = ١٢٠١ – ١٢٨٣ م) : طبعت موسوعته (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات) في لايبزك باعتناء وستنفلد السنة ١٨٤٨م (المعرب)

٦١) الخازن او (الخازني) : هو أبو الفتح عبدالرحمن المنصور الخازني المروي من مفاخر الفكر الاسلامي في علمي الطبيعة والميكانيكا ، وكتابه « ميزان الحكمة » عثر عليه ونشره قنصل روسيا في تبريز المدعو(كانيكوف)، فتهافت عليه علماء الغرب وشرحوه وترجموه . ثبت منه ان (الخازن) بحث في وزن الهواء وكثافته والضغط الذي يحدثه–قبل توريشللي. وبين ان قاعدة(ارخميدس) تسري على السوائل والغازات معاً وشرح عملية القبان ، وجرب استخراج الوزن النوعي بطريقة تختلف عن البيروني وغير ذلك . (المعرب)

بالشموع الموقدة او بالاثقال . وقد أنهى (الجزري [٦٢] : ١٢٠٦ م) في العراق كتاباً عظيم الشأن في الميكانيكا والساعات من أفضل ما عُرف في العالم الاسلامي . وفي ذلك الزمان وصف (رضوان الفارسي [٦٣] : ت ١٢٠٣ م) الساعة المائية التي نصبها أبوه (محمد بن علي) قرب أحد أبواب دمشق وكان في ذلك الزمن اختراعاً أثار إعجاب العالم الاسلامي وبقي ذكره يرن صداه حتى القرن السادس عشر . كان الكتاب يرجعون الى (أرخميدس وابللونيوس وكتسيبيوس) [٦٤] ولكنهم كانوا ممتازين في وصفهم الدقيق لكل التفاصيل الميكانية . ومن أنبغ علماء البصريات في هذا العصر هو (كمال الدين الفارسي : ت ١٣٢٠ م) الذي شرح وعلق على تجارب (ابن الهيثم) في (الغرفة المظلمة) ، كذلك لاحظ مسلك الاشعة داخل زجاجة كروية حتى يختبر انعكاس الاشعة الشمسية في قطرات المطر وهذا ما أوصله الى تعليل ظهور قوس وقزح الاول والثاني.

إن مثالاً غريباً على اهتمام العامة الدائب بامور العلم يظهر من الكتاب البصري [٦٥] الذي الفه (شهاب الدين القرافي) الفقيه والقاضي القاهري (ت: في ١٢٨٥ م) ، انه يبحث بطريق غلب فيها الاسترسال على الدقة

---

٦٢) هو أبو المعز بن أسماعيل بن الرزاز الجزري وكتابه « الحيل او الجامع بين العلم والعمل » الفه للملك الصالح ابي الفتح بن قره أرسلان بديار بكر ارتفع فيه الى مصاف كبار المخترعين الميكانيين . (المعرب)

٦٣) كتابه « في الساعات وكيفية العمل بها » ، يوجد نسختان احدهما في مكتبة كوبرلي ، والاخرى في المكتبة الخديوية بمصر . (المعرب)

٦٤) *Ctesibius* طبيب اسكندري نبغ حوالي ٢٥٠ ق. م. واشتهر بمخترعات ميكانية منها الساعة المائية ، وكان أول من اكتشف القوة الانبساطية والانقباضية في الهواء واستخدمها كقوة محركة . (المعرب)

٦٥) هو كتاب المناظر المنسوب له . (المعرب)

العلمية . خمسين مسألة بصرية ، ثلاثاً منها ذات أهمية خاصة لأنها تتعلق بالمسائل التي طرحها امبراطور الفرنك وملكهم في صقلية على علماء المسلمين . لم يكن هذا سوى (فردريك الثاني الهوهنشتافني) الذي عرض على علماء المسلمين في اسبانيا ومصر عدة قضايا هندسية وفلسفية . واليك المسائل البصرية الثلاث :

« لماذا تبدو الرماح والمجاذيف مُنحنيةقليلاً اذا غُمر جزءٌ منهافي الماء ؟ ».

« لماذا يبدو نجم سهيلي Canopus كبيراً عندما يكون قريباً من الافق ؟ مع أن عدم وجود رطوبة جوية في الصحارى الجنوبية يُخرج عامل الرطوبة من أن يكون تعليلاً لذلك الكبر ؟ »

« ما سبب ظهور بقع متراقصة أمام أعين أولئك الذين اصيبوا بمرض نزول الماء في أول أعراض هذا الداء او غيره من عوارض العين ؟ » .

أخيراً علينا ان نلقي نظرة على دائرتي معارف للسير على درجة عظيمة من الاهمية في تاريخ الطب الاسلامي وعلومه ، أولاها كتاب « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » (لابن القفطي [٦٦] : ت بدمشق سنة ١٢٤٨ م) وتحتوي أربعمائة وأربع عشرة سيرة من سير الاطباء والفلكيين والفلاسفة اليونانيين والسريان والمسلمين . فهي أشبه بمنجم فيه أنفس المعلومات عن علوم اليونان وآثارهم التي وصلت الى العرب . انه يحدثنا عن كثير من أقدم الآثار اليونانية التي لم تصل عن طريق كتب الاولين . ولا يقل عنه أهمية كتاب « عيون الانباء في طبقات الاطباء » [٦٧] (لابن أبي أصيبعة) وهو طبيب واسع الثقافة وكحال كان أكثر عيشه في القاهرة (ت في السنة ١٢٧٠م). لقد تصدى لكتابة سير أكثر من ستمائة طبيب ، مستمداً بعض معلوماته من مراجع هي الآن مفقودة ، واعتمد بعضها من معرفته الجيدة بعدة آلاف من الكتب الطبية .

---

٦٦) اعتمدنا في أغلب التعليقات على طبعة لايبزك من هذا الكتاب (المعرب)

٦٧) اعتمدنا على طبعة المطبعة الوهبية بالقاهرة ١٣٠٠ هـ من هذا الكتاب (المعرب)

وجميع كتب تاريخ الطب العربي الحديث بنيت على هذا الاثر الذي يحوي علاجات وفوائد نفيسة قديمة . إن اعتماد القبط في مصر والارمن على علم الطب العربي انما هو واضح من كتبهم التي هي الآن ميسورة في ثوب جديد . ويمنع المؤلف ضيق المجال من القيام بتحليل لها .

التراث

لنترك الآن منبع العلوم الاسلامية ومواطنها لنلتفت الى مساربها ونشرح كيفية انتقالها الى الغرب . إن تراث العالم الاسلامي في الطب والطبيعيات ، هو تراث اليونان المنقح المستزاد باضافات عديدة أغلبها عمـلي . (فالرازي) الفارسي كان طبيباً عبقري التشخيص والعلاج والملاحظة ولكن ليس من صنف (هارفي)[٦٨] . وعبد اللطيف العربي كان رائداً دؤوباً من رواد علم التشريح ، ولكن لاسبيل الى مقارنته بـ(فيساليوس)[٦٩] . لقد استشار المسلمون تراجم ممتازة لكتب أبقراط وجالينوس وأحسنوا فهمها (حتى الايضاحات النظرية الطويلة للكاتب الاخير !) وأتقنوا ترجمتها بفضل عباقرة العلماء وفطاحلهم أمثال (حنين) ؛ ولكن اضافات الاطباء المسلمين عليها كادت تقتصر على نواحي المعالجة والتشخيص والوصف المجرب . وهكذا بقيـت النظريات والافكار اليونانية غير مطعون فيها ، لكنها صينت وحفظت ، بعد اعتناء زائد بتصنيفها وتنسيقها . علينا أن نذكر بان المسلمين لم يكن يسمح لهم بتشريح جسم الانسان وجسم الحيوان الحيّ مطلقاً ، ولذلك كانت التجربة في الطب ممنوعة فعلاً ، لذلك لم يكن بالمستطاع تصحيح أي غلط تشريحي او فسلجي وقع فيه جالينوس . وأما من الناحية الاخرى ، فقد أخذوا بعض الفوائد من تجارب علماء الفرس والهند وأواسط آسيا بخصوص طرق معينة في العلاج

---

٦٨) وليم هارفي ١٥٧٨ — ١٦٥٧ م جراحي انكليزي عرفه العالم باكتشاف دورتي الدم الصغرى والكبرى وغيرها من المكتشفات الطبية الهامة . (المعرب)

٦٩) أندريه فيسال ١٥١٤ — ١٥٦٤ م جراحي وطبيب فرنسي شهير جداً (المعرب)

والعمليات الجراحية ، وفي معرفة بعض المعادن والعقاقير . هذه المعرفة أعانتهم على النجاح في حقل الكيميا ، وإن كنا في الواقع لا نملك المعلومات الكافية لتقدير نصيب اليونان والشرق في تقدم الكيميا كل على حدة . وفي العلوم الاخرى كانت بعض آثار اليونان الرائعة غير معروفة عند المسلمين ككتاب ثيوفراستس (٧٠) في النبات ، لكنهم ضربوا في هذا الفرع كما ذكرنا ، سهماً صائباً عظيماً ولا شك ، نعود لنقول عنه انه ذو أهمية عملية صرفة. كان علماء العرب مفكرين بالمعنى الضيق فقط مع إظهارهم قوة ملاحظة عجيبة ، هذا القول يصدق أيضاً على علم الحيوان وعلم المعادن والميكانيكا (علم الحيل) . ان عظمة العلم الاسلامي تتجلى في ميدان البصريات . ها هنا تكسف مقدرة (ابن الهيثم وكمال الدين) الرياضية ضياء (بطليموس واقليدس) . ان هذا النوع من العلوم مدين للمسلمين بتقدم حقيقي باقٍ مقرون الى اسمهم على مر الدهور .

عندما وصل الطب والعلم الاسلاميين مرحلة الوقوف حوالي السنة ١١٠٠م، أخذا ينتقلان الى اوروبا بتراجم لاتينية . لقد وصف (شارلس سنكر Charles Singer) بدقــة في طبعه ، الطب الرهبـاني خلال ذلك العصر في كتابه « موجز تاريخ الطب » قال : « لقد قضي القضاء المبرم على علمي التشريح والفسيولوجيا ، وتحول التشخيص الطبي الى جس باليد سخيف جداً ــ إن وجد ــ وصار علم النبات قائمة أدوية لاغير ، وتسللت أعمال السحر والشعوذة وسفّ الطب الى مجموعة من الوصفات تتأرجح بين الدجل والرقى ، ذلك لان الجدول العلمي الذي كان دم حياته نضب إلى آخر قطرة منه . بقيت زاوية واحدة في اوربا حافظة لتراث الطب الاغريقي وهي (سالرنو) القريبة من نابولي . بهذه المدينة مرّ المغامر التونسي المتنصر (قسطنطين الافريقي) قبل أن

٧٠) *Theophrastus* ٣٧٣ – ٢٨٦ ق. م. فيلسوف وعالم طبيعي يوناني قيل انه الف ٢٧٢ كتابا في المنطق وعلم النفس والرياضيات والسياسة الخ.. وله كتابان في علم النبات واسباب نموه وفي الاحجار والنار . (المعرب)

يترهب في الدير الشهير المسمى بدير (مونت كاسينو) في (كامبانيا) بسنوات . وفيها شرع بالترجمة حوالي العام ١٠٧٠ م الى أن وافاه الاجل في ١٠٨٧ م .

ان تراجم قسطنطين الافريقي لاتينية ضعيفة كثيرة الاضطراب مشحونة بالركة ملأى بتحريف المصطلحات العربية، وبعض أجزائها غير مفهوم . وبكلمة أخرى هي مثال صادق للغة اللاتينية البربرية التي كانت سائدة في القرون الوسطى ولكنها كانت صاحبة الفضل في غرس أول بذرة من بذور العلوم اليونانية في تربة اوروبا القرون الوسطى . كان (قسطنطين) لصاً وقحاً معدوم الحياء نسب لنفسه كثيراً من الكتب العربية التي ترجمها الى اللاتينية ، ولا يعزب عن بالنا أن حقوق التأليف لم تكن معتبرة في ذلك الحين بقليل او كثير ، وقد ترجم عن ترجمة (حبيش) كتاب (أبقراط) المسمى « افوريزما Aphorisms أو تقدمة المعرفة » مع شرح جالينوس عليه . كذلك كتاب الحمية الفعالة diata acutorum وكتاب التشخيص prognostica مع كثير من كتب جالينوس ، وكان مصير أحد الكتب الذي نشر باسم « كتاب قسطنطين في أمراض العين » يقدم مثالاً لما حدث في تلك الازمان . نقله بعده الى اللاتينية رجل اسمه (ديمتريوس) يظن انه صقلي . ولم يكن هذا الكتاب غير عشر المقالات في العين ، (لحنين بن اسحق) . وعلى كل فقد كان قسطنطين أول من جعل الكتب اليونانية ميسورة منتشرة ، كذلك هو الذي وضع كتب (علي بن عباس) و(اسحق الاسرائيلي) بأيادي خلفائه ، وترجم قسطنطين للرازي كتاباً في الكيمياء سماه « كتاب التجارب liber experimentorum » وعلى (قسطنطين) تتلمذ رهبان كثيرون في (مونت كاسينو) ، منهم (يوحنا أفلاشيوس Johannes Afflacius) السرقسطي الذي أعانه على ترجمة المصنفات العربية الى اللاتينية . كانت الحرب سجالاً بين العالمين المسيحي والاسلامي في كل من صقلية واسبانيا في حياة (قسطنطين) . ففي

العام ١٠٨٥م سقطت طليطلة أعظم مركز للثقافة الاسلامية في الغرب بأيدي الاسبان المسيحيين وصار تلاميذ اللاتين يتفدون الى العاصمة الجديدة ليظهروا إعجابهم بما يرون من بقايا حضارة المغرب ولكي يدرسوا الفنون العربية artes arabum وكان الوسط الناقل للدراسة ثم الترجمة بعدئذ ؛ اليهود المتنقلون المتوطنون والاسبان الخاضعون للحكم الاسلامي (المستعربة mozarbs) . ولقد رسم (شارلس ودروثيا سنكر) في مجلد آخر من هذه السلسلة صورة حية لهذا التعاون الذي يعرض لنا فكرة واضحة عن الامتزاج العلمي العجيب ، وكان أول شخصية علمية اوروبية جاءت الى طليطلة هي (ادلارد الباثي) الرياضي الانكليزي والفيلسوف . وكان يوجد كذلك يهودي اسباني متنصر اسمه (بطرس الفونسي Petrus Alphonsi) ذهب الى انكلترة وصار طبيباً (لهنري الاول) ونشر علوم المسلمين هناك لاول مرة . هذان العالمان نقلا المؤلفات العربية الفلكية والرياضية الى اللاتينية في غضون النصف الاول من القرن الثاني عشر وسار على نهجها كثيرون غيرهم . إن الحياة العلمية التي انتعشت في طليطلة خلال القرن الثاني عشر تذكرنا من طرق شتى بفترة الترجمة في بغداد قبلها بثلاثة قرون ، فمثلما أنشأ الخليفة المأمون (بيت الحكمة) ، كذلك أسس (ريموند) رئيس الاساقفة مدرسة للترجمة باشراف رئيس الشمامسة (الارخدياقون دومنيكو كنديسالفي) [٧١] ، ازدهرت هذه المدرسة في طليطلة حتى القرن الثالث عشر . ان الدور الذي لعبه العلماء المسيحيون والصابئة الملمين بلغات عدة في بغداد ، لعبه في طليطلة اليهود الذين يعرفون اللغة العربية والعبرية وأحياناً اللاتينية . فقد ترجم اليهودي

---

٧١) ان كونديسالفي (حوالي ١١٣٠ و ١١٥٠ م) ترجم لا بن سينا « الطبيعيات » وفي « النفس » مع حنا الاشبيلي . و« ما وراء الطبيعة » . وللفارابي « احصاء العلوم » وينبوع الحياة لابن جبريل ، وللكندي « رسالة في العقل والمعقول » ، ولقسطا بن لوقا « الفرق بين النفس والروح » وللغزالي كتاب « مقاصد الفلاسفة » الخ . (المعرب)

المتنصر (أبن داؤد الاشبيلي [٧٢] Avendeath) كتباً كثيرة جداً في الرياضة والفلك والتنجيم من العربية الى اللاتينية مثلما نقل (ثابت بن قرة الصابئي كتب اليونان الى العربية وعمل (جيرار القرموني) للشعوب اللاتينية كما عمل حنين ابن اسحق للعرب في ترجمة مؤلفات الفلاسفة والرياضيين والاطباء والطبيعيين؛ ولد جيرار في قرمونة من أعمال ايطاليا في العام ١١١٤ م ورحل الى طليطلة للبحث عن كتاب المجسطي لبطليموس ، ثم ترجمه الى اللاتينية (١١٧٥ م) ، وما عتم أن أصبح أعظم وأشهر مترجمي العربية . وقد ساعده في ذلك مواطنان مسيحيان ويهودي واحد . وأصدر في السنوات العشرين التي سبقت وفاته (١١٨٧م) حوالي ثمانين مترجماً بعضها نفيس الى درجة لا تُقَوَّم ، ففتح بذلك أبواب الكنوز الثقافية اليونانية والعربية على مصاريعها فضلاً عن أنه أضحى مثالا لاتباعه ساروا على نهجه واحتذوه ، فكان الاب الحقيقي للاستعراب في اوروبا .

انـــا مدينون (لجيرار) في حقل الطب بترجمـــات لمؤلفات (أبقراط وجالينوس) وجميع مترجمات (حنين) تقريباً وآثار الكندي وقانون ابن سينا العظيم . وكتاب الجراحة الشهير لأبي القاسم الزهراوي . لقد ترجم من العربية في علم الطبيعة عدة مؤلفات لارسطو يدخل في عدادها كتاب «الجواهر» المنسوب لهذا الفيلسوف العظيم ، فضلاً عن مؤلفات (الفارابي وأسحق الاسرائيلي وثابت بن قرة). كذلك أدى (مرقس اللاهوتي) الطليطلي الذي ربما كان الند الاصغر (لجيرار) خدمة كبيرة فترجم رسالة أبقراط في «الاهوية والمياه والبلدان» وكثيراً من مؤلفات جالينوس عن مترجمات (حنين وحبيش) العربية . وترجم (روفينو Rufino) وهو باحث من مدينة (ألسندريا) في إيطاليا ــ وإن عاش في (مرسية) باسبانيا ــ كتاب (حنين الشهير) «مسائل

---

٧٢) ترجم حنا بن داود الاشبيلي لا بن سينا كتاب «الشفاء» ولقسطا بن لوقا كتاب «الفرق بين النفس والروح» ولموسى بن ميمون كتاب «مرشد الحيارى» . (المعرب)

حنين » بعنوان « مسائل طبية » ، وعمد ابراهيم الطرسوسي [٧٣] اليهودي الى مساعدة سمعان الجنوي على ترجمة كتاب « التصريف » لابي القاسم الزهراوي باسم « Liber Servitoris » وكتاب ابن سيرابيون [٧٤] في الادوية المفردة ، وترجمت أقسام من آثار أبي القاسم بقلم المدعو (برغنار البلنسي Beregnar Valencia) (وارنالد من فيلانوفا [٧٥] : ت ١٣١٣ م) ولهذا الاخير وهو خاتمة مشاهير مترجمي الكتب الطبية باسبانيا ، ندين بترجمة بعض كتب ابن سينا والكندي وابن زهر وغيرهم .

سقطت صقلية نهائياً بيد النورمان في العام ١٠٩١ م بعد ان ظلت في قبضة الاسلام زهاء مئة وثلاثين سنة وبقيت المركز الخصيب لانتشار العلوم العربية ، وكانت اللغات التي يتخاطب بها سكانها بلهجاتها الدارجة ؛ اليونانية والعربية واللاتينية . ولكن بعض مثقفيها كانوا يتقنون الفصيح منها . وكان ملوكها : من (روجر الاول حتى فردريك الثاني ومانفرد وشارل الاول) من أسرة (آنجو) يستقدمون العلماء الى (بالرمو) مهما كان دينهم ولسانهم . فشرع جمهرة من العلماء في بالرمو كما في طليطلة ينقلون من العربية واليونانية الى اللاتينية ، وكانت أغلب هذه التراجم في الرياضة والفلك . لم تظهر في صقلية مترجمات طبية مهمة خلال القرن الثاني عشر ، ولكننا نجد في القرن الثاني

---

٧٣) لابراهيم الطرسوسي : ويكنى « بابراهيم اليهودي البرشلوني » ترجمة القسم الطبي من كتاب « التصريف » للزهراوي بمعونة (سمعان الجنوي). وترجم لحنين رسالة في البول. ونشرت مترجماته في نورمبرغ في السنوات ١٥٣٧ – ١٦٤٥ م . (المعرب)

٧٤) نشأ بالعراق وكان من مترجمي الكتب اليونانية الى السريانية . وجد له الاستاذ ريتر *Ritter* في مكتبة آيا صوفيا باستانبول كتاب « كناش يوحنا الصغير » — من اسمه يوحنا — ولم يكن يعرف قبلها الا بالترجمة اليونانية التي عملت في السنة١٤٧٩م (الكناش بضم الكاف وتشديد النون هو الكتاب) . (المعرب)

٧٥) *Arnald of Villanova* ١٢٣٥ – ١٣١٣م ترجم لابن سينا كتاب « الادوية القلبية » . (المعرب)

أيام حكم (شارل الاول المذكور ١٢٦٦ – ١٢٨٥ م) المترجم اليهودي العظيم (فراجوت الجرجنتي) (٧٦) هو وترجمته لكتاب الرازي (الحاوي) . لقد فرغ من عمله – العمل الذي يستغرق نصف حياة رجل متوسط العمر ، في العام ١٢٨٩ م . وثمّ يهودي آخر اسمه (موسى البالرمي) درب على الترجمة اللاتينية بأمر من الملك شارل ، ولا نعرف من آثاره إلا ترجمته لكتاب مشكوك في نسبته لأبقراط عن أمراض الخيل . وترجم (ميخائيل سكوت : ت.السنة ١٢٣٥ م) أحد المقربين الى الملك (فردريك الثاني)، جميع كتب أرسطو في علمي الاحياء والحيوان من العربية والعبرية الى اللاتينية نخص منها بالذكر « مختصر علم الحيوان » مع شروح ابن سينا عليه وقدمه للامبراطور في العام ١٢٣٢ م .

والمعروف جيداً أن (فردريك الثاني) كان يبدي عظيم اهتمام بعلم الحيوان الى درجة أنه استخدم ثروته وصداقته لامراء العرب ليرسلوا الى ملعبه الفيلة والجمال والاسود والفهود والصقور والبومة وغيرها ، إذ كان يصحبها معه في تنقلاته . وكتب هو نفسه كتاباً عن الصيد اسمه (فن القنص) معتمداً في تأليفه على أحد كتب (ميخائيل سكوت) وعلى ترجمة لكتاب أرسطو في الحيوان ، أما عن مدى اهتمام فردريك بعلم البصريات، فراجع ما سبق من صفحات هذا البحث .

إن أثر الحروب الصليبية في نقل علوم المسلمين الى الغرب كان من الضآلة بدرجة يقف أمامها المرء مشدوهاً ، والكتاب المهم الذي ندين به لهذا البحث التاريخي هو « الكتاب الملكي او كامل الصناعة الطبية » لعلي بن عباس المجوسي ترجمه(اسطيفان البيزي)وهو من سكان(بيزا)نال ثقافته في سالرنو وصقلية ثم رحل الى انطاكية وفيها ترجمه (١١٢٧ م) باسم Liber regales وتعرض

٧٦) ترجم فرج بن سالم الجرجنتي ، ايضا لا بن جزلة كتابه « في تقويم الابدان » . (المعرب)

فيه لنقد الترجمة التي عملها قسطنطين الافريقي للكتاب نقداً مراً . ولنا أن نميل الى الاعتقاد بان الفضل في بناء مستشفيات اوربا خلال القرن الثالث عشر ، تلك المستشفيات التي خرجت من احتكار رجال الدين ، انما يعود بعضه الى تأثير الحروب الصليبية. لقد كانت تقليداً بلا ريب للبيمارستانات الجيدة التي أنشأها معاصرهم السلجوقي الملك نور الدين زنكي في دمشق وسلطان المماليك في القاهرة (المنصور قلاوون) . وقد بقي المستشفى الاخير مثاراً لإعجاب السياح الاوربيين في القرون التي تلت . ولقي في هذا الوقت وبعد فترة من الخراب فرصة إحياء . أسس البابا (انوسنت) الثالث في (رومة) في مفتتح القرن الثالث عشر مستشفى القديس (سبيريتو) ، وسرعان ما انتشرت شبكة من المستشفيات أمثاله في غربي اوربا . فالمستشفى والملجأ المسمى (لكانز فان Les quinze - vingt) أسسه (لويس التاسع) في باريس بعد عودته مقهوراً من حملته الصليبية في (١٢٥٤ — ١٢٦٠ م) ، وكان قد خصص بالأصل لايواء ثلاثمائة أعمى فقير ، ثم ألحق به مستشفى لامراض العين وهو يعد الآن من أكبر مستشفيات عاصمة فرنسا [٧٧] .

إن المسلمين الذين اتصلوا بأطباء الفرنج أثناء الحروب الصليبية لم يكتموا ازدراءهم العظيم بصناعة اولئك الاطباء وشكهم بمهارتهم . ويظهر ذلك من الرواية التي قصها (أسامة) الامير السوري نقلاً عن طبيبه المسيحي (ثابت). هذا الرجل عاين في حوالي السنة ١١٤٠ م حالتين جراحيتين ختمتا بالموت بسبب عُقم طرق الجراحة البربرية التي كان يستخدمها الفرنج [٧٨] وأنجزت

---

٧٧) انظر الملحق في آخر الفصل .

٧٨) واليك الحادثتين كما رواها أسامة بن منقذ : «.. ومن عجيب طبهم (الفرنج) ان صاحب (المنيطرة) كتب الى عمي يطلب منه انفاذ طبيب يداوي مرضى من أصحابه. فأرسل اليه طبيباً نصرانياً يقال له ثابت ، فما غاب عشرة ايام حتى عاد فقلنا له : ما اسرع ما داويت المرضى قال : احضروا عندي فارساً قد طلعت في رجله دملة وامرأة قد لحقها نشاف ، فعملت للفارس لبخة ففتحت الدملة وصلحت ، وحميت المرأة ورطبت مزاجها . فجاءهم طبيب افرنجي فقال لهم : (هذا ما يعرف=

بعض المترجمات اللاتينية في القسم الشمالي من ايطاليا ؛ نذكر على سبيل المثال (برغنديو البيزي) الذي أكمل ترجمة عشرة كتب عن جالينوس عن اليونانية رأساً في حوالي ١١٨٠ م . وترجم (اكيوريوس Accurius) من بستويا كتاب (جالينوس) « في قوى الاطعمة De Vibirus Alimentarum » عن ترجمة(حبيش)العربية له حوالي السنة ١٢٠٠م ، وترجم (بوناكوزا) اليهودي المتنصر كتاب الكليات لابن رشد في بادوا سنة ١٢٥٥ م ، ونقل بارفيشيوس كتاب (التيسير) لابن زهر بمعونة يعقوب اليهودي في البندقية سنة ١٢٨٠م. أما عن المترجمين الآخرين ، فلا نعرف شيئاً عن مواطنهم والزمان الذي عاشوا فيه كداؤد هرمينوس David Hermenus الذي ترجم كتاب علاج أمراض العين لعمار الموصلي . وحفل ذلك العصر بتراجم كثيرة لاتينية نجهل أسماء مؤلفيها ، ومنهـا رسائل (لموسى بن ميمون) وابن سينا وجابر والرازي وابن الهيثم . ومما يجدر التنويه به أن أغلب التراجم الكيمية نجهل أسمـاء مترجميها . سارت عملية الترجمة سيراً حثيثاً حتى القرن السادس عشر ، واننا لنجد ذكر أندريا الباكو [٧٩] البللوني بايطاليا (ت ١٥٢٠ م) ضرورياً

شي ، يداويهم) وقال للفارس : أيما أحب اليك ، تعيش برجل واحدة او تموت برجلين ؟ قال : اعيش برجل واحدة . قال : احضروا لي فارساً قوياً وفأساً قاطعاً ، فحضر الفارس والفأس وأنا حاضر ، فحط ساقه على قرمة خشب وقال للفارس : اضرب رجله بالفأس ضربة واحـدة واقطعها . فضربه وانا أراه ضربة واحدة ما انقطعت ، ضربه ضربة ثانية ، سال مخ الساق ومات من ساعته . وابصر المرأة فقال : هذه امرأة في رأسها شيطان قد عشقها . احلقوا شعرها فحلقوه وعادت تأكل من مآكلهم الثوم والخردل . فزاد بها النشاف فقال : « الشيطان قد دخل في رأسها » ، فأخذ الموسى وشق رأسها صليباً وسلخ وسطه حتى ظهر عظم الرأس وحكه بالملح فماتت في وقتها . فقلت لهم : بقي لكم الي حاجة ؟ قالوا : لا. فجئت وقد تعلمت من طبهم ما لم أكن أعرفه !» (الاعتبار ص ١٣١ — ١٣٢) . (المعرب)

(٧٩) ترجم أندريا الباكو لابن سينا عدا ما ذكر أعلاه « السنكجبين » و« الكناش » لابن سيرابيون . (المعرب)

بوصفه أحد مشاهير مترجمي كتب ابن سينا (القانون Canon) و (النفس De Animia) و(تقدمة المعرفة Aphorismi)،وآثار صغيرةلابن رشد ويوحنا بن سيرابيون ومعجم الاطباء الذي كتبه ابن القفطي.وثمّ تراجم عديدة تعود الى ما بعد ذلك التاريخ استخدمت بصورة واسعة في التدريس الجامعي على الاخص في فرنسا وشمالي ايطاليا . بهذا الطريق انتقلت مئات من تراجم التراث العربي — الاغريقي العلمي الى تربة اوروبا المجدبة . وكانت النتيجة زخات من المطر الوابل أحيا تلك الارض الموات . فبتأثير تراجم(قسطنطين الافريقي) ظهر في سالرنو جيل من مشاهير الاساتذة في الطب ، وأظهر علم وظائف الاعضاء بعض النشاط والانتعاش وصدرت كتب في علم التشريح فاقت ما سبقها اتقاناً وأصبحت أمراض النساء وعوارض الحمل والولادة موضوعاً للدراسة العلمية بعدما كانت الى ذلك الزمن من اختصاص القوابل والمولـدات . وانتقلت أمراض العين من أيدي (قدّاحي العين) الجوالين الى أيدي أطباء عارفين بمهنتهم . وأسس ما لا يعد ويحصى من الجامعات والمعاهد . ابتداء من القرن الثاني عشر فصاعداً . وأصبحت مراكز الثقافة الجديدة جامعات(بللونا وبادوا ومونبيليه وباريس)، وكما هو الشأن في الاسكندرية البيزنطية وبغداد حاضرة الخلافة لم تكن الدراسة إلا قراءة كتب الاقدمين ، تلك الكتب التي صارت أخيراً ميسورة باللغة اللاتينية ، ولم يكن العلم التجريبي قد ظهر حتى ذلك الوقت . وتأثرت علوم النبات والحيوان والطبيعة والكيميا خطو مناهج الاساليب العربية اليونانية مطلقاً . ولم يجر تشريح الجسم البشري علناً إلا في نهاية القرن السادس عشر بمدينة بللونا . وكان أول السماح هو لغرض استحصال بعض الادلة القضائية (انظرسنكر)،فهي لم تكن تستخدم قطعاً لتصحيح الاخطاء التشريحية والعضوية التي وقع فيها (جالينوس) ونقلها (ابن سينا) كما هي وبقي التقليد أقوى من التجربة . ومهما يكن فقد حصل من الجهة العملية

بعض التقدم في ميداني الصحة والجراحة ، وربما في كيفية ادارة المستشفيات أكثر من غيرها . فاضطلع (كي دي شولياك) كبير جراحي مونبيليه (ت ١٣٦٨ م) بعمليات بدائية (للفتق والكتاركتا)، كما أتحفنا (لانفراشي الميلاني Lanfranchi) الذي زاول الطب في فرنسا بطرق محسنة لربط الأوعية الدموية وخياطة الجروح ، أما معالجة القيح في الجروح بوضع كمادات من النبيذ عليها فقد بقيت تسود شمالي ايطاليا حيناً من الزمن . وكانت باريس موطن علوم الطبيعة جميعها ، وتعاليم أرسطو التي انبعثت من طليطلة العربية مع شروح ابن رشد عليها هناك ، وشرح (روجر بيكن) وغريمه (البرت البولشتادي) (البرت الكبير) [٨٠] وآخرون غيرهم أساساً للثقافة .

ولقد وجدنا فيما سبق كيف بنى (روجر بيكن) مؤلفه في البصريات على كتاب « المناظر : لابن الهيثم » ، وهنا أيضاً نجد (البرت الكبير) يردد تعاليم جابر الكيمية وغيره من كتاب العرب بكتابه « في المعادن » ولكنه كان مبتدعاً في دراساته النباتية والحيوانية ،وحتى في هذه فإنه كان يعتمد على بعض المترجمات اللاتينية من العربية . ان تأثير جابر كان واضحاً في موسوعة فنست البوفي المسماة مرآة الطبيعة Speculum Naturale كما ان الرسائل المعزوة (لارنالد الفيلانوفي وريموند لل) [٨١] كلهـا مشحونة بمقتبسات مـن (جابر) وكانت الكيميا العربية الممزوجة بالتنجيم هي السائدة طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر . وبعد القرن السادس عشر صار الطب والعلم (في شمالي ايطاليا على الأخص) يبتعد عن العربية ليدنو أكثر فأكثر من الترجمة عن اليونانية مباشرة ، فحصل نزاع بين الاتجاهين العربي واليوناني واشتد الخصام

---

٨٠) البرت الكبير : (١٢٠٥-١٢٨٠م) من كبار فلاسفة القرون الوسطى الالمان . (المعرب)

٨١) (١٢٣٥ - ١٣١٥ م) فيلسوف وباحث اسباني متشيع للعربية وأحد خصوم ابن رشد . (المعرب)

بين أنصار الجهتين وإن لم يكن ثمّ كبير فرق بين الاثنين ، فما دامت كتب الاقدمين هي المرجع الاول والاخير في البحث العلمي فالدراسة وحدها هي صاحبة القول الفصل . وبعد اختراع فن الطباعة ، بوشر بطبع جميع الكتب اليونانية والعربية العلمية منها والطبية مراراً عديدة وبرغبة مستمرة . وفي الفترة المنحصرة ما بين ١٥٣٠ – ١٥٥٠ م ، أصيب الاستعراب بضربة قاتلة . وخلاصة الحكاية ان انقلاباً فكرياً تم عقيب الثورة الفلكية التي جاء بها (كوبرنيكوس : ت١٥٤٣م) (وباراجلسوس [٨٢] : ت ١٥٤١م) المجدد في الطب والكيميا الذي كان يحرض تلاميذه بلا انقطاع على نبذ آراء جالينوس وابن سينا والاستفادة من الملاحظة والتجربة بقوله : «التجربة والاستنباط وتحكيم العقل خير من الاعتماد على المؤلفين Experimenta et ratio auctorm loco mihi suffragantur ! » . وفي الوقت الذي نشر (كوبرنيكس) كتابه «ثورة الاجرام السماوية» ألف (أندريه فيسال: ت ١٥٤٣ م) كتابه في أسس (علم وظائف الاعضاء) الحديث . وفي هذه السنة نفسها كانت نهاية العصور الوسطى في العلم والطب والختام المؤسف لسيادة العلوم العربية المباشر . على أن الاستعراب بقي يصير الى الزوال على مهل . ففي فيينا الى سنة ١٥٢٠ ، وفرانكفورت (على نهر الاودر) الى سنة ١٤٨٨ ، ظل البحث العلمي لا يخرج عن نطاق قانون ابن سينا والجزء التاسع من الكتاب المنصوري للرازي . وامتد هذا العمر الى القرن السابع عشر حيث بقي الباحثون في فرنسا والمانيا متمسكين بالطريقة العلمية العربية بينما استمر الكفاح بين أنصار الثقافتين العربية واليونانية حتى هزما معاً بهجوم مباديء العلوم الجديدة . أما علم الصيدلة العربي فقد عاش حتى مطلع القرن التاسع عشر ، فطبعت أجزاء من كتاب (ابن البيطار) في الادوية المفردة بترجمتها اللاتينية في السنة ١٧٥٨ م بمدينة (كرمونا) . ودرست

---

٨٢) *Paracelsus* (١٤٩٠ - ١٥٤١) أحد كبار الاطباء في القرون الوسطى (المعرب)

أبحاث سيرابيون وماسويه المارديني (الأصغر) ولخصت لافادة مدارس الصيدلة في اوروبا حتّى السنة ١٨٣٠ تقريباً، واعيد طبع المجموعة الارمنية الطبية التي جمعها ميختار Mechithar من المصادر العربية والفارسية واليونانية في العام ١١٨٤ م وكان طبعها في البندقية السنة ١٨٣٢ م . وقد وجدتُ في كتاب الماني قديم في علم الحيوان كلّ الخرافات التي تدور حول المقدرة السُمية لسام أبرص (وهو حيوان شرقي غير مؤذ من زواحف البيوت) مما يمكن العثور عليه بالنص في كتاب « حياة الحيوان » للدميري .

عاشت آراء الاغريق والعرب في بعض فروع الطب زمناً طويلاً حتّى في ميدان التطبيق والعمل . وقد ترك (فيسال) نفسه بعض الاغلاط التي وقع فيها (جالينوس وابن سينا) في تشريح العين وأجزائها غير مصححة . فبقيت كذلك حتّى السنة ١٦٠٠ م تقريباً . فالوصف الحقيقي لقزحية العين (انها جسم صلب مظلم للعدسة وليست بسائل جامد) : كان من مكتشفات (بيير بريسو Pierre Brisseau .) الطبيب الفرنسي في العام ١٦٠٤م . وان عملية القدح القديمة (ثقب قزحية العين بمسمار) كما وصفها انتللوس Antyllos الاسكندري ومارسها (برسفال بوث) بانكلترة في ١٧٨٠م. (وهي التي أخذها الرازي عن انتللوس ، حتّى وصلت الى علي بن عيسى) ، بقيت تمارس في المانيا حتّى السنة ١٨٢٠ م . إن التقاليد الطبية والعملية ما زالت في الشرق الاسلامي رائجة السوق تنبض بالحياة في الطب البلدي وبين القرى وعند الحلاقين . وقد وجد كاتب هذه السطور في يوم كتابته هذه الخواطر، مُشعْبِذاً سودانياً جوالاً في القاهرة يُجري على عين رجل عملية قدح الماء على طريقة انتللوس وابن سينا . كما اعتاد العطارون من سكنة مراكش والهند تركيب أدويتهم بارشاد (اقرباذين) أطباء العرب .

لو التفتنا الى الوراء قليلاً ، صح لنا القول بان الطب والعلم العربي قبل أن

تدول دولته كان يعكس أشعة الشمس اليونانية ــ الهيلينية . وكانت العلوم الاسلامية وهي في أوج عظمتها تضيء كما يضيء القمر فتبدد غياهب الظلام الذي كان يلف اوروبا في القرون الوسطى . ولكن بعض النجوم أخذت تسطع على مبعدة ، فصارت أضواء القمر والنجوم الاخرى تبهت وتتهافت مؤذنة بانبلاج يوم جديد، وهو يوم (إحياء العلوم)، ولما كان لتلك العلوم العربية سهمها الأوفى في توجيه هذا العهد الجديد وحث خطواته ، فعلينا أن نقر مذعنين بان التراث العربي الاسلامي ما زال يعيش في علومنا حتى الآن .

ماكس مايروف

ملحوظة : إن الكاتب شديد الامتنان من الدكتور شارلس سنكر لمراجعته هذا البحث وقيامه بتصحيحه والادلاء ببعض المقترحات فيه .

بعض الكتب للمراجعة والاستنارة

١) الطب والعلم العربيان :

F. Wustenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, Gottingen, 1840 مازال مرجعاً رئيساً لايمكن الاستغناء عنه في هذا الموضوع،

L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, 2 vols., Paris, 1876, and C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 2 vols., Weimar, 1898-1902 وما يمكن قراءته من الكتب التي تشمل آفاقاً واسعة من المعرفة

Baron Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, 5 vols., Paris, 1921-6; Joseph Hell, The Arab Civilization, Cambridge, 1926; M. Meyerhof, Le monde islamique, Paris, 1926; De Lacy O'Leary, Arabic Thought and its Place in History, London, 1926.

والكتب التالية هي ذات قيمة في مسائل خاصة

E.G. Browne, Arabian Medecine, Cambridge, 1921; E. J. Holmyard, Book of Knowledge concerning cultivation of gold by Abulqasim Muhammad ibn Ahmad, Paris, 1927; and Avicennae De congelatione et conglutinatione lapidum, Paris, 1927; O. Von Lippmann, Entstebung und Ausbreitung der Alchemie, Berlin, 1919; H. Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber, Leipzig, 1900; J. Berendes, Die Pharmacie bei den alten Culturvölkern 2 vols., Halle, 1891; J. Stephenson, Zoological Section of the Nuzhatu-l-Qulub of... al Qazwini, London, 1928; H. Duhem, Le Système du Monde, 5 vols., Paris, 1913-17; J. Hirschberg, Geschichte der Augenheil kunde bei den Arabern, Leipzig, 1905; Abu Mansur Muwaffak, Liber fundamentarum Pharmacologiac, ed. R. Seligmann, Vindobanae, 1830-3; G. Bergsträsser, Hunain ibn Ishaq Uber die syrischen und arabischen Galenübersetzungen, Leipzig, 1925. O.C. Gruner, A treatise on the Canon of Medecine of Avicenna, London, 1930.

٢) النقل الى الغرب :

من الكتب التي لايمكن الاستغناء عنها كتاب ، M. Steinschneider, Die Europäischen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts, 2 parts, Vienna, 1904-5.

وهناك ايضاً معلومات هامة في كتاب :

E. Wiedemann, Beiträge zur Geschichti der Neturwissenschaften, 69 fasc., Erlangen, 1904-29; G. Sarton, Introdution to the History of Science, Baltimore, 1927; and Lynn Thorndike, History of Magic and experimental Science, 2 vols, 2nd edition, Cambridge, Mass., 1927.

وثمة كتب تشمل آفاقاً واسعة لأجل القراءة وزيادة المعرفة ، ومنها :

Charles Singer, From Magic to Science, London, 1928; and Studies in the History and Method of Science, vol. ii, Oxford, 1921; C.H. Haskins, Studies in the History of Medieval Science, 2nd edition, Cambridge, Mass. 1927.

إن الكتب الآتية ذات قيمة في مواضيع خاصة :

Charles Singer, Short History of Medecine, Oxford; Max Neuburger, History of Medecine, 2 vols, Translation, Oxford, 1910-1915; D. Campbell, Arabian Medecine, 2 vols, London, 1926; F.H. Garrison, An Introduction to the History of Medecine, 4th edition, Philadelphia, 1929; E.J. Holmyard, Chemistry to the Time of Dalton, Oxford, 1925; Darmstaedter, Die Alchemie des Geber, Berlin, 1922; Dorothia Waley Singer, Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in Great Britain and Ireland, 3 vols., Brussels, 1928-29; H. Schelenz, Geschichte der Pharmazie, Berlin, 1904; Julius Ruska, Tabula Smaragdina, Heidlberg, 1926; G. Sobhy, The Book of al-Dhakhira, Cairo, 1928; Hirschberg, Die arabischen Augenärzte, 2 vols., Berlin, 1904-5; Max Meyerhof, The Ten Treatises on the Eye, by Hunain b. Ishaq, Cairo, 1928; E. Wiedemann, Al-Kimiya, in Encyclopaedia of Islam, Vol. ii, 1927 (Leyden and London); L. Leclerc, Traité des Sample par Ibn al-Baithar, 3 vols., Paris, 1877; Jayakar, Al-Damiri's Hayat al-Hayawan, a zoological Lexicon, 2 vols., London and Bombay, 1906-8; M. Berthelot, La Chimie au Moyen-Age, vol, iv, Paris, 1895; J. Ruska and P. Kraus, Der Zuammerbruch der aeschabir-Legende, Berlin, 1930.

ان الكاتب مدين للدكتور (شارلس سنكر) لمراجعة هذا القسم وتصويباته ولبعض الاقتراحات الاخرى التي اخذت بها مشكوراً .

ملحق للمعرب

بادارة المستشفيات والمراقبة الصحية في المجتمع الاسلامي

أنواع المستشفيات :

تكامل تقسيم المستشفيات في العقد الثاني من فترة حكم الدولة العباسية ، فكان ثمّ مستشفيات للمجانين وأخرى سيّارة (متنقلة) [1] وعسكرية (مستشفيات ميدان) ومستوصفات تقام بالقرب من المساجد حيث يقوم الصيادلة والاطباء بالعلاج وصرف الدواء مجاناً [2] . وكان ثمّ مآوي للعجزة والنساء (كالتي أمر ببنائها المأمون) [3] ، ثم وجدت المستشفيات الملحقة بالمدارس والسجون . وعلى رأس هذه المعاهد تقوم المستشفيات العمومية الكبيرة وتشاد في العواصم عادة . يعين لادارتها الاطباء المهرة الاختصاصيون ، ويُلحق بها كليات الطب والصيدلة والكِحالة (طبّ العيون)والجراحة وتوقف عليها الاوقاف العظيمة لإدامة حياتها .

والمستشفى الكبير في العادة يتألف من جناحين واحد للرجال والآخر للنساء ويلحق بهما جناح الامراض العقلية . وفي أغلبها ردهات مخصوصة للتوليد وجبر الكسور والجراحة والعيون وفيها غرف خاصة للنقاهة ، وصيدلية مملوءة بكل صنوف الادوية التي توزّع مجاناً .

---

١) ابن اصيبعة ج ١ ص ٢٢١ .
٢) المقريزي ج ٢ ص ٢٤ .
٣) ابن خلكان ج ١ ص ٤٩٣ .

المعالجة :

كان يقبل في المستشفيات الاسلامية كافة ، كل شخص بغض النظر عن دينه أو لونه او جنسيته او طبقته ذكراً أم أنثى مهما بلغت مرحلة مرضة ، أمرٌ قد يستغرب منه في عصرنا الحديث عصر المساواة ! واليك نُتَفاً من وقفية المستشفى المنصوري الذي بناه (منصور بن قلاوون) في العام ١٢٨٢م :

« .. وتقيم المرضى الفقراء من الرجال النساء لمداواتهم الى حين برئهم وشفائهم . ويُفرّق على القوي والضعيف والغني والفقير والمأمور والأمير والمترف والصعلوك من غير اشتراط تعوّض من الأعواض بل لمحض فضل الله الكريم(٤) .. »

وأن الاهتمام بمراقبة الأرزاق والجرايات وتوزيعها همُّ كل مسؤول . وكان المتعهد الغشّاش يعاقب ويُعزّر ، كما فعل الوزير (عيسى بن علي) مع مدير أرزاق المستشفى العضدي بناء على شكوى الساعور (العميد) ثابت بن قرة الطبيب المعروف .

« .. عرّفني أكرمك الله ، ما النكتةُ في قصور المال ونقصانه ، في تخلف نفقة البيمارستان .. خاصة مع الشتاء واشتداد البرد ؟ فاحتلْ بكل حيلة لما يُطلق لهم ويُعمل حتى يدفأ من في البيمارستان من المرضى بالدثار والكسوة والفحم .. وأعْنِ بأمر المستشفى أفضل عناية(٥) .. » .

وكانت الخفارة واجبة على الاطباء كبيرهم وصغيرهم رفيعهم ووضيعهم ، وقد تمتد إلى ثمان واربعين ساعة(٦) .

كان المرضى قبل دخولهم المستشفى يفحصون أولاً في القاعة الخارجية (العيادة الخارجية) فمن خفّت علته ، أُسعف وكُتب له العلاج وصُرف له

---

٤) تاريخ البيمارستانات في الاسلام للدكتور احمد عيسى ص ١٥٢ .

٥) ابن اصيبعة ج ١ ص ٢٢٢ .

٦) القفطي ص ١٤٨ .

من صيدلة المستشفى [٧] ، أما الباقون فكانوا بعد أن تقيد أسماؤهم في سجل المرضى ، يدخلون الحمام ويغتسلون ثم يلبسون ثياباً مطهرة نظيفة ، أما ثيابهم التي جاؤوا فيها ، فتحفظ في المخزن حتى خروجهم .

والمرء لا يسعه إلا أن يعجب أشد العجب لشدة حرص السلطات في ذلك الزمن على الاهتمام بتغذية المرضى . كانت علامة الشفاء عند الاطباء هي أن يأكل المريض رغيفاً ودجاجة كاملين في كل وجبة . وكان المرضى قبل خروجهم من المستشفى ، يُعطون بذلة ثياب ومبلغاً من المال ، لهذا تكثر حالات (التمارض !) كما روى صاحب (الافادة) من أن شاباً عجمياً تظاهر بالمرض ولكن أمره لم يخفَ على الطبيب الفاحص ، فأدخله المستشفى رغم ذلك وأبقاه ثلاثة أيام وبعدها جاء اليه وقال ممازحاً : « ان مدة الضيافة العربية قد انتهت ! » [٨] .

توزيع الادوية ومراقبة الصيدليات :

يذكر بن أصيبعة عن أساتذته في معرض تنويهه بدراسته : « .. وكان في ذلك الزمان في البيمارستان الشيخ رضي الدين الرحبي أشهرهم ذكراً ، وكان يجلس على دكة ويكتب لمن يأتي الى البيمارستان ويستوصف منه للمرضى أوراقاً يعتمدون عليها ويأخذون من البيمارستان الاشربة والادوية التي يصفها .. » [٩] .

والوصفات : إما داخلية وهي التي يصرفها صيدلي المستشفى الرسمي ويسجلها لمحاسبته عنها . وإما خارجية وهي التي يحتفظ المريض بها لمراجعة الصيدليات (الدكاكين) الخاصة في المدينة . ومما تجدر الاشارة اليه أن سائر الصيدليات الخاصة كانت خاضعة للتفتيش الحكومي الدقيق ويتولاه مفتش

---

٧) ابن اصيبعة ج ٢ ص ٢٤٣ .
٨) الافادة والاعتبار ص ١٢٢ .
٩) ابن اصيبعة ج ٢ ص ٢٤٣ .

الصيدليات (رئيس العشابين) ، ولذلك كان يوجد قيد خاص بأسماء الصيادلة وتثبت بالاجازات والرخص لفتح هذه الدكاكين [١٠] .

الدراسة وتخريج الاطباء :

ذكرنا وجود كلية ملحقة في كل مستشفى عمومي يقصدها الطلبة لدراسة الطب والتخرج . كانوا عادة يجتمعون في القاعة الكبرى يراجعون دروسهم وينسخون المخطوطات الطبية وعدا المحاضرات التي كانت تعطى من قبل الاساتذة ، كان باب التطبيق لهم مع المرضى مفتوحاً على مصراعيه . كان الاطباء المسؤولون يكتبون التعليمات والعلاج اللازمين لكل مريض فيقوم التلاميذ على تنفيذها واكتساب الخبرة . ولم يكن يصرح لأحد بتعاطي الطبابة إلا بعد اجتيازه الفحص على يد عدة أساتذة مختصين ومنحه شهادة (اجازة علمية) موقعة تؤيد حقه في تعاطي مهنة الطب . ويروى ان الخليفة (الطائع) بلغه السنة ٩٤٩ م أن أحد أطباء بغداد أخطأ في علاج مريض فتوفي. فأصدر أمره بفحص جميع الاطباء ما عدا القائمين بخدمته ، وكان عددهم في بغداد وحدها ٨٦٠ طبيباً [١١] عدا أطباء الخليفة .

وكان اختيار عمداء المستشفيات الكبيرة لا يجري اعتباطاً كما يجري اليوم أو على أساس المحسوبية والتوسط وبذل الرشوة ، بل بالامتحان والفحص الدقيقين والشهرة المتواترة [١٢] .

مقارنـــة :

إن المستشفيات العربية ونظم الصحة في البلاد الاسلامية الغابرة لتلقي علينا

١٠) ابن أصيبعة ج ٢ ص ١٣٣ .

١١) ابن أصيبعة ج ١ ص ٢٢٢ . ومن غريب الصدف أن يكون عدد أطباء بغداد الممارسين في الوقت الحاضر حوالي ٨٥٠ طبيباً ، ومع هذا ترتفع الاصوات بسحب جانب من هذا (الجيش) وتوزيعه على الريف وحاجة الريف الى العناية الطبية لا يمكن وصفها ، ونحن بعيدون الف سنة عن الفترة الموصوفة .

١٢) ابن أصيبعة ج ١ ص ٣١٠ .

الآن درساً قاسياً مراً لا نقدره حق قدره إلا بعد القيام بمقارنة بسيطة مع مستشفيات اوربا في ذلك الزمن نفسه .

مرّ أكثر من ثلاثة قرون على اوربا اعتباراً من زمننا هذا قبل ان يُعرف للمستشفيات العامة معنى في مدنها . ولا نبالغ اذا قلنا بانه حتى القرن الثامن عشر (سنة ١٧١٠ م) والمرضى يعالجون في بيوتهم او في دور خاصة (١٣) . كانت المستشفيات الاوربية قبلها ، عبارة عن دور عطف وإحسان ومأوى لمن لا مأوى لديه ، مرضى كانوا أم عاجزين . وأصدق مثال لذلك هو مستشفى (اوتيل ديو Hotel Dieu) بباريس أكبر مستشفيات اوربا في ذلك العصر وصفه كل من ماكس نوردو Max Nordaw وتينون Tenon بما يلي :

« يحتوي المستشفى ١٢٠٠ سرير منها ٤٨٦ خصصت لنفر واحد ، أما الباقي—ولم تكن سعة الواحد منها تتجاوز خمسة أقدام ، فيوجد فيها عادةً ، ما يتراوح بين ثلاثة مرضى وستة . وكانت الردهات الكبرى عفنة كثيرة الرطوبة لا منافذ تهوية فيها ، مظلمة دوماً ، ترى فيها في كل حين حوالي ثمانمائة مريض يفترشون الارض وهم مكدسون بعضهم فوق بعض على القاع او على كوم من القش في حالة يرثى لها ... انك لتجد في السرير ذي الحجم المتوسط اربعة أوخمسة مرضى متلاصقين وقدمْ أحدهم على رأس الثاني ! تجد أطفالاً بجانب شيوخ ، نساء بجنب رجال (قد لا تصدق لكنها الحقيقة) ، تجد امرأة في المخاض مع طفل في حالة تشنج مصاب باليتفوس يحترق في بحران الحمى ، وكلاهما الى جنب مريض بداء جلدي يحك جلده المُهترىء باظفاره الدامية فيجري قيح البثور على الاغطية ... وطعام المرضى من أحقر ما يتصوره العقل يوزع عليهم بكميات قليلة للغاية وفي فترات متباعدة لا نظام فيها . وقد اعتادت الراهبات أن يحابين المرضى الطائعين المنافقين على حساب الباقين

١٣) دائرة معارف ايفري مان ج ٧ ص ٢٨٥ .

فيسقينهم الخمور ويصلنهم بالحلوى والمآ كل الدسمة مما يتفضل به المحسنون ، في الوقت الذي هم أحوج الى الحمية فيموت الكثير منهم بالتخمة ويفطس غيرهم جوعاً . وكانت أبواب المستشفى مفتوحة في كل وقت وحين لكل رائح وغاد ، وبهذا تنتشر العدوى بانتقالها وبالفضلات وبالهواء النتن الملوث. وإن لم يتفضل المحسنون على المرضى ، ماتوا جوعاً كما يموتون أحياناً بالتخمة او من فرط السكر ! .. البناية حافلة بالحشرات الدنيئة وهواء الحجرات لا يطاق لفساده حتى أن الخدم والممرضين لم يكونوا يرأون على الدخول إلا بعد وضع اسفنجة مبللة بالخل على أنوفهم .. وتترك جثث الموتى ٢٤ ساعة على الاقل قبل رفعها من السرير المشاع ، وكثيراً ما تتفسخ الجثة وتتعفن وهي ملقاة بجانب مريض يكاد يطير صوابه [١٤] . . » .

واليك حادثة أخرى وقعت بعد هذا الوقت بحوالي ١٥٠ عاماً في (ميلان) السنة ١٦٣٠م ، تدلنا على مبلغ الجهل العلمي المستحوذ: ففي صباح الأول من حزيران لوحظ (كوكبيلمو بيازو) رئيس صحة المدينة يسير في الشارع وهو يكتب من محبرة مثبتة بحزامه ويمسح بقع الحبر من أصابعه في حيطان البيوت أثناء سيره ، فسرت إشاعة بين الناس انه يصم البيوت بقشع الطاعون ورفعت شكوى ضده الى مجلس المدينة فقبض عليه وعذب الى أن أقرّ بأنه كان ينشر الطاعون فطلب منه أن يعترف بشركائه ، فذكر اسم الحلاق (مورا) فقبض عليه وعذب حتى أقرّ بجرمه ، واتهم (دون جوان دي باديللا) ابن قائد القلعة ، فقبض عليه وعذب ونفذ حكم الموت بهم جميعاً بتمزيقهم على الاسياخ والكلاليب [١٥] .

وامثال تلك الحكايات كثيرة .

---

١٤) انظر كتاب « أبالسة أدوية ، أطباء *devils, drugs & doctors* » تأليف *H.W. Haggard* ص ٣٣ – ٣٤ .

١٥) المرجع السابق ص ٢٠٨ – ٢١٢ .

الموسيقى

بقلم

الدكتور اج . جي . فارمر

Dr. H. G. Farmer. (M. A, OH. D, M. R. A. S.)

١٨٨٣ – ١٩٦٢

أحد المستشرقين البريطانيين المعاشرين . بدأ عمله موسيقيا محترفاً ، ثم انصرف الى دراسة الموسيقى بصورة عامة ، ثم تعلم العربية والفارسية ، وأوقف نفسه على دراسة الموسيقى العربية نظرياً وتاريخياً حتى صار حجة فيها ومرجعاً . وفي مؤتمر الموسيقى العربي المنعقد في القاهرة للعام ١٩٣٢ ، انتخب رئيساً للجنة التاريخ والموسيقى .

الف في ذلك كتباً منها « التأثير العربي في نظرية الموسيقى » و« المخطوطات الموسيقية العربية في المكتبة البودلية » و« أثر الموسيقى مستمداً من المصادر العربية » و« تاريخ الموسيقى العربية » . كما طبع القطع الموسيقية المنسوبة للفارابي والموجودة في كتاب « احصاء العلوم » ، وأشغل منصب الاستاذية في جامعة كلاسكو ، وقد اذيعت له سنة ١٩٤٩ سلسلة أحاديث عن الموسيقى العربية من الاذاعة البريطانية » . (المعرب)

حين نفكر في البون الشاسع الذي يفصل الموسيقى الشرقية عن زميلتها الغربية ، يتعذر علينا أن نحكم بوجود تراث عربي او اسلامي في موسيقى اوروبا . ونحن الغربيين نفهم الموسيقى « رأسياً vertically » ، بينما يفهمها العرب « افقياً horizontally » . وبمعنى أوسع ، اختلافنا عنهم في قواعد الموسيقى التوافقية اللحنية [١] مما يوجد في كل من فنّيْ الموسيقى : الشرقي والغربي حسب اتجاه كل واحدٍ منهما. هذا فضلاً عن رأي العرب في درجة الأساس (القرار) والإيقاع والزائدة الموسيقية [٢] . فما هو لديهم منها غريب عنا تماماً . على كل حال ، فالاختلاف بين الفنين في القرن العاشر لم يكن عظيماً قطْ . بالعكس فقد كان تافهاً يكاد لا يُذكر بحيث يمكن رد الوجهين الى أصل واحد بكل سهولة ؛ اذ أنهما اعتمدا في فترة من الزمن على المقام (السلم) الفيثاغوري[٣] ، وورث كلاهما عناصر معينة من اليونان والسريان .

---

١) البعد الموسيقي نوعان : لحني *melodic* ، وتوافقي *harmonic* ، وتعريفهما بأبسط صورة ممكنة هو أن الاول منهما ما كان صادرا من صوتين متعاقبين والثاني ما كان صادراً من صوتين في آن واحد . (المعرب)

٢) درجة الاساس او *tonic* وهي المعروفة بالقرار . أما الايقاع *rythm* فيمكن تعريفه بانه الضابط للمنشدين أو الضاربين لئلا يسبق أحدهم الآخر ، أو يتأخر عنه ، ويعبر عنه المحترفون عندنا بـ « دم تك » أو « دم طاع » وهو بمنزلة التفاعيل من الشعر . أما الزخرفة أو الزائدة الموسيقية *gloss* فهي عبارة عن تلوين المقطوعة أو المقام بألحان تزيدها جمالا وحيوية . (المعرب)

٣) من الحقائق الثابتة في علم الموسيقى أنه مهما تعددت تقسيمات السلالم واختلفت نسب الانغام ، فلا بد من وجود سلم قياسي يتبين بواسطته الفوارق الصوتية بين درجات أي سلم كان . والسلم الفيثاغوري كان قائماً بهذه المهمة . حتى جاء العرب فأضافوا الى درجاته السبع الرئيسة ، عشر درجات فرعية *notes* لتسهل الدلالة على أنواع الأبعاد الموسيقية والتقليل من عدد علامات التحويل (البيمول) التي يستلزمها التعبير عن سائر نسب الأنغام فيما لو اقتصرنا على درجات السلم. (انظر الملحق الأول) هذا السلم الفيثاغوري يتألف من خمسة أبعاد طنينية نسبة كل منها ١/٩ الوتر ، ومن بعدين قيمة كل منهما ١٣/٢٥٦ من الوتر . ويعزى تأليف هذا السلم الى مدرسة الفيلسوف اليوناني (فيثاغوراس من القرن السادس ق.م) التي دون لها تاريخ الحضارة مستنبطات علمية وفنية لا تحصى . ويسمى ايضاً بالسلم اليوناني كما سنرى فيما بعد (المعرب)

هذا كما أن الموسيقى اللحنية كما نفهمها الآن لم تكن معروفة حينذاك . أما الفرق الظاهر بين الصناعتين ، فهو أن العرب كانوا يملكون نظاماً في الموسيقى (المُقَنَّنة) فضلاً عن ادراكهم التام لمعنى الزائدة الموسيقية او ما يُدعى (بزخرفة اللحن) التي لها كان تأثير مباشر في الموسيقى الغربية . ان مصدر الموسيقى العربية هي : النظرية الساميّة ؛ وممارسة صناعة الموسيقى من أقدم العصور التاريخية . هذان العاملان أثرا في صناعة الموسيقى اليونانية وممارستها إن لم نقل انهما كانا أساسها وسر وجودها . ومما لا مراء فيه أن مملكتي الحيرة وغسان العربيتين اللتين ازدهرتا قبيل الاسلام ، تأثرتا بعض الشيء بما ساد المجتمعات الفارسية والبيزنطية واقتبستا معاً من السلم الفيثاغوري الذي كان ساميّ المصدر . وفي أيام الاسلام الأولى نجد الحجاز — وكانت قطب السياسة — تتبنى الموسيقى المقننة المسماة بالعربية (الايقاع) . وفي غضون هذا العصر اتبع العرب نظرية موسيقية جديدة جاء بها ابن مِسجَح [٤] المتوفى السنة (٧٠٥ أو ٧١٤ م) ، وتحتوي هذه النظرية على عناصر فارسية وبيزنطية . وبهذا يقول

٤) : (ت سنة ٩٧ هـ = ٧١٥ م) هو أبو عثمان سعيد بن مسجح من أعظم موسيقاري ومغني العصر الاموي . ولد في مكة وكان مولى لبني الجهم . وسمعه سيده في أيام حكم معاوية يغني أبياتاً عربية بألحان فارسية فطرب لها وأعتقه . وهنا فكر ابن مسجح جديا في احتراف صناعة الغناء . فسافر الى الخارج للاستزادة من فنونه وأخذ ما لم يدركه . فوجد في سوريا وتعلم من البربطية (وهم الضاربون على البربط) و من الاسطخوسية (وهم من أصحاب نظريات الموسيقى البيزنطيين) ثم رحل الى فارس وأخذ عن غنائهم الكثير . وأتقن فن الدرب (وهو مصاحبة الموسيقى للغناء) ثم عاد الى الحجاز وأخذ يمارس صناعة الموسيقى مسقطاً من الموسيقى الأجنبية ما استقبحه من النبرات والنغم مما لا يأتلف والذوق العربي . وفي عهد عبد الملك بن مروان ذاع صيته وأثارت شهرته في الغناء سخط بعض المتزمّتين من المسلمين فاتّهم عند عامل مكة بالفسق فأبعد الى دمشق . وهناك استدعاه أبناء عمومة الخليفة فدخل خدمتهم . وسمع الخليفة غناءه عرضاً فاستدعاه فغنى في مجلسه ألحاناً من الحداء ، وغناء الركبان ، وغناء المتقن ، فعفا عنه وأجزل له العطاء وأرجعه الى مكة . وقد عاش حتى حكم الوليد ولا يعلم تاريخ وفاته بالضبط ، لكن يبدو أنه وقع خلال حكم هذا الخليفة . ويعد ابن مسجح أحد المغنين الاربعة العرب العظام . ومن تلاميذه الذين أدركتهم الشهرة ابن سريج ويونس الكاتب . (المعرب)

الدكتور لاند (٥) « ان الاقتباس الموسيقي من الفرس والروم لم يقض على الموسيقى السائدة ، بل دخلها وغذيت جذورها به وبقيت محتفظة بطابعها الاصيل... » . هذا النظام الذي كان سلّمهُ فيثاغورياً، بقي مستعملاً حتى سقوط بغداد بأيدي المغول (١٢٥٨م). وفي تلك الاثناء حدث بعض التغييرات فيه مما أدى الى اختلال كبير في المقام (السلم) بحيث لم يرَ اسحق الموصلي (٦) المتوفى في السنة ٨٥٠ م بداً من وجوب صب نظرية الموسيقى في قالبها الفيثاغوري السابق . وبقي الامر كذلك حتى مجيء (الاصفهاني) فعادت النظريات المتقدمة تثبت وجودها ومنها نظرية المقام الخراساني (٧) والمقام الزلزلي (٨). ومما ساعد على .

---

٥) الدكتور ج. ب. ن. لاند Dr. J. P. N. Land من كبار المستشرقين الالمان عرف بكتاب « نظرات في أوائــل تطور الموسيقى العربيــة » الذي ألفه السنة ١٨٨٠ (ترجم الى الانكليزية في العام ١٨٩٣) وعرف بكتب عديدة اخرى من هذا النمط (المعرب)

٦) اسحق الموصلي (١٥٠ – ٣٤٦ هـ = ٧٦٧ – ٨٥٠ م) هو ابو اسحق محمد اسحق بن ابراهيم الموصلي المغني المشهور والموسيقار الذائع الصيت . خلف أباه ابراهيم الموصلي في بلاط العباسيين كرئيس المغنين ، وعنه تلقى علمه في الموسيقى ، وقد نال لدى هرون الرشيد والبرامكة مكانة لم يرق اليها فنان قبله حتى ان الخليفة مازه عن غيره من المتغنين فسمح له بارتداء الأسود من اللباس اسوة برجال الدولة من بني العباس. وقال عنه المأمون : « لو لم يكن مغنياً لجعلته قاضياً » . كان أعظم الموسيقارين الذين أنجبتهم الامة العربية طراً. وقد بؤاته مقدرته في تأليف اللحن وابتداعه مكانة وتفوقاً لا نزاع فيه ، وكان عبقرياً في الضرب على الآلات الموسيقية. ومع أنه لم يكن مفكراً نظرياً كالكندي إلا أنه كان قادراً على التقريب بين الالحان والمزج بين نظريات الموسيقي المتنافرة في ميدان الممارسة والتطبيق . قال ، انه توصل الى ذلك ولم يقرأ كتاباً واحداً من كتب الاوائل (اليونان) ، وذكر له ابن النديم زهاء أربعين كتاباً في الموسيقى . (المعرب)

٧) كان هذا النوع يعتمد على الدساتين (مفردها دستان : اي محل دوس الاصابع على العود والطنبور) الموجودة في الطنبور الخراساني . وهو سلم متقن لم يكن ليدانيه سلم آخر مما شاع في ذلك الحين ودخل الموسيقي العربية، ولقد كتب له التفوق من القرن السابع عشر حتى العاشر الميلادي . (المعرب)

٨) هذا السلم أو المقام منسوب الى زلزل الضارب المتوفى ١٧١ هـ = ٧٩١ م وكان من أشهر موسيقاري العصر العباسي الذهبي ، وهو أخ غير شقيق لابراهيم الموصلي والد اسحق الموصلي . قال عنه صاحب « العقد الفريد » انه من أبرع الآلاتية الضاربين على العود ولم يقم له ند او يسبقه أحد وكان أخوه ابراهيم يرافقه بغناه في الضرب . ولم يؤثر عنه الغناء، لكن عرفته الموسيقى=

بقاء النظام الموسيقي القديم كأصل ، هو وصول نظرية الموسيقى اليونانية القديمة عن طريق ترجمة آثار أرسطوكزينس [٩] وما عزي الى اقليدس صدقاً أو كذباً والى نيقوماخس [١٠] وبطليموس وأضرابهم ، مع وجود هذه الاستعارة وعرفنا كذلك من (يعقوب الكندي والاصفهاني واخوان الصفا في القرن العاشر) بان النظم الموسيقية العربية والفارسية والبيزنطية كانت متباينة ، وبمجيء القرن الحادي عشر أخذ العرب النظريات الفارسية والخراسانية ولا سيما في الالحان . ثم ظهر رائد نظري في الموسيقى ابتدع او ألّف نظرية جديدة في الموسيقى سميت بالنظرية المقننة ، هذا الرائد هو(صفيّ الدين عبدالمؤمن)[١١]

العربية مصلحاً في السلم الموسيقي . وهو مخترع العود المسمى بعود (الشبوط) الذي حل محل العود القديم الفارسي . كان من موسيقيي هرون الرشيد ، ولسوء حظه لم ينجح في علاج الخليفة من نوبة السوداء التي أصابته . فألقي به في السجن ومكث فيه سنيناً حتى ابيضت لحيته واعتلت صحته . وكان لزلزل أيام عزه بئر حفرها في موقع ما ببغداد ، فأوصى بها لانتفاع العامة وأوقف عليها مالا وبقيت معروفة (ببركة زلزل) عدة قرون . إن الثلث الحيادي في العود المعروف بقياس (٢٧/٢٢) هو ما استحدثه لنغمة ذات ثلاثة أرباع الابعاد المسمى الآن (بيكاه) عمله خصيصاً للمأمون . (المعرب)

٩) أرسطوكزينس *Aristoxenus* : فيلسوف يوناني ، من تلامـــذة أرسطو ، ولـــد في تارنتو ، وهو أحد المتقدمين الذين كتبوا في نظريات الموسيقي وكان نبوغه حوالي سنة ٣٥٠ ق. م ، آثاره العلمية كشفت عن نبوغ وعبقرية في الموسيقى ، وقيل أنه ألف أكثر من ٤٥٣ رسالة في مختلف الفنون . وأوجد مدرسة موسيقية وسيلتها الاصغاء والسماع في الكشف عن السلم الطبيعي (الدياتوني *diatonic*) خلافاً للفيثاغوريين الذين قاسوا السلم الطبيعي بالدرجات والفواصل العددية . وقد ضاعت كل آثاره غير نبذ صغيرة متفرقة ، ولم يتخلف لنا الا كتابه الموسيقي الموسوم « عناصر الهارموني » المطبوع بباريس في السنة ١٨٦٩ . (المعرب)

١٠) *Nikomachos* ذكره صاحب الفهرست باسم (نيقوماخس الجهراسيني) صاحب الكتاب الكبير في الموسيقى . وذكر أن الفارابي استمد نظريات منـــه وأدخلها في كتابـــه الكبير عن الموسيقى . وهو من المدرسة الفيثاغورية الحديثة ، وقيل أن مولده كان في (جراسة) حوالي ١٠٠ ق. م (المعرب)

١١) صفي الدين (ت ٦٩٤ هـ) بن عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الارموي البغدادي ، يغلب على الظن أنه ولد في بغداد في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي . نزحت أسرته من أرمية (أذربيجان) وشق طريقه الى الشهرة عن طريق خدمة المستعصم آخر خلفاء بني العباس ، تحدث عن

(المتوفي السنة ١٢٩٤ م) . ثم وقبل ان تلفظ القرون الوسطية أنفاسها ، راج استعمال سلم آخر هو (نظام ربع النغمة) [١٢] ، وما زال الى اليوم منتشراً لدى عرب الشرق . ان العرب أنفسهم لا ينكرون أثر الموسيقي الفارسية والبيزنطية في موسيقاهم . كما أن الفرس والبيزنطيين بدورهم لا ينكرون أخذهم عن فنون الموسيقى العربية .

= كيفية اتصاله به قال « ثم صارت الخلافة الى المستعصم فعمر خزانة كتب وأمر أن يختار لها كاتبان يكتبان ما يختاره ، ولم يكن ذلك الوقت أفضل من الشيخ زكي الدين وكنت دونه في الشهرة ، فرتبنا ذلك ولم يعلم الخليفة أني أحسن الضرب على العود . وكان في بغداد مغنية تعرف (بلحاظ) فائقة الجمال تغني جيداً ، فأحبها الخليفة وأجزل لها العطاء . فاتفق انها غنت بين يديه وضربت لحناً طيباً غريباً ، فسألها عنه ، فقالت هذا لمعلمي صفي الدين فقال : « علي به » فأحضرت بين يديه وضربت العود فأعجب بمهارتي فأمرني بملازمة مجلسه وأمر لي برزق وافر وخير جزيل وكان لي مرتب في الديوان كل سنة خمسة آلاف دينار ... » ثم اجتاح هولاكو بغداد فخرج صفي الدين اليه ومثل بين يديه وغناه فضاعف ما كان له في أيام المستعصم وأمنه على حياته واستثنى أمواله من النهب ، ثم صار معلماً لولدي وزيره وهما بهاء الدين وعطاء الملك مؤلف كتاب « تاريخي جهان كوشا » ونصب رئيساً لديوان الانشاء في بغداد . وألف للأخير من الابنين كتاب الموسيقى الشهير باسم « رسالة الشرفية » وأخذه بهاء الدين معه الى أصفهان عندما عين حاكما للعراق وعراق العجم في ١٢٦٥م . ولما سقطت الاسرة الجوينية السنة ١٢٨٤ م فقد الموسيقار منزلته « ... ثم زالت سعادتي وتقهقرت الى الوراء في رزقي وعمري وعيشي وغلبتني الديون وصارلي أولاد وكبرت سني وعجزت عن السعي ... » ومات الموسيقار في السجن بسبب دين لمجد الدين غلام بن الصباغ مبلغه ثلاثمائة دينار ، «وهو الذي كان ينفق أيام عزه على الخضار والفواكه أربعة آلاف درهم يومياً» أجمع كل من جاء بعد صفي الدين من المؤرخين بانه كان واسع الاطلاع جداً في نظرية الموسيقى ، وقال عنه ابن تغري بردى انه لم يقم له شبيه غير اسحق الموصلي ، فقد اخترع آلتين وتريتين أثناء وجوده في أصفهان هما « المغني والنزهة » ، ولكتابيه الموسيقيين العظيمين « الأدوار : ألفه سنة ١٢٧٦ م » و« رسالة الشرفية : ألفها سنة ١٢٥٢ م »شهرة مستفيضة في بلاد الغرب ناهيك عن الشرق . وترجمت « الشرفية » بقلم البارون كارا دي فو وطبعت بباريس سنة ١٨٩١م ،عن صفي الدين مخطوطات عن كتابيه هذين موزعة على متاحف اوربا ومكتباتها . (المعرب)

١٢) نظام ربع النغمة *quarter - tone system* ،ويعرف لدى العرب بـ « الارخاء » وهو تقسيم زمني للنغمة الواحدة . أعني اخراج اربع درجات من النغمة الواحدة ، في حين السلم الغربي يخرج درجتين فقط من نفس بعد النغمة *half - tone system* (المعرب)

صناعة الموسيقى

أوضح لنا كتاب « الف ليلة وليلة » مبلغ شغف العرب بالموسيقى . ويمكننا أن نفهم عظم منزلتها عندهم حق الفهم من الكتب العربية أمثال (العقد الفريد) « لابن عبد ربه » وكتاب (الاغاني للاصفهاني) وكتاب « نهاية الأرب للنويري » وهي ميسورة باللغة العربية فقط لسوء حظّنا . انك لتجد فيها كيف ترافق الموسيقى العربيّ من المهد الى اللحد ومن التهليل الى النوْح . وكل دقيقة من حياة العربي لها موسيقاها ، فمن الجد الى الهزل ومن تهجد الصلاة الى مثار النّقْع .. وكاد يكون لكل عربي ميسور الحال مطرب خاص يلازم بيته أكثر مما تلازم بيوتنا الآن هواية العزف على البيانو .

ليست الموسيقى الشعبية في الواقع هي ميدان بحثنا الرئيسي ، وان ابـن خلدون يقول « لا يوجد الفن إلا بوجود أهله ». فنحن نجد قبل ظهور الاسلام وبزوغ نجم الخلافة طبقة محترمة من المغنين بقيت تحتل أرفع المنازل ، مع تحريم الاسلام الذي لم يكن ينظر سماع الموسيقى بعين الرضى . والحقيقة أن اهتمام العرب بالموسيقى وفنونها الأخرى كان من الضآلة بحيث لا يُعد شيئاً مذكوراً اذا ما قورن بما لقيت من رعاية في حياة الامم الاخرى .

حظيت الموسيقى الصوتية (الغناء) من العرب بمكانة واهتمام فاق اهتمامهم بموسيقى الآلة وحدها . وقد حدد هذا الميل الى درجة ما ، تذوقهم العظيم للشعر مع أن الرأي الشرعي الذي كان متشدداً في احتقار الموسيقى يعزى اليه هذه الأفضلية . فمن أشكال منظومات موسيقى الصوت القصيدة ode فضلاً عن منظوم أقصر منها كالقطعة fragment والغزل (غناء الحب) والموال أكثرها شيوعاً . وفي الاندلس ظهرت أشكال جديدة من المنظومات كالزجل والموشح أما اللحن الذي استنبطت له أنغام ومقامات معينة فقد يكون إما على شكل تقاسيم مؤلفة من إيقاعات وإما لا يكون كذلك ، ولكل مغن الخيار في

العزف والغناء إما على النغم الآحادي unison وإما على الجواب octave [١٣] ولم تكن الموسيقى التوافقية معروفة بالشكل المفهوم من التعبير الحديث ، فقد كان لدى العرب عوضاً عنها ما يدعى (بالزائدة gloss) او زخرفة اللحن الذي يتضمن أحياناً ضرب درجة لحنية مع رابعتها وخامستها او مع جوابها . وهو الاصول المعروف لدى العرب (بالتركيب) . اما الدرْب او المسايرة الموسيقية التي تماشي مجرى النغم فتتم عادة بالعود ، ومنه اشتق اسم آلتنـــا الموسيقية المسماة lute ؛ او بالطنبور pandore او بالقانون psaltry او بالشبابة (الناي) flute ، بينما يحمل الطبل drum او الدف tambourine او القضيب wand على تقوية الايقاع . وثم معزوفات موسيقيـــة تستعمل بمثابة فاصل interlude ودولاب prelude في الغناء . وربما كان أصح وأهم شكل لهذا النوع من الموسيقى ، (النوبـــة) [١٤] وهي نوع مـــن

---

١٣) او الديوان أو الطبقة أو الصياح : وينقسم الى ٢٤ ربع نغمة . وهو قرار الاوكتاف الاعلى *O. superior* وجواب الاكتاف الادنى *O. inferior* (المعرب)

١٤) إن النوبة بلغة الموسيقى العربية لا تطلق على النوبة العسكرية وحدها ، فمعناها أوسع من ذلك . وبالرجوع الى المؤلف نجده قد خص هذا البحث بجزء من محاضرته التي القاها في دار الاذاعة البريطانية عن الموسيقى العربية في أواخر سنة ١٩٤٩ ، قال « هذا المصطلح معروف حق المعرفة في بلاد المغرب العربية الآن دون الشرق . إن النوبة هي أعلى صورة فنية للموسيقى العربية ويرجع تاريخ نشأتها الى عهد الخلفاء العباسيين الأوائل (القرن الثالث الهجري) ونحن نقرأ عن موسيقار ما ، في عهد الخليفة الواثق خصص وقت محدود لنوبته في القصر . واننا لنعلم أن كل موسيقار كان متخصصاً بضرب من ضروب الموسيقى . فالموسيقار (معبد) مثلا كان معروفاً بغنائه وعزفه على اللحن الثقيل . في حين ان ابراهيم الموصلي نال شهرته بعزفه على (اللحـــن الماخوري) ، ولا شك أن حضورهم مجلس الخليفة كان يتم حسب الترتيب أو الدور او بالتتابع (النوبة) . فيعرضون مبتدعاتهم وفنونهم كما مر . وكان نتيجة ذلك ان تكاملت هذه الانواع من الموسيقى المعزوفة باعتبارها كلا او وحدة لا تتجزأ . ومن ثم انتقل استعمال لفظة النوبة من عزف موسيقار واحد في الشرق ، أي من (نوبته) ، الى عزف كامل لجميـــع من يحضر المجلس من موسيقيين . وكانت (النوبة) هناك حتى السنة ٧٨١ هـ تتألف من أربع قطع فقط (القول ، الغزل ، ترانه ، فرودشت) والاخيران من أصل فارسي . وفي السنة نفسها أضاف (عبدالقادر بن غيبي) في بغداد قطعة خامسة سميت (المستزاد) . وقد الغي هذا الضرب من النوبة عندما فتح

الموسيقى الصوتية والآلية يتألف من حركات movements [١٥] متنوعة ، وقد أحرز هذا تقدماً في الغرب العربي بصورة خاصة . وكان هذا النمط من الموسيقى يتسم بطابع (موسيقى البيت : Chamber Music) ، لكننا

الأتراك البلاد العربية فحلت النوبة التركية (او الفصول) محله . وبقي هذا النوع رائج الاستعمال الى وقت متأخر بعض الشيء . وتتألف النوبة التركية من سبع حركات هي (التقسيم) وهو مقدمة على الآلات ، (البشرف) وهو استهلال على الآلات ، و(الكيار) وهو نبذة صوتية ، و (المربع وهو عبارة عن الترانة التي كانت مستعملة من قبل ، و (النقش) الذي يدل اسمه على طبيعته ، و(الأخير) وهو سماعي بايقاعه البطيء، و(الشرقي واليوروك سماعي والبشرف سماعي)وهو ختام على الآلات . وكادت هذه النوبة الآن تختفي تماماً بوصفها وحدة فنيةوإن كان قد بقيت أجزاء منها في مصر تعزف كل منها بالاستقلال وهي التقسيم والبشرف . كما انه يوجد في البلاد الشرقية أنواع اخرى للنوبة في الوقت نفسه . أما في بلاد المغرب فلم تصل الينا معلومات مفصلة عن النوبة إلا مؤخراً مع أنها فيما يتعلق بحركاتها بقيت دون تعديل في بلاد الجزائر ، وقد يرجع اختلاف حركاتها بين المغرب الاقصى وبين تونس والجزائر ، إلى أنها انفصلت عن اشكال اندلسية ثلاثة متمايزة هي : الحلية الغرناطية، والحلية الاشبيلية،والحلية القرطبية . لكنها مع ذلك فهي تتفق جميعاً في انها لا تختلف – على حد تعبير احد ظرفاء العرب – ومعنى ذلك انها جميعاً تشتمل على الحركات المسماة (بطيحي ودرج) . بل انه عندما تختلف اسماء الحركات تكون روحها واحدة في الاقطار الثلاثة كما نشاهد ذلك في (المخلص الجزائري والختم التونسي) بما يحدثانه من الجو الزربندي الخيالي الذي ما زال يفوح عبيره حتى الآن من الأندلس الغابرة . وللأمم العربية في النوبة صورة فنية ذات تطور عالمي في تكوينها تصل الى الذروة في بلاد المغرب وليس هناك ما يبرر امتناع أهل المغرب عن زيادة التشجيع لهذا الضرب الخاص من الصور الفنية ، وهي على صورتها الحالية الآن تضاهي ما يسمى في اوربا بدورة الحركات الموسيقية *suite de pieces* بل من المرجح ان الاصطلاح الاوربي *suite* قد يكون منقولا عن اللفظ العربي (نوبة) إذ أن معنى كل من *suite* ونوبة هو واحد تماماً . وليس ثم اي شك في نشأة النوبة العربية قبل القرون العشرة المنصرمة، فلا يمكن ان يكون العرب نقلوا مصطلحهم عن أوربا (المعرب)

١٥) الحركة الموسيقية هي التي تحدد الفترة الزمنية من حيث البطء والسرعة في أي قطعة او شكل من أشكال الموسيقى ، ومن تلك الحركات : بطيء *grave* أونى *andante* أمهل *adagio* ، رائث *lento* ، أريث *largo* ، أعجل *allegro* ، وان *andanatino* ، ماهل *largetto* ، وحي *presto* ، سريع *virac* ، عاجل *allegretto* ، معتدل *moderate* ، أسرع *allegro viraco* أوحى *prestissino* . (المعرب)

قرأنا عن وجود أجواق موسيقية كبيرة (اوركسترا) . أما القاعدة الأساسية فشيوع الجوق القليل العدد .

إن موسيقى السيْر المخصصة للمواكب والاستعراضات العسكرية كان عزفها يتطلب نوعاً خاصاً من الآلات كالزّمر (السرناي) reed - pipe والبوق horn, clarion والنفير trumpet والطبل والنقّارة kettledrum والكاسة cymbal . وكان للموسيقى العسكرية دور هام في استعراضات الجيوش الاسلامية ، فعدت جزءً من فن السوق الحربي وكان لكبار القادة، أجواق خاصة يختلف عدد آلاتها باختلاف منزلة القائد . كما يتوقف على عدد الحركات أو الضربات في النوبة العسكرية .

ومع التحريم الشرعي للموسيقى وبالأخص آلاتهـــا ، فقد كان سلطانهـــا الروحي على العرب جباراً ، وكانت فئة المتصوفة ترى فيها وسيلة من وسائل الوحي الذي يأتي عن طريق الانجذاب الآلهي . كذلك نجد شيوخ الطـــرق يمارسون طقوسهم على أنغامها . ويؤثر عن الغزالي قوله ان الطرب هو الحالة التي تتأتى من الاصغاء الى الموسيقى . وفي مكان آخر أعطى هذا الكاتب سبعة أسباب في ترجيح الغناء على ترتيل القرآن من ناحية إشاعة الطرب في نفس الانسان وذكرت الموسيقى في مناسبات من الف ليلة وليلة باعتبارها لحمـــاً وخبزاً عند فريق من الناس ودواء يستطب به عند فئة أخرى . هذا الرأي أخذ من مبدأ تأثير الموسيقي الذي يتحد مع الايمان في التأثير ومع مبدأ انتظام الكون، ونظرية الاعداد ، لتسترعي اهتماماً عظيماً . وقد لقي مبدأ قدرة الموسيقى الشفائية تحبيذاً وانتشاراً واسعاً . ان المرء ليرى عند خروج الناس أيام الأعياد العامة على الأخص كل أنواع آلات الموسيقى ، تتعاورها الأيدي بالضرب والنقر . والدف الآلة الفضلى بينهم . وللمغني الجوال مكانته المرموقة : تراه أبداً يحمل طبله وشاهينه (مزماره) ينقر على الاول بيد ، وينفخ في الثاني ، وفي الوقت نفسه يحرك رأسه حركات منتظمة الايقاع فيرن عدد من الجلاجل

الصغيرة المثبتة في طاقيته . أما الفضل المعزو الى العرب في تيسير مزاولة الموسيقى في الشرق فيشهد له مختلف المصطلحات والاسماء الفنية العربية المنتشرق من سمرقند الى ساحل الاطلنطي .

آلات الموسيقى

إن آلات الموسيقى العربية تفوق الحصر ويتعذر علينا هنا أن نأتي على ذكر عِشرها . لقد أوصل العرب صناعة آلات الموسيقى الى مرتبة الفن الجميل ، وكتبوا عدة رسائل وكُتُبٍ في طرق صنعها ، واشتهرت بعض المـــدن (كأشبيلية) بانتاجها . فأسرة (العود) وحدها تحتوي على مختلف الانواع والحجوم والاشكال . لدينا (المزهر) وهو عودهم لما قبل الاسلام . ويصنع من جلد الثور . ثم عودهم المدرسي المسمى (بالعود القديم) وهو قريب الشبه بالماندولين الحديثة ، فضلاً عن آلة أكبر حجماً من الآلتين المذكورتين تسمى (العود الكامل) . أما (الشَحْرُود) فهو العود المنحني . وثمّ مخططات وصور لآلات موسيقية لا تحصى . أما من المجموعة الطنبورية ، فلديهم آلات يقارب حجمها حجم الطنبور التركي الكبير وطنبور (البِكِلمَةْ bighilma) الصغير . ويلي ذلك القيثار المعروف (بالمربع) ، وهو آلة مسطحة الصدر مستطيلة الشكل عرفت فيما بعد (بالقيثارة) . وأهم ما لديهم بالنسبة الينا ، الآلات القوسية المعروفة بالرباب وهو اسم جنسها العام ، وهي على أشكال وحجوم مختلفة أيضاً . فمنها ما يسمى (بالكمانجة ، والغيشَق) . ومن الآلات ذات الوتر المطلق [١٦] ما يدعى بالجَنَكْ أو الصَنج harp والقانون ، والنُزهة psaltery والسَنطور dulcimer .

---

١٦) المطلق *open string* وهو الضرب على الوتر بدون دستان (ضرب اصبع) والآلات التي لا يوجد فيها زند أو لوحة لدوس الاصابع واخراج الدرجات الصوتية بهــذه الطريقة تدعى بهذا الاسم . (المعرب)

أما آلات النفخ الخشبية ، فتشمل فصيلة المزمار ذات الاطوال والاحجام المختلفة . من آلة الناي البَم ، وغيرهما مما قد يبلغ طولها حوالي ثلاث أقدام ، الى أصغر شبّابة وجُواق مما لا يزيد طوله عن القدم او يقل . أما الصفارة ، فهي ما يسمى الآن (flute a bec) . ومن القصبات النفخية أيضاً (الزمر والسرناي والزُلامي والغَيطة) فضلاً عن البوق المعدني . ولفظة (الدُف) تطلق على جميع صنوف (التامبورين tambourine) غير انها تطلق بصفة خاصة على الآلة المربعة الشكل . والآلة الدائرية من هذه الفصيلة لها ما يناهز اثني عشر اسماً نظراً لأحجامها وصنعها (كالطار والدائرة الخ ..) . أمـا الطبول ، فثمّ منها أنواع مختلفة أيضاً (كالطبل والنقارة والكاسة والقصعة الخ ..) . والكاسة اسم يطلق على الصنوج الشبيهة بالطاس . ويسمى الشكل المسطح منها (بالصنج) .

إن الارغون organ والارغن البوقي hydraulis كانـا معروفين عنـد العرب ، وربما عرفوا أيضاً الارغن الزمري organistrum الـذي شاع في دوائر الفن في اوربا القرون الوسطى . وشبيه بالارغن الانبوبي (ايشقيل eschaquiel) ، الانبوب الحديث المسمى hurdy - gurdy وهو (الشَقيرة) بالعربية [١٧] .

لدينا أكثر من دليل على أن العرب كانوا من مُخترعي آلات الموسيقى ومُحسّنيها فقيل ان الفارابي المتوفى ٩٥٠ م اخترع او حسّن آلتيْ الرباب والقانون . أما الزُنام [١٨] (من القرن التاسع) فقد ابتكر آلة نفخية خشبية

١٧) المؤلف في كتابه « تاريخ الموسيقى العربية » ان ثم رسالة لبني موسى بن شاكر اسمها (رسالة في آلات الموسيقى التي تزمر بنفسها) عثر عليها في كلية الروم الارثوذكس ببيروت وطبعت في مجلة المشرق البيروتية (مجلد ١٦ ص ٤٤٤) . تجد نص هذه الرسالة في كتابنا (تاريخ الموسيقى العربية) طبعة دار الحياة البيروتية ١٩٧٣ . (المعرب)

١٨) الزنام ويقال له الزلام ، من مشاهير موسقيي العصر العباسي الأول . نادم الرشيد والمعتصم والواثق .. وانفرد باتقانه العزف على المزمار . وورد ذكره في احدى مقامات الحريري وفي اشعار البحتري . (المعرب) .

عرفت باسمه وهي (الزُنامي او الزُلامي) وأول من جاء بعود الشبوط ، هو زلزل المتوفى ٧٩١ م. وحسّن الحكم الثاني [١٩] المتوفى ٩٧٦ م آلة النفخ (البوق) ، وأضاف زرياب المغني [٢٠] (من أوائل القرن التاسع) أوتاراً جديدة على العود المعروف . اما البياسي [٢١] وابو المجد [٢٢] وكلاهما من

---

١٩) كان هذا الخليفة الاموي الاندلسي من هواة الموسيقى وممارسيها .(المعرب)

٢٠) هو الموسيقار المعروف بابي الحسن علي بن نافع ، ولقب بزرياب لسواد غلب على بشرته وذلاقة في لسانه . كان أعظم موسيقيي عرب الاندلس قاطبة ومؤسس مدرسة الموسيقيين هناك . ولد في بغداد وهو مولى الخليفة المهدي . فأسلمه الى اسحق الموصلي فبرع في الغناء ودخل قصر الخليفة في عهد هرون الرشيد . وأبى أول ممارسته إلا أن يضرب على عوده الخاص الذي اخترعه بنفسه . وما لبث أن لقي حظوة وإكراماً أثار عليه حفيظة استاذه اسحق فناوأه حتى ألجأه الى ترك بغداد ، فرحل الى المغرب ودخل مجلس زيادة الله الاول سلطان القيروان من دولة الأغالبة(٨١٦ – ٨٣٧ م . ولكن هذا غضب عليه فجلده وسجنه ثم طرده ، فخرج يريد الاندلس . وأرسل (الحكم الاول) وكان قد سمع به ، يستعجله في القدوم . ولما وطئت قدماه الاندلس كان الحكم قد توفي واستخلفه مروان الذي لم يتقاعس عن استقباله بظاهر قرطبة ، وأنزله في قصره ريثما بني له قصر خاص وخصص له معاش سنوي قدره اربعون الف دينار . وكان زرياب قوي الحافظة حتى قيل أنه يحفظ اكثر من الف قصيدة بكلمها ولحنها وايقاعاتها . وتمت له الاحاطة بجميع الموسيقى . وكان كاسحق بارعاً في شتى العلوم ، فهو فلكي وجغرافي وراوية ، وقيل أنه أضاف الوتـــر الخامس على العود المعروف ، ويؤثر عنه انه منشيء اول مدرسة للموسيقى في الاسلام (المعرب)

٢١) هو أبو زكريا يحي البياسي ، ولد في الاندلس ورحل الى الشرق وقضى أكثر حياته في مصر وسوريا . كان طبيباً ورياضياً فضلا عن نبوغه كوسيقار شهير . زاول الطب في بلاط صلاح الدين الايوبي (١١٧١ – ١١٩٣ م) وهو أحد تلاميذ ابن النقاش ، أخذ عنه فنون الموسيقى . وقد ورد في « طبقات الأطباء » أن أبا زكريا البياسي صنع لابن النقاش آلات موسيقية معقـــدة التركيب وضعها على أصول الهندسة والميكانيكا . وعمل ارغناً وعزف عليه بطريقة فنية تفرد بها ، وكان من أبرع الضاربين على العود . (المعرب)

٢٢) (ت ٥٨٧ هـ = ١١٨٠ م) : هو أبو المجد محمد بن أبي الحكم الباهلي الموسيقار المشهور . كان طبيباً بارعاً ورياضياً ومنجماً وموسيقاراً . دخل خدمة أتابك نور الدين زنكي (١١٤٦ – ١١٦٣ م) في دمشق وتولى تدبير مارستانه . ويذكر عنه صاحب« طبقات الأطباء » أنه كان من علماء الموسيقى وبارعاً في ضرب العود ، واشتهر بالغناء وتأليف الألحان والايقاعات والزمر . وعمل ارغناً دقيق الصنع محكم التركيب . (المعرب) .

موسيقاري القرن الحادي عشر ، فقد كانا من صناع الارغن ومن الذين أدخلوا عدة تحسينات فيه . واخترع (صفي الدين بن عبد المؤمن)قانوناً مربع الشكل اسمه (النزهة) فضلاً عن آلة أخرى اسمها (المُغني) . ان شكلاً من أشكال العلامات الموسيقية (النوطة) شاع استعماله في السنوات الاولى من القرن التاسع . ولقد كان أغلب أصحاب الصناعة (الآلاتية) يدرسون الموسيقى عن طريق السماع . وكان الاعتقاد السائد بان الجنّ توحي لبعض الملحنين ألحانهم . ومن الطرافة ان نذكر شيئاً عن الثياب والهيئة العامة التي كان يبدو فيها المطربون العرب : شعر طويل مسترسل ، وأيد وأوجه مصبوغة اذ يظهر ان الالوان الزاهية كانت تجتذب النظارة . وقد يردّ هذا بعضهم الى أثر الخنوثة والمخنثين الذين ظهروا في عصور ما قبل الاسلام وكان أكثرهم خصيّاً evirati ، إمـــا لقصّاص فُرض عليه ، وإما لاتيانه ذلك اختياراً . وربما كان مرد ذلك الى شيوع صوت الغلمان . كان المغني يدخل خدمة الخليفة لا للغناء وحده بل لمعالجة أمور السياسة ، لان صناعة الغناء تتيح للمغني ولوج كثير من البيوت حيث كانت أقداح الخمر تفك عقد الألسن وتفضـــح الاسرار . فضلاً عن أن كثيراً من الآراء يكون لنشرها عن طريق الغناء تأثير أشد وميدان أوسع كما هو الشأن في اوروبا حيث (الجونكلير والطروبادور[٢٣]

---

٢٣) *jongleurs, jonglare, trouvere* طبقة من المغنين الشعراء الجوالـــين ، لا تتكسب بصناعتها ، وهم من فئة النبلاء ، نبه ذكرهم في أواسط القرن الحادي عشر حتى الثالث عشر . ووصلنا مقدار كبير من قصائدهم الغنائية الى جنب بعض لحونها ومقاماتها .

وفي الوقت الذي نبه ذكر هؤلاء في شمالي فرنسا كنت تجد أشباههم التروبادور (*trobadors* ، *troubadours*) في جنوبها والقسم الشمالي الجبلي من اسبانيا في العصور نفسها . ومع أن القسم الأعظم من شعرهم الغنائي قد وصلنا ، إلا أن شيئاً من لحونه لم يصل .

لقد استمعت في أحد الايام الى منهج أغان جونكليري – تروبادوري نظمته هيئة الاذاعة بباريس. فوجدتها لا تفترق عن الموال الثقيل ، او العتابا العربية الأصيلة مع مصاحبة آلة وترية مطلقة كالرباب او مزمار خفيف كالشبابة ، مما يقوي الاعتقاد بان الموسيقى العربية الاسبانية وجدت طريقها الى اوربا بفضل هؤلاء المغنين الفرسان . (المعرب)

في مقاطعة البروفانس كانوا يذيعون أغانيهم في القرون الوسطى مقلدين العرب في ذلك ولا شك .

كُتاب الموسيقى

إن ما كُتب عن الموسيقى العربية كثير جداً لا يمكن الإحاطة به ، من تاريخها ، الى مجموعات أغانيها ، الى وصف آلاتها ، الى رأي الشريعـة فيها ، الى مدى تأثيرها وسحرها ، الى سيَر الموسيقيين . وأعظم من كتب عنها طراً هو (المسعودي المتوفى ٩٥٧ م) و(الأصفهاني المتوفى ٩٦٧ م) . يعرض المسعودي في كتاب « مروج الذهب » ، معلومات تامة نفيسة جداً في صناعة الموسيقى التي كانت متقدمة كثيراً عند العرب ، ويبحث في مؤلفات له أخرى ، عن الموسيقى في البلاد الاخرى . أما (الاغاني) للاصفهاني فربما فاق سابقه نفاسةً وقيمةً . يتألف هذا الكتاب من واحد وعشرين مجلداً وقد سماه ابن خلدون (بديوان العرب) . ولصاحبه فضلاً عنه ، اربعة كتب اخرى في موضوع الموسيقى . أما كنز المعلومات والأخبار الخاصة بالكتاب الموسيقيين ونظريتها فضلاً عن فوائد عامة عن الموسيقى فهو كتاب « الفهرست لصاحبه (محمد بن اسحق الورَّاق) الملقب (بابن النديم توفي ما بين ٩٩٥ و ٩٩٩ م) . وكانت المجهودات الموسيقية في الأندلس العربية لا تقل شأناً عنها في الشرق العربي ؛ فهنالك مثلاً كتاب « العقد الفريد » (لابن عبد ربه) الذي حوى سير مشاهير الموسيقارين . فضلاً عن دفاعه الروحي المجيد عن الموسيقى حيال المتزمتين من رجال الدين . وكتب (يحيي الخُدُجّ المرسي [٢٤]) من

---

٢٤) او (ابن الخدج الأعلم المرسي) نبغ حوالي ٦٤٠ هـ = ١٢٤٢ م في الاندلس وكانت ولادته بمرسية قال عنه المقري انه صاحب الاغاني الذي ألفه على مثال كتاب الأغاني للاصفهاني . (المعرب)

القرن الثاني عشر) كتاباً في الاغاني على غرار (أغاني الاصفهاني) الشرقي . وأخرج (ابن العربي) الاندلسي (١١٥١م)وقرناؤه كتباً في تحليل الموسيقى شرعاً وأتحفونا في الوقت نفسه بمعلومات قيّمة كثيرة عن آلاتها . وبعد سقوط بغداد في السنة ١٢٥٨ م ، خمل ذكر الموسيقيين والكتاب فيها تقريباً . وجاء في أعقابهم فريق من المشترعين والفقهاء الذين أفتوا بتحريم الموسيقى . أما القلة التي كتبت في الموسيقى آنذاك على غرار من سبقهم ، فقد كانت بحوثها نُتفاً وفصولاً صغيرة من كتب كبيرة ، كما في مقدمة ابن خلدون وكتاب (المُستَطرف) للأبشيهي .

النظريون

وأول نظريي العرب ممن لدينا عنهم معلومات ثابتة هو (يونس الكاتب[٢٥]: حوالي ٧٦٥ م) و (الخليل بن أحمد [٢٦] ٧٩١ م) واضع علم العَروض

---

٢٥) (توفي حوالي ١٤٥ هـ = ٧٦٥ م) : هو يونس بن سليمان بن كرد بن شهريار الفارسي الاصل . كان مولى لعمر بن الزبير ، وكان أبوه قانونياً في بلاد فارس . ونشأ بالمدينة (الحجاز) ثم أسلم الى ديوان الخليفة وصار كاتباً ولذلك لقب بالكاتب . وكانت الموسيقى بالنسبة اليه أول الأمر ملهاة ، ثم انه درسها على (ابن مسجح وسريج) وغيرهما،حتى صار موسيقاراً حسن الشهرة . واستدعاه ابن أخ هشام الخليفة (الذي ارتقى الخلافة فيها بعد باسم الوليد الثاني) وأكرمه ، ثم وقع في مأزق بسبب غنائه بضعة أبيات فيها تعريض بفتاة من اسرة شريفة اسمها زينب (زيانب) فشكاه أهلها فاضطر الى ترك المدينة وتوجه نحو دمشق ، والى هنا تنقطع أخباره . وربما امتد به العمر الى منتصف حكم المنصور العباسي . أما شهرته الأساسية فمبنية على كونه من المؤلفين في نظريات الموسيقى فضلا عن كونه شاعراً جيداً . وذكر(ابن النديم)أنه مؤلف كتاب « النغم » وهو اول مجموعة للأغاني وفيه اولى المحاولات لجمع بعض المعلومات عن المؤلفين والملحنين ، وكتاب « القيان » وفيه وصف ومعلومات عن أغاني المغنيات الشهيرات . (المعرب)

٢٦) كان الخليل بن أحمد الفراهيدي على معرفة بالنغم والايقاع . وعرف بكتاب موسيقي توجد منه نسخة محفوظة في مكتبة (آيا صوفيا) بالآستانة اسمه « جملة آلات الطرب » (المعرب)

(ميزان الشعر) العربي وأول أصحاب المعاجم العرب ، وكتاباه « في النغم » و« في الايقاع » ورد ذكرهما في الفهرست ، وربما كانت نظرياته هي التي نقلها (عباس بن فرناس [٢٧] المتوفى ٨٨٨م) . وابن فرناس هذا من أوائل الذين نشروا علم الموسيقى في الاندلس . وكان اسحق الموصلي أول من صب النظام العربي القديم في الموسيقى بقالب جديد وقد وردت نظرياته في كتابي « النغم والايقاع » . وترجمت الى العربية بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين رسائل يونانية اخرى كثيرة في نظريات الموسيقى وعلم الصوت . وعرف العرب كتاباً منسوباً الى فيثاغورس في الموسيقى. وترجم(يوحنا بن البطريق[٢٨] المتوفى ٨١٥م) كتاب (طيماؤوس)المعزو الى أفلاطون ثم ترجمه أيضاً حنين ابن اسحق المتوفى ٨٧٣م . ومن الكتب الارسطية المعربة يوجد كتابان: « في النفس De anima . والمسألــة Problemata » ترجمهما (حنــين) المذكور بالاضافة الى شرحين من الشروح الاغريقية على كتاب « في النفس » معروفة بالعربية يعزى أحدهما الى ثمستيوس [٢٩] والآخر الى سمبلشيوس[٣٠] أولهما ترجمه (حنين)،وترجم حنين كذلك كتاب «في الصوت De Voce» لجالينوس ومن هذا الكتاب استفاد العرب آراء علمية جمة في نظرية الصوت .

وعرف العرب أرسطوكزينس في كتابيه « عناصر الهارموني » و « الايقاع » ويدل العنوان الاول على أن عناصر الهارموني التي نعرفها الآن كانت تتألف عند الاغريق من قسمين رئيسين هما المباديء والعناصر . ولدى العرب أيضاً

---

٢٧) يذكر باسم (عباس بن فرناس) مقروناً باول محاولة للطيران البشري . (المعرب)

٢٨) أبو زكريا يوحنا بن البطريق ، كان أحد مترجمي بيت الحكمة ، ونقل كثيراً من الكتب السريانية واليونانية الى العربية . (المعرب)

٢٩) *Themistius* (٣١٧ – ٣٨٧ م) فيلسوف يوناني من تلامذة أرسطو . (المعرب)

٣٠) *Simplicius* فيلسوف صقلي . وهو واحد من الفلاسفة الذين هاجروا ٥٢٩ م الى بلاد فارس ، بعد غلق مدرسة الفلسفة بأثينا . (المعرب)

كتابان منسوبان الى اقليدس هما « مقدمة في الهارموني وقانون اقليدس » . وعرفوا (نيقوماخس) بكتابه الكبير « في الموسيقى » ومختصرات اخرى منه ، نستدل منها أن نيقوماخس كتب فعلاً ذلك الكتاب الكبير الذي ألمع اليه في كتابه (عناصر الهارموني) وهذا الأخير مقتبس من مختصره المعروف لدينا بلغته الأصلية . وكتابه « المدخل الى الارثماطيقي» الذي تعرض فيه الى الموسيقى ترجمه (ثابت بن قرة المتوفى ٩٠١م) وعرف العرب بطليموس من كتاب « الموسيقى » الذي ربما كان « رسالته في الهارموني» المعروفة اليوم بلغتها الاصلية . ووصلنا عن الاغريق باللغة العربية فضلاً عما تقدم ، رسائل في الارغن البوقي تُعزى الى أرخميدس وأبوللونيوس بركيوس Apollonius Pergaeus (٣١) وغيرهما ، ككاتب عرفه العرب باسم (مورطس او مورسطوس) (٣٢) الذي ألف رسالة في الأرغُنين الزَّمْري والبوقي وفي الجلاجل. وأقدم ما وُجد عند العرب في نظرية الموسيقى هي آثار الكندي. ومن دراستها يظهر تأثير علماء اليونان على العرب . ألف الكندي في نظرية الموسيقى سبع وسائل وصلنا منها ثلاثة (إن لم تكن أربعة) وهي : (١) رسالة في إجزاء

---

٣١) ويدعى بابوللونيوس البرغاي (نحو ٢٦٠ — ٢٠٠ ق. م) رياضي وفلكي وميكاني علم في الاسكندرية وله رسالة في المخروطات نقلها لهلال بن هلال الحمصي وثابت بن قرة ورسالة في قطع المخروط ورسالة في النسبة للحدود ورسالة في الدوائر المماسة الخ .. (المعرب)

٣٢) يسميه العرب (مورطس) وهي كلمة يونانية معناها نبات (الآس) ، ذكره ابن النديم وابن القفطي وأبو الفداء مقروناً باختراع الارغن ، لكن اليونان ينسبون صنعه الى (كتيسبيوس *Ctesibius*) ومهما يكن ، فقد شاع أمر الارغن في بلاد الروم . وانك لواجد صورته في الآستانة العليا على العمود المنسوب لثاودسيوس في القرن الرابع الميلادي . وكان من جملة آلات الموسيقى الكنسية في عهد ملوك الروم ، حتى أن قسطنطين الرابع أرسل أرغناً الى (بيبان ملك الفرنك ٧٥٧ م . إن لمورسطس المجهول هذا مخطوطات عربية ثلاثة في مكتبة المتحف البريطاني وهي (صنعة الجلجل الذي اذا حرك خرجت منه أصوات مختلفة شجية غنجة) و(صنعة الارغن البوقي) و(صنعة الارغين الزمري) ذكرها المؤلف في كتابه« تاريخ الموسيقى العربية ». (المعرب)

خُبرية الموسيقى (٢) رسالة في اللحون (٣) رسالة في خُبرِ تأليف الألحان (٤) كتاب موسيقي آخر بلا عنوان [٣٣] . وتتملذ على هذا الكاتب ، (السرخسي [٣٤] المتوفى ٨٩٩م) و(منصور بن طلحة بن طاهر) [٣٥]، ومن قرنائهم النظريين(ثابت بن قرة ومحمد بن زكريا الرازي المتوفى ٩٢٣م) [٣٦] ، و(قُسطا بن لوقا المتوفى ٩٣٢م).هؤلاء خُتموا جميعاً بالفارابي أعظم من كتب في نظرية الموسيقى من العرب .

للفارابي كتب كثيرة في الموسيقى منها «كتاب الموسيقى الكبير » و« كتاب في احصاء الايقاع » و« كتاب في الموسيقى» ، هذا فضلاً عن بحثه فيها عرضاً في كتابيه النفيسين « احصاء العلوم » و«أصل العلوم » ، ويخبرنا الفارابي عن سبب تأليفه كتابه الكبير في الموسيقى هو ما وجده من نقص وغموض في ما كتبه الاغريق عنها مُستدِلاً بذلك من تراجم العرب عن اليونانية على الأقل . وأعقبه (البوزجاني المتوفى ٩٩٨م)أعظم رياضيي العرب قاطبة،فألف كتاب

---

٣٣) المخطوط الثالث محفوظ في مكتبة المتحف البريطاني ، أما الثلاثة الباقية فهي في متحف برلين . (المعرب)

٣٤) : هو أبو العباس محمد بن مروان السرخسي المعروف بابن الطيب الفيلسوف (ت ٢٨٧ هـ) كان أحد خاصة المعتضد العباسي ومقربيه، وله معه رحلة الى الطواحين السنة ٢٧١هـ لمحاربة خمارويه بن احمد بن طولون . ودون خبر رحلته في كتاب جغرافي اعتمد عليه ياقوت الحموي كثيراً . كان السرخسي معلماً للمعتضد أيام كان ولياً العهد ، فلما استخلف لزمه وخص به وكان كاتم سره ومستشاره في أمور السياسة ، وفلكيه . على أن المعتضد غضب عليه وأمر بقتله، اذ أفشى سراً سياسياً . كان عالماً رياضياً وطبيباً وهندسياً وفلكياً وموسيقياً وله تصانيف عديدة في الجبر والمقابلة وكتاب في الفلك والرؤيا وكتاب وصايا فيثاغورس ومن كتبه الموسيقية « كتاب الموسيقي الكبير والصغير ، وكتاب المدخل الى علم الموسيقى وكتا ب اللهو والملاهي والغناء والمغنين ، وكتاب نزهة الفكر الساهي في المغنين والملاهي ، وكتاب الدلالات على أسرار الغناء » . (المعرب)

٣٥) كان منصور أحد الكتاب النظريين في الموسيقى له كتاب « المؤنس في الموسيقى » ألفه على غرار الكندي . (المعرب) .

٣٦) ذكر ابن أصيبعةله كتاباً واحداً في الموسيقى هو « كتاب في جمل الموسيقى » . (المعرب)

« المختصر في فن الايقاع » . وعاش في الوقت نفسه جماعة من الموسوعيين عُرفوا باسم « اخوان الصفاء » (حوالي القرن العاشر) ذاعت رسالتهم عن الموسيقى أيّما ذيوع . ونبغ في القرن نفسه محمد بن أحمد الخوارزمي [٣٧] مؤلف كتاب « مفاتيح العلوم » ويُعتبر أحد الذين أحدثوا فتحاً جديداً في نظرية الموسيقى وعمموها بين الناس . ولابن سينا المتوفى ١٠٣٧ م شهرة خاصة ، فقد كانت كتاباته الموسيقية من أنفس الآثار العربية بعد الفارابي . ويمكن الرجوع اليها في كتابيه « الشفاء والنجاة » . وكتب أيضاً « مقدمة في فن الموسيقى » فضلا عن بعض التعاريف أثبتها في كتابه « تصنيف العلوم » وكتب تلميذه (ابن زَيْلَة [٣٨] المتوفى ١٠٤٨) كتاب « الكافي في الموسيقى » بينما كتب أحد قرنائه العالم الطبيعي والرياضي اللامع (ابن الهيثم المتوفى : ١٠٣٩م) شرحين لكتابين منسوبين الى اقليدس هما « شرح الرونيقي » و« شرح قانون اقليدس » ألفهما في مصر حيث كان هناك عبقريٌ ثانٍ يدعى (أبا الصلت أمية المتوفى ١١٣٤ م) الذي ألّف رسالة في الموسيقى كذلك . أما النظريون

---

٣٧) (ت ٣٨٧ هـ = ٩٩٧ م) : هو أبو عبد الله أبو بكر محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي غير الخوارزمي الفلكي معاصر المأمون . اشتهر بكتاب « مفاتيح العلوم » وقد ألفه لأبي الحسن عبد الله بن أحمد العتبي ، وقسمه الى مقالتين تجتمع في الأولى ستة أبواب وهي (الفقه والكلام والنحو والكتابة والشعر والعروض والأخبار) ، والثانية في تسعة أبواب (الفلسفة والمنطق والطب وعلم العدد والهندسة والنجوم والموسيقى والحيال والكيمياء) (المعرب)

٣٨) (ت ٤٤٠ هـ = ١٠٤٨ م) : هو أبو منصور الحسين بن عمر بن زيلة ، ويكنى بالحسين بن زيلة ورد ذكره في طبقات الاطباء لابن أصيبعة . وكان ألمع وأشهر تلاميذ ابن سينا ونبه ذكره في الطب وفي الموسيقى ، وذكر له « كتاب الكافي في الموسيقى » توجد منه نسخة خطية محفوظة في المتحف البريطاني إطلعنا عليها وصورناها . (المعرب)

٣٩) (٤٦١ - ٥٢٩ هـ = ١٠٦٨ - ١١٣٤ م) : هو أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الاندلسي . ولد باسبانيا ورحل الى الشرق فأقام بمصر ونفاه منها الأفضل شاهنشاه وكان شاعراً وموسيقياً ورياضياً وفيلسوفاً ، له رسالة في الموسيقى وفي الاسطرلاب . (المعرب)

الآخرون الذين زخر بهم القرن الثاني عشر ، فهم (ابن النقاش [٤٠] المتوفى ١١٧٨ م) و(الباهلي [٤١] وابنه أبو المجد المتوفى ١١٨٠م) و (ابن منعة [٤٢] المولود في السنة ١١٥٦ م) . وأنجب القرن الثالث عشر من النظريين العباقرة ما فاق بهم سابقه . وقد كان (عَلَم الدين قَيصر [٤٣] المتوفى ١٢٥١ م) يُعد في الواقع أعظم وأشهر من أنجبت مصر وسوريا من الرياضيين ، واشتهر بنظرياته في الموسيقى على الأخص . وشبيهه في الشرق الأقصى هو (نصير

---

٤٠) (ت ٥٧٥ هـ = ١١٧٨ م) : هو مهذب الدين أبو الحسن علي بن عيسى . ولد في بغداد ودرس فيها ثم رحل الى دمشق وذاع صيته هناك . برع في جميع العلوم الرياضية والموسيقى والطب . واختاره نور الدين زنكي طبيباً خاصاً له ، ثم دبر مارستانه المعروف بالمارستان النوري . وهو أحد معلمي أبي زكريا البياسي وأحمد الحاجب من كبار موسيقيي القرن الثاني عشر . (المعرب)

٤١) (٤٨٧ – ٥٥١ هـ = ١٠٩٣ – ١١٥٥ م) : ابو الحكم عبيد الله بن المظفر الباهلي . ولد بالمرية في الاندلس ، ورحل الى الشرق قبل سنة ١١٢٢ م واستقر ببغداد وأسس مدرسة كان يعلم بها ثم التحق بخدمة السلطان محمد السلجوقي وصار طبيباً لمستشفاه المتنقل ثم حط رحله في دمشق واشتهر هناك بغزارة علمه في الطب والأدب والموسيقى كما شهد له (المقري) الذي قال انه كان آية زمانه في الضرب على العود ، وكتابه في الموسيقى معروف . كذلك أشاد صاحب طبقات الأطباء بمقدرته الموسيقية . (المعرب)

٤٢) : هو أبو الفتح موسى بن يونس بن منعة الملقب كمال الدين . ولد في الموصل وتعلم على أبيه، ثم رحل الى بغداد وأقام بالمدرسة النظامية يشتغل على المعيد بها (السديد السلماني)، ثم صعد الى الموصل وصار معلماً بعد والده . واشتهر أمره وتولى عدة مدارس ومعاهد منها مدرسته المسماة (بالكمالية) . وتبحر في جميع العلوم وتفرد باستقصاء علوم الرياضة كالحكمة والمنطق والطبيعي والالهي والطب والهيئة والمخروطات والمجسطي وأنواع الحساب والجبر والمقابلة والموسيقى والمساحة والأرثماطيقي . توفي في الموصل ودفن في محل اسمه (باب عراق) وهو معروف حتى اليوم . (المعرب)

٤٣) (٥٧٥ – ٦٥٠ هـ = ١١٧٨ – ١٢٥١ م) : هو أبو القاسم علم الدين قيصر ولد في اصفون من مصر العليا وتوفي في دمشق ، وكان يعتبر في كلا القطرين نسيج وحده وإمام علمائه في الرياضة والحساب . رحل الى بغداد وتتلمذ على كمال الدين بن منعة وقرأ على يده نظارية الموسيقى حتى برع فيها وأتقنها وانتقل الى غيرها من العلوم وعرف بتفهمه العظيم لأسرار الموسيقى. (المعرب)

الدين الطوسي الفارسي ١٢٧٤ م) وقد وصلنا كراسه عن الموسيقى . أما في اسبانيا المسلمة فإننا نقرأ بعد (عباس بن فرناس) عن (مسلمة المجريطي المتوفى ١٠٠٧ م) [٤٤] و (الكرماني [٤٥] المتوفى ١٠٦٦ م) الذي شرح رسائل اخوان الصفاء وظهر نظريون آخرون منهم (أبو الفضل حسداي الاسرائيلي) [٤٦] من القرن الحادي عشر و (محمد بن الحداد [٤٧] المتوفى ١١٦٥ م) . ولعل أعظم الفضل يعود لكاتب في نظريات الموسيقى هو (ابن باجة المتوفى ١١٣٨م) وكتابه عن الموسيقى له في الغرب من الشهرة ما لكتاب (الفارابي) في الشرق . وكتب (ابن رشد المتوفى ١١٨٨ م) شرحاً وافياً شهيراً لكتاب أرسطو « في النفس » تطرق فيه الى نظرية الصوت وشرحها شرحاً وافياً . ونبغ في القرن الثالث عشر الموسيقار المدعو (ابن سبعين [٤٨] المتوفى ١٢٦٩ م) وقرينه

---

٤٤) او المرجيطي (ت ٣٩٥ ﻫ = ١٠٠٤ م) هو الشيخ أبو القاسم مسلمة بن أحمد عمر الوضاح المجريطي . ولد في قرطبة وكان إمام رياضيي عصره وموسيقاراً معروفاً وله فيها رسائل، وتوفي بقرطبة ولم يصلنا منه إلا كتاب كيمي هو « وثبة الحكيم في الكيمياء والسيمياء » وطبي وهو « غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم » . (المعرب)

٤٥) (ت ٤٥٩ ﻫ) : هو أبو الحكم عمر الكرماني . ولد في قرطبة واشتهر ببراعته في علم الرياضيات والطب . رحل في مطلع شبابه الى المشرق ودرس هناك مختلف العلوم ، ومكث طويلا في حران ، ثم رجع الى الاندلس ومات بسرقسطة ، ويؤثر عنه شرحه لرسائل اخوان الصفا ونقلها الى الاندلس . (المعرب)

٤٦) أبو الفضل حسداي بن يوسف حسداي ، انحدر من اسرة يهودية عريقة اشتهرت بالعلم والغنى ، وولد في مدينة سرقوسة ، ولا يعلم شيء عن تاريخ ولادته ووفاته ، والمعروف انه كان شاباً في السنة ١٠٦٦ م.وكان يجمع الى معرفته بالرياضة والفلك ، معرفته بالترسل والأدب، ونظم الشعر ، ونظريات في الموسيقى والطب ، وألف كذلك في علم المنطق . (المعرب)

٤٧) (ت ٤٨١ ﻫ = ١٠٨٧ م) : هو أبو عبد الله بن محمد بن أحمد بن عثمان القيسي الأندلسي الشاعر ، ذكر له (كسيري) كتاباً في الموسيقى ترجم الى اللاتينية ولم يقدم اسمه بالعربية . كان مختصاً بالمعتصم بن صمادح ، ولقب بابن الحداد لأن جده كان حداداً . له ديوان شعر جيد ، وكتاب في العروض والأوزان والموسيقى . (المعرب)

٤٨) (٦١٤ – ٦٦٩ ﻫ = ١٢٣٥ – ١٢٩٠ م) : هو ابو محمد عبد الحق بن ابراهيم الاشبيلي ثم المرسي الأندلسي الفيلسوف . كان يقول عن نفسه : إني ابن (ه) يعني الدارة التي هي كالصفر ،

(الراقوطي) [٤٩] الذي استخدمه الاسبان المسيحيون لتدريس « الرابوع [٥٠] في مرسيه بعد سقوطها بأيديهم . ووجد في القرن الثالث عشر مدرسة لتلقين الموسيقى المقننة أنشأها (صفي الدين عبد المؤمن المتوفى ١٢٩٤ م) ونظرياته في الموسيقى مفصلة تفصيلاً وافياً في كتابيه الشهيرين « الشرفية » و« الأدوار » قال عنه (حاجي خليفة) انه من الذين احتلوا الصف الأمامي في كتابة نظريات الموسيقى . وما سنذكره من أسماء فيما يلي ، هـم موسيقيون تخرجوا في مدرسته . (فشمس الدين محمد بن المرحوم: توفي حوالي ١٣٢٩ م) ألّف رسالة شعرية سماها « جواهر الانتظام في معرفة الأنغام » . و(محمد بن عيسى ابن كارة المتوفى ١٣٥٨ م) ألّف كتاب « غاية المرام في معرفة اللحون والأنغام » . ويفوق كل ما ذكرناه دقةً وروعةً ، الرسالة المعروفة باسم « شرح مولانا مبارك شاه » على كتاب الأدوار ، المهداة الى الشاه شجاع (١٣٥٩ — ١٣٨٤ م) . هذه الرسالة واحدة مما لا يُحصى من التعليقات والشروح على آثار صفي الدين عبد المؤمن . وقد أهديتْ إلى (الشاه شجاع) المذكور ، الموسوعة المعروفة « بخطب العلوم » وهي تتضمن بحثاً في الموسيقى .

=وهي بحساب بعض المغاربة سبعون . بخع نفسه في مكة بقطع شريان في ذراعه . له في الموسيقى « كتاب الأدوار » محفوظ في المكتبة التيمورية . وله كتا ب « أسئلة من أجوبة » كتبه للسلطان الموحدي عبد الواحد ، يجيب فيه على أسئلة فلسفية وجهها له فردريك الهوهنشتافني . (المعرب)

٤٩) : هو أبو بكر محمد بن أحمد . ولد في مرسية ، وذاع صيته في الموسيقى والرياضة والطب . ولما استولى المسيحيون على مرسية ، استبقى ملكهم (الراقوطي) ليعلم في مدارسها التي أنشأها قبل الفتح . وتوفي في غرناطة . (المعرب)

٥٠) كانت العلوم في القرون الوسطى تنقسم بصورة عامة الى صنفين : (الرابوع) *quadrivium* وتشمل علوم الفلك والحساب والهندسة والموسيقى . و (الثالوث) *trivium* وينضوي فيه النحو والمنطق والبلاغة . وللفيلسوف الكلابري كاسيدور (٥٧٠ — ٦٥٠ م) كتابان بهذين الاسمين . (المعرب)

ولعلّها من تآليف (الجرجاني [٥١] المتوفى ١٣٧٧ م) . وألّف (عمر بن خضر الكردي [٥٢] المتوفى حوالي ١٣٩٧ م) كتاباً اسمه «الكنز المطلوب في الدوائر والضروب» . أما (ابن الفناري [٥٣] المتوفى ١٤٣٠ م) . فقد تطرق الى الموسيقى ببحث أصيل في موسوعته العلمية. وكتب (شمس الدين العجمي وهو من كُتاب القرن الخامس عشر) رسالة نفيسة في علم الألحان . وكتب (اللاذقي [٥٤] المتوفى ١٤٤٥ م) مؤلّفاً قيّماً اسمه «الفتحية» والظاهر أن (حاجي خليفة) يضع هذا الكتاب في مستوى مؤلفات (صفي الدين عبد المؤمن) و(عبد القادر بن غيبي) [٥٥] . وربما كانت أهم رسالة في الموسيقى

---

٥١) هو السيد الشريف علي بن محمد علي الحسيني الجرجاني (٧٤٠ – ٨١٦ هـ = ١٣٣٩ – ١٤١٣ م) . ولد بجرجان واستوطن بشيراز . وله زهاء عشرين مؤلفاً نفيساً في المنطق والفقه والعلوم العقلية وشروح على كتب الأوائل وكلها مطبوع تقريباً (المعرب) .

٥٢) هو جمال الدين عمر بن عبد الله بن خضر الكردي الموسيقي والرياضي الحاسب . نبغ في بغداد وعرف بتأليفه في نظرية الموسيقى والحساب . (المعرب)

٥٣) هو شمس الدين محمد بن حمزة بن ابن محمد الفناري .(٧٦٧– ٧٣٤ هـ = ١٣٤٧ – ١٤٣٠ م) كان متبحراً في جميع العلوم والفنون والفقه ، صنف كتاباً جامعاً سماه «نموذج العلوم» أتى فيه بمسائل من مئة فن وأورد فيها إشكالات . ونسب هذا الكتاب الى ولده محمد شاه . (المعرب)

٥٤) (ت ٨٥٠ هـ = ١٤٤٦ م) : هو محمد بن عبد الحميد اللاذقي العثماني . سمى كتابه بـ«الفتحية» تيمناً وتفاؤلا بفتح القسطنطينية ، ألفه في أوائل فتوح السلطان بايزيد . واليك ما قال عنه الحاج خليفة (١٠٠٤ – ١٩٦٧ هـ = ١٥٩٥ – ١٥٥٦م) صاحب معجم كشف الظنون المعروف : « .. هو من المتوسطات في هذا الفن (يقصد فن الموسيقى) ، ولقد رتبه على مقدمة وطرفين ، وذكر في المقدمة فصولا ثلاثة ، وذكر في الطرف الثاني الايقاع وفي الطرف الاول التأليف . (المعرب)

٥٥) هو من أشهر موسيقيي العراق ، كان في مقدمة أحمد جليلرد السلطان العراقي في السنة ١٣٧٩ م حيث تعاون هو وجلال الدين الحسيني أحد موسيقيي ذلك العصر ، على تحسين النوبة الموسيقية. وعندما اجتاح تيمورلنك بغداد وقتل سلطانها احمد وسبى أولاده ونساءه وحاشيته وفيهم عبد القادر ، أرسل الى سمرقند ، وبقي هناك ، وتوفي في المراغة بالطاعون الذي اجتاحها . له كتاب «جامع الألحان» (جاء في الرسالة الشهابية في الصناعة الموسيقية للدكتور خليل مشاقة

منذ أن نشرت أبحاث المدرسة النظامية ، هي رسالة (محمد بن مراد (١٤٢١ — ١٤٥١ م) الذي نجهل اسم مؤلفها والمحفوظة الآن في المتحف البريطاني[٥٦]

قيمة النظريين العرب

كان أكثرية النظريين العرب في فن الموسيقى من نوابغ (الرابوع quadrivium) ومن خيرة الطبيعيين والرياضيين ، وإن نظرية الموسيقى والقواعد الطبيعية للصوت التي جاءت بها الرسائل اليونانية ، حملت جمهرة من اولئك النظريين على اجراء تجارب خاصة بأنفسهم . وهذه ناحية من أروع نواحي مجهوداتهم . ولقد قرأنا أكثر من مرة قولهم ، انهم وضعوا النظرية الفلانية والفلانية في حيز التطبيق والعمل فوجدوها خاطئة الى غير ذلك . وان نقدات (صفي الدين بن عبد المؤمن) وتعاريف (الفارابي وابن سينا) أظهرت لنا طباع هؤلاء الرواد الباحثين الذين لم يخرّوا على رُكبهم رُكّعاً مقتبلين الآراء التي جاء بها سلفهم على علاّتها مهما كانت أسماء اولئك الاسلاف شهيرة إن لم تكن آراؤهم تلك صحيحة .

رأينا فيما سبق أن كلا من (الفارابي وابن سينا) قد زادا على ما جاء به الاغريق . فكما أصلح الفلكيون العرب أخطاء (بطليموس) وغيره ، كذلك حسّنوا ما خلفه لهم أساتذتهم الاغريق من تراث موسيقي . فمقدمة (الفارابي) لكتابه الكبير في الموسيقى ، تضاهي في الواقع إن لم تبز كل ما ورد من المصادر اليونانية . ومما لا شك فيه أن العرب حققوا بعض التقدم في نظرية المبادىء الطبيعية للصوت وعلى الأخص في قواعد انتشاره ومما لا شك فيه ان الستار

« المطبعة اليسوعية في ١٨٩٩ » أن اسم كتابه هو « مقاصد الالحان ») توجد منه نسخة خطية في المكتبة البودلية ببريطانيا وقد عرف فيه النغمة بقوله : « النغمة صوت واحد ، لابث زماناً ذو قدر محسوس في الجسم الذي يوجد » . (المعرب)

٥٦) اخترت لها هذا الاسم لانها كانت مهداة الى السلطان العثماني محمد بن مراد . (المؤلف)

سيزاح عن كثير من معميات المصطلحات والعبارات اليونانية العلمية التي استغلقت على الافهام وأوضحت مجالاً للأخذ والرد بين كتاب اليونان وذلك بعد نشر آثار النظريين العرب باتقان وتهذيب .

إن وصف العرب آلات الموسيقى (الأوزان الموسيقية) وصفاً دقيقاً سهّل علينا معرفة (السلالم) الموسيقية الخاصة بتلك الفترة من التاريخ . فلدينا وصف آلات العود والطنبور ومجموعة الآلات النفخية الخشبية ، وصفتها أقلام الكندي والفارابي والخوارزمي واخوان الصفا أي قبل عدة أجيال من القيام بأية محاولة مثلها في اوربا . أما عدم استحسانهم النغم اليوناني فيتجلى في تجاربهم على الحيادي لزلزل ذي قيمة ٢٢/٢٧ والثلث الفارسي ذي قيمة ٦٨/٨١ (٥٧)

ان مدرسة صفي الدين عبد المؤمن النظامية الموسيقية ، ابتدعت ما اعتبره (سر هربرت باري Sir Herbert Parry) أكمل سلم وُجد على الاطلاق وقال (هلمهولتز Helmholtz) : « إن استعمالهم البعد السابع الكبير major 7th (٥٨) من السلم ، كنغمة أساسية في القرار انما يدل على بدعة جديدة في الموسيقى أدى استخدامها الى تطور غير مسبوق في درجات السلم الطنينية حتى ضمن نطاق الموسيقى الهوموفونية (٥٩) الخالصة .

تراث الموسيقى العربية

كان التراث الذي تركه العرب لعالم الموسيقى هبة جسيمة رائعة . فحينما أرسلنا الطرف في الشرق وجدنا تأثير الفن العربي عملياً . أما عن انتفاع

---

٥٧) وهو السلم للنغمة ذات ثلاثة أرباع الابعاد الذي يدعى الآن بالبيكاه . (المعرب)

٥٨) ان الابعاد الموسيقية خمسة وهي : تام *just* ، كبير *major* ، صغير *minor* زائد *augmente* ، ناقص *diminue* ، ولكل بعد من هذه الابعاد ثمانية أبعاد فرعية اخرى بمقتضى درجات السلم . (المعرب)

٥٩) الهوموفونية *Homophonic* تطلق اصلا على نوع من السمفوني الاغريقية وهي الانشاد من جملة أصوات في آن واحد (المعرب)

النظريين الفرس والترك وغيرهم أيضاً فهناك كثير من الشواهد الخطية . وفي بلاد فارس يفصح عن التراث العربي كتب « بهجة الروح » لعبد المؤمن بن بن صفيّ الدين [٦٠] من رجال القرن الثاني عشر . وكتاب « جامع العلوم » (لفخر الدين الرازي : ت ١٢٠٩) [٦١] وكتاب « نفائس الفنون » للآملي[٦٢] وهو من رجال القرن الرابع عشر ، و« جامع الالحان » وغيرها من آثار (عبد القادر بن غيبي) . هذه الآثار كلّها تكشف عن التراث العربي . وفي تركيا نجد مترجمات تركية لرسائل (الفارابي وصفي الدين وعبد القادر) . وكان ابن هذا الأخير المدعو (عبد العزيز) مع حفيدٍ له وكلاهما في خدمة سلاطين آل عثمان ، قد كتبا رسائل تكشف عن اعتمادهما على اساتذتهما العرب. كما ظهرت ذلك آثار (خضر بن عبدالله واحمد أوغلو شكر الله) من القرن الخامس عشر وفي هذا أيضاً نجد أن الرسائل العربية كانت موضع اقتباس .

وأمّا عن غرب اوروبا فإن الفوائد المستخلصة من الاحتكاك بالحضارة العربية ، أكبر وأعظم . فلقد استمدت اوروبا تراثها من العرب بسبيلين . (١) الاحتكاك السياسي الذي اوصل تراث الفن العملي باليد واللسان . (٢) بالتماس الادبي والثقافي الذي توسّل الى نقل تراث الفن النظري بالترجمة وبتعاليم الباحثين من علماء الغرب الدارسين في المعاهد الاسلامية باسبانيا وغيرها .

---

٦٠) عبد المؤمن بن صفي الدين بن عز الدين محيي بن نعمت بن قابوس وشمكير الجرجاني مؤلف كتاب « بهجة الروح » ، الذي وجد منه نسخة خطية في المكتبة البودلية ، يظهر أن هذا الكتاب الف في أفغانستان أيام حكم السلطان محمد الغوري (١١٧٣ — ١٢٠٦ م) (المعرب)

٦١) (٥٢٤ — ٦٠٧ هـ = ١١٤٩ — ١٢٠٩ م) : ولد في الري وعاش في خوارزم وخراسان وتركستان ، وتوفي في هرات . دخل خدمة علاء الدين خوارزمي شاه فأكرمه ، فصنف له كتاب « جامع العلوم » (توجد منه نسختان خطيتان في المتحف البريطاني) . (المعرب)

٦٢) هو محمد بن احمد الآملي الاندلسي . ويوجد من كتابه هذا نسخة خطية واحدة محفوظة في المتحف البريطاني . (المعرب)

ومع أن الآثار العربية في نظرية الموسيقي كانت عظيمة جداً في القرون الوسيطة ، فما جاء اوروبا عن طريق التراجم اللاتينية والعبرانية قليل جداً . أمّا عن اليونانية، فقد ترجم (يوحنا هيْسبالنسيس Johannes Hispalensis ت : ١١٥٧ م) كتاب (ارسطو : في النفس) وكتاب (جالينوس : في الصوت) . ومن هذا الأخير لدينا مخطوط يعود تاريخه الى القرن الثالث عشر . والمعروف عن هذين الكتابين انهما مترجمان الى اللاتينية من العربية : ولعل (يوحنا) هذا بالمشاركة مع (جيرار القرموني : ت١١٨٧م) ترجم كتابي الفارابي : احصاء العلوم De Scientiis واصل العلوم De Artu Scientiarum . وعرّف العالم اللاتيني (ابن سينا) أيضاً بمختصر لكتاب (ارسطو : في النفس) الذي نقله (يوحنا) المذكور . وأعاد ترجمته (أندرياس الباكوس Andrias Alpacus : ت ١٥٢٠ م) . وترجم كذلك كتـاب « تصنيف العلوم » . ولشرح (ابن رشد) المطول على كتاب « في النفس » أهميـة خاصة فقد نقله (ميخائيل سكوت : ت ١٢٣٥ م) . وترجمت كتب عربية كثيرة الى اللغة العبرانية في اوروبا الغربية ، ولقيت انتشاراً واسعاً . وكما يبدو فان كتاب « القانون لاقليدس » ترجم من العربية الى العبرانية ما دام وجد لدينا التعليق الذي كتبه (اشعيا بن اسحق) عليه . وكان (موسى بن تبّون : ت ١٢٨٣ م) قد ترجم كتاب (المسألة) لأرسطو وفي الفاتيكان كتاب موسيقي ينسب الى (ميخائيل بن حيّه : ت ١١٣٦ م) قيل انه ترجمه من العربية . وربما كانت رسالة (أبي الصلت أميّة : رسالة في الموسيقى) معروفة باللغة العبرانية أيضاً . هذا وان مقدمة الفارابي « للكتاب الكبير في الموسيقى » كانت موضع مدح وثناء (ابن عقْنين : ١١٦٠ — ١٢٢٦ م) . وترجم (شمطوب بن اسحق الطرطوسي : ت حوالي ١٢٦٧ م) كتاب ابن

رشد المسمى « الشرح الاوسط » على كتاب « في النفس » [٦٣] لارسطو . ونقل (قالونيموس بن قالونيموس Kalonymus ben Kalonymus المتوفى حوالي ١٣٢٨ م) كتاب « احصاء العلوم » للفارابي . وان أول من قام بحركة احياء التراث العربي الموسيقي ونقله الى الغرب بطريق التماس الادبي والترجمة ، وهو (قسطنطين الافريقي المتوفى حوالي ١٠٨٧ م) الذي كان أحد المترجمين الاوائل من العربية الى اللاتينية ، وأحد الذين بشروا بتأثير النجوم العلاجي وقوة الموسيقى الشفائية بكتابيه « عن طبيعة البشر De humana natura » و « عن المعرفة الادبية De morborum cognitione . وهــذان مبدآن مستمدان من قول ابن سينا الآتي : « يؤخذ مــن بين التجــارب العملية أحسنها : inter omnia exercitia sanitatis cantare melius est. وكُنديسالفوس Gundisalvus (عاش فيما بين ١١٣٠ — ١١٥٠ م) له فصل عن الموسيقى في كتابه « تقسيم الفلسفــة divisione philosophia وهو صورة منتزعة من كتابيْ الفارابي اللذين أتينا الى ذكرهما . وربما صح لنا القول بان كُنديسالفوس هذا ، كان قد ساهم في ترجمتها . ومما يدل على الاستمداد من المصدر نفسه ، وجود رسالة في الموسيقى تُعزى إلى أرسطو . ولدينا كذلك كتاب(فنسنت دي‌بوفيه Vincent de Beauvais)[٦٤] المعروف باسم « مرآة المبادىء Speculum doctrinale » وهو لا أكثر من مقتبسات عن الفارابي ، و(بويوس Boëthius وايزيدور الاشبيلي Isidore of Seville و (كيدو الاريزي Guido Arezzo) [٦٥] ويظهر مــن تعريف لفن

---

٦٣) لابن رشد ثلاثة شروح على كتاب « النفس » لأرسطو : مطول ووسط ومختصر (المعرب)

٦٤) (١١٩٠ — ١٢٦٤ م تقريباً) موسوعي أنجز ثلاثة كتب من دائرة المعارف المعروفة آنذاك باسم *Speculum Magus* هي : الطبيعة ، والمبادىء ، والتاريخ . وكانت مباحث الموسيقى من جملة الكتاب الأول . (المعرب)

٦٥) (٩٩٥ — ١٠٥٠ م) راهب بندكتي عزيت اليه جميع المبتدعات الموسيقية التي عقبته . وكتابه الموسوم *Micrologus de Disciplina Artes Musica* حسن به العلامات الموسيقية وتقدم بغناء التقطيع (المقاطع) وهو غناء شرقي قديم . (المعرب)

زمر عود

الشكل ٨٩ : موسيقيان اسبانيان فرانشيان من القرن العاشر حتى القرن الحادي عشر الميلادي

(عن صندوق عاجي في متحف فكتوريا والبرت)

رباب جنك (جانك)

الشكل ٩٠ : موسيقيان فارسيان من القرن الثاني عشر الميلادي

(عن صندوق فضي في بروكيوراتو دي سان مارينو بالبندقية)

٥ كَاْسة — ٤ طبل — ٣ نقارة — ٢ بوق — ١ بوق

الشكل : ٩١ جوق عسري يعود إلى القرن الرابع عشر

(من مخطوطة للجزري في متحف الفنون الجميلـة ببوسطن)

الموسيقى في مؤلف للكاتب النظري الاسباني (يوحنا ايكيديوس Johannes Aegidius المتوفى حوالي ١٢٧٠ م) الذي عرّف الناس بآثار (قسطنطين الافريقي) ؛ أن الفارابي كان أحد مصادره التي اعتمد عليها . ويصدق مثل هذا القول أيضاً على كل من (روبرت كيلووردبي Robert Kilwardby المتوفى ١٢٧٩ م) . (وريموند لول Raimundo Lull المتوفى ١٣١٥م)، و(سيمون تونشتيد Simon Tunstede نبغ ١٣٠٠–١٣٦٩م)، و (آدم دي فولدا [٦٧] Adam de Fulda عاش حوالي ١٤٩٠ م) . واقتبس (روجر بيكن Roger Bacon) كثيراً من آراء الفارابي الى جنب اقتباسه من اقليدس وبطليموس وضمّنها « الكتاب الثالث Opus tertium » الخاص بالموسيقى من كتابه الجامع المعروف بالكتاب الأكبر Opus Majus وأورد ذكر الفارابي ببحثه عن كتاب احصاء العلوم. ونحا نحو ابن سينا في تقدير قوة الموسيقى العلاجية.واستعار والتر أدنكتن Walter Odinectan[٦٨] جملة آراء من كتاب روجر هذا وضمنها كتابه الموسوم بنظرية الموسيقى « de Speculatione Musices » كذلك فعل (انجلبرت Engelbert المتوفى ١٣٣١ م) في كتابه « عن الموسيقى » . وخصص (جيروم المورافي Jerome of Moravia) [٦٩] (من القرن الثالث عشر) فصلاً عن الفارابي في كتابه « في الموسيقى » واستشهد ببعض آرائه في أحد فصوله ، الى .

---

٦٦) الكردينال ورئيس أساقفة كنتربري واستاذ في جامعة باريس ، نبه ذكره في المنطق والبلاغة ، وعرف بتعليقاته النفيسة على أرسطو . (المعرب)

٦٧) آدم الفولدي (ولد حوالي ١٤٥٠ م) : موسيقي الماني أوجد ما يدعى بالغناء القوطي . ويتم بانشاء أصوات ستة يغني كل زوج منها ثلاثة أقفال مختلفة في آن واحد . وله رسالة في الموسيقي الفها السنة ١٤٩٠ م . (المعرب)

٦٨) موسيقار نظري انكليزي نبغ حوالي ١٣٠٠ م ، وكتابه الذي نوه به صاحب البحث أظهر فيه أول التغييرات التي طرأت على السلم الموسيقي السائد آنذاك . (المعرب)

٦٩) راهب فرنسي دومنيكي عاش في باريس حوالي ١٢٥٠ م ، كان من الموسيقيين الذين يحبذون الاصوات المعتدلة في الانشاد وله نظريات في أصوات الكمانجة . (المعرب)

جنب (بويوس وايزيدور وهوكو سانت فكتور Hugo of St. Victor)
و (كيدو الاريزي ويوحنا الكارلندي) كمـــا استدللنا عليه من كتاب
« المستحسنات والمستهجنات de expetendis et fugiendis rebus » لمؤلفه
(جورج فالا George Valla ١٤٩٧ — ١٥٠١ م) وكتاب « اللؤلؤة الفلسفية
Margarita philosophica » لمؤلفه (جورج رايش George Reish في
١٥٠٨ م) ومن (كاميراريوس Camerarius) الذي أعاد طبع كتاب
احصاء العلوم للفارابي في العـــام ١٦٣٨ م . ان الفوائـــد المستخلصة من
التماس الثقافي على النحو الذي بسطناه آنفاً لم تكن كثيرة ، والأهم منهـــا
انتقال النظريات العربية بالسماع واللسان . يقول (ابن الحجاري المتوفى
١١٩٤ م) بان الطلاب الغربيين كانوا خلال الحكم العربي الاموي يتقاطرون
الى اسبانيا من جميع أنحاء المعمورة لتلقي العلم في قرطبة ينبوعه ومعينه الذي
لا ينضب . وكانت الموسيقى وهي من جملة « الرابوع » داخلة في مناهج
الدراسة ،وكان باستطاعة التلاميذ الاوربيين أن ينهلوا من معين العلوم العربية
مباشرة دون حاجة الى توسط التراجم اللاتينية . ويغلب على الظن ان المستعربة
Mozarabs (وهم المسيحيون الذين عاشوا في اسبانيا خلال حكم العرب)
كانوا يتكلمون اللغة العربية وان ادوارهم كانت هامة في نشر علوم العرب .
وقد توفرت لدينا معلومات بان (روجر بيكن) استاذ الطب في جامعـــة
اكسفورد كان موضع سخرية التلاميذ الاسبان واستخفافهم برجوعه الى
مترجمات مغلوطة لاتينية ، ذلك لأنهم كانوا على معرفة باصولها العربية . ولا
عجب إن رأينا (أديلارد الباثي) الاديب الملفان dector mirabilis ينصح
مستمعيه كسلفه — بترك المعاهد الاوربية ودخول المعاهد العربية . وفي
الوقت الذي لم يعرف نظريو اوروبا نظرية الاغريق إلا عن طريق مارتيانوس
كابللا Martianus Capella ، وبويوس ، وكاسيدورس Cassiodorus ،

وايزيدور ، نجد العرب قـد توصلوا الى آثار (أرسطو وأرسطوكزينس ونيقوماخس وبطليموس) وغيرهـم . لذلك ، وسواء أعرف الغرب اللاتيني أحسن رسائل العرب في الموسيقى أم لم يعرفوا فإن مجرد دراسة العرب لها ، جاء بنتائج ذات فائدة عظيمة . أما عن تأثير العرب على اوروبا في إدخال (التنغيم Solfeggio) وأبجدية العلامات الموسيقية [٧٠] فهذا ما لا يمكن البت فيه برأي قاطع ، ويمكن تلمس سبيل الاستعارة بصورة أوضح في أخذ دساتين العود كما دلّ عليه أقدم أثر لاتيني عندنا في هذا الموضوع « فنون العزف Ars de pulsatione lambuti » أما العلامات الموسيقية المتباعدة ، فيرجع أول استعمال الشرق لها الى حوالي ١٢٠٠ م . ولعل أهـم تراث خلفه العرب لاوربا هو « الموسيقى الموزونة » . لقد كان الغناء الموزون cantus mensurabilis قبل مجيء (فرانكو الكولوني Franco of Cologne حوالي ١١٩٠ م) [٧١] غير معروف في اوروبا . وكان الايقاع (جمعه ايقاعات) هو الجزء الأصلي من الموسيقى العربية منذ القرن السابع الميلادي وقد جاء وصفه في أحد آثار الكندي . ولم يكن امر فإن أوزان النغم وحدها هي التي استمدها (فرانكو الكولوني) ومدرسته من العرب بالاصل ، بل استمدت كذلك (الالحانُ الايقاعيةُ) . ونجد في الرسالة اللاتينية المسماة « الابعاد والفواصل mensuris et descantu » التي كُتبت فيمـا بين (١٢٧٣ – ١٢٨٠ م) ، أنواعاً خاصة من الالحان الموسيقية عربية الأصل كما

---

٧٠) ان أبجدية الاصوات الموسيقية قد اصطلح عليها بالاصوات السبعة المتضمنة السلم الموسيقي وهي (دو ، ري ، مي ، فا ، صول ، لا ، سي ، دو ،) وهذه الاخيرة باضافتها مكررة مع المفاتيح الاخرى بنغمة أعلى يتكون لنا سلم جديد . (المعرب)

٧١) فرانكو الكولوني : من موسيقيي القرن الثالث عشر ، صاحب رسالة مهمة في الموسيقى اسمها *Ars Cantus Mensuralibus* تقدم بها بجملة تسهيلات لقراءة النوطة . (المعرب)

تدل عليها أسماؤها كـ (الموهيم Elmuahym والمريفه Almarifa) .
كذلك نجد جوهانس دي مُورس Johannes de Muris : مـــن القرن الرابع عشر) ينوه ببدعة موسيقية اسمها (الانترادي Alentrade) [٧٢] وهي ذات أصل عربي أيضاً . وان (الهوكيت hocket) الذي شاع في القرون الوسطى وقال عنه (روبرت دي هاندلو Robert de Handlo المتوفى ١٣٢٦ م) بأنه عبارة عن «تركيب من السكتات والاصوات » انما هـــي الايقاعات العربية بعينها ، مثلما كانت لفظة (الهاش alhash) في الترجمة اللاتينية (لقانون ابن سينا) هي الكلمة العربية (العشق) بالضبط .

الفن العملي

يعود الفضل في انتشار الموسيقى العربية الى المغنين والمطربين الذين كانوا المذيعين الحقيقيين للموسيقى في القرون الوسطى . وربما كانت أزياء المغنين الأوروبيين الزاهية المبرقشة وشعرهم المسترسل وأوجههم المصبوغة، تعود الى تأثير موسيقيي الشرق ومغنيه . ان الراقصين الموريسكيين [٧٣] أي الراقصين المراكشيين Morris Dancers برأس حمارهم الخشبي وجلاجلهم انما هم بدون شك من بقايا المطربين الجوالين العرب . ظلّ هؤلاء الراقصون حتى العصر الذي عاش فيه (توانو آربو Thoinot Arbeau [٧٤] حوالي ١٥٨٩) يصبغون أوجههم تقليداً للمراكشيين وإن الإسم الباسكي لرأس الحمار الخشبي

---

٧٢) ربما كانت الاطرادي. (المعرب)

٧٣) انه الرقص المغربي (*Moorish : Morris dance*) وكان شائعاً في اواسط اوروبا وغربها في القرون الوسطى أما الآن فهو يطلق للدلالة على الى قص الديني التقليدي الشائع في انكلترا الآن . (المعرب)

٧٤) عرف بكتابه النفيس *Archesogradhic* الذي الفه في العام ١٥٨٨ م (المعرب)

(زَمَلْزين Zamelzain) المسمّى hobby horse هو بالعربية (زامِل الزِّيْن)[٧٥] بالضبط . ومعناها « حصان الرقص الأعرج Gala Limping Horse » . والكلمة الاسبانية (مَسْكرا mascara) التي تقابل اللفظة الانكليزية mascker وتعني الممثل المسرحي ، انما هي اللفظة العربية الاصيلة (المسخرة) وهناك عشرات الكلمات التي تمتّ الى الموسيقى شائعة في شبه جزيرة ايبريا مثل(الحُداء Huda) و(مغربية Mourisca)و(الزمرZamlra) و (الزّربنده Zarabanda) . وكلها كما هو ظاهر عربية الأصل .

لقد قدر للحضارة العربية التي سمت الى الأوج ان تعكس ضوءها على اوروبا الغربية وثبت لدينا بان الاسبان كانوا يقلدون النماذج العربية في الاسجاع والأوزان الشعرية للقصيدة في غضون القرن التاسع الميلادي . وقد تأثربها حتى اليهود أنفسهم في غضون القرن العاشر . ومما لا ريب فيه أن الموسيقى التي تُساير الشعر استعيرت أيضاً . لانهما يؤلفان وحدةً لا انفصام لها.ونحن اولا نجد بين المغنين ، اليوكلير Juglare في اسبانيا المسيحية يمارسون مهنتهم غرباً واليهود في القرن الثاني عشر عندما صار كونتات برشلونة حكاماً لمقاطعة البروفانس . ان التروبادور Troubadour وهي كلمة يرجح أنها محرفة عن لفظة (الطرّاب) العربية مع (يونكلوره Jongleur) ؛ يعيدان تمثيل دوري الأمير العربي ومغنيه .

ان التراث العربي المتخلف لاوروبا الغربية في ما يخص الآلات الموسيقية والفن الموسيقي الآلي انما ينطوي على عظيم أهمية . أمّا وأنّ للعرب فضلاً في إدخال اسماء عدد من الآلات الموسيقية بأشكالها الحالية في اوربا الغربية ، فهذا ما قرّ الرأي عليه بصورة عمومية . فأصل كلمات (العود والرباب والقيثـار والنقارة Lute, Rebec, Guitar, Naker) هو عربي وأغلب (التسميات)

---

٧٥) الزمال (بكسر الزاي) صاحب الزاملة، والزاملة هومايحمل عليه من الحيوان.(المعرب)

الاجنبية التي استعارتها اوروبا لم تمثل دائماً شكلاً جديداً من الآلات المستعارة وربما كان مردّ ذلك الى ضغط سياسيّ . لقد دخل عدد كبير من أشكال عربية خالصة جديدة تماماً وكانت ذات أهمية كبيرة للموسيقى الاوربية . فأولاً وصل كل أسرة الآلات الوترية لمجموعات العود والطنبور والقيثار ، وثانياً وردت الآلات القوسية بمختلف أشكالها،ولدينا شاهد على اول انتقالها من (مزاهر) سان ميدارد ايفانجيل St. Médard Evangel (القرن الثامن) و (لوثير Lothair) و(لابيو نوتكر Labeo Notker)[٧٦](وكلهم من رجال القرن التاسع والعاشر) .

وجاءت مع هذه (الملاهي) فوائد مادية جديدة . لم يكن لدى المطربين الاوربيين قبل الاحتكاك العربي الا ما يدعى بال : (Cithara, Harp) من الآلات الوترية ولم يكن لديهم غير آذانهم تهديهم الى (الدّستان) الصحيح . فجلب العرب الى اوربا عيدانهم وطنابيرهم وقيثاراتهم بمواضع النغمات مؤشرة فوق زند الآلة بوساطة ما يسمى Frets (من العربية : فِرْضة او فريضة) وهي التي حدّدت مقياس المسافات (الميزان الصوتي) وهو تقدم عظيم بحد ذاته . والواقع ربما كانت دستانات (فريضات) العود العربي هي التي أدّت الى استعمال (مقام البُعد الكبير Major Mode) في اوروبا .

وبطبيعة الحال فأعظم غُنْم نالته اوربا في الموسيقى من جراء الاحتكاك بالعرب هو بدون شك اقتباس الموسيقى الايقاعية التي درج المطربون على استعمالها قبل أن يتناولها النظريون بالتنظيم بزمن طويل ، ويأتي بعد ذلك الزائدة gloss أو الحلية أو زخرفة المقطوعة وهو ما يقابله الفنون الأخرى (الزخرفة العربية : أرابِسْك) فهذه استعيرت ودرج استعمالها . ان شكل الزائدة

---

٧٦) أو لابيو نوتكر الأخرس (٨٣٠ – ٩١٢ م) راهب بندكتي أثر عنه انه ألف في علم الموسيقى ولكن لم يصلنا شيء من تأليفه . (المعرب)

(الحلية) المسمّى (تركيب) هو عبارة عن ضرب النغمة او الدرجة تواً مع رابعتها وخامستها او قرارها (أوكتافها) ، هو الذي حث الخُطى باوربا الى الموسيقى التوافقية (الهارموني) . ومما هو جدير بالذكر أيضاً ان كلمة كوندكتس Conductus [٧٧] وهو أشبه شيء بشكل من أشكال التركيب الموسيقي للقرون الوسطى ، انما يماثل (المجرى) الموسيقي العربي . كما أن العود العربي الذي أصلحه فنانو الاسبان كان السبب لابتداع الموسيقى التصويرية musica ficta [٧٨] عندنا .

وبسقوط بغداد بيد المغول في ١٢٥٨ م واستيلاء الجيوش المسيحية على غرناطة في ١٤٩٢ م ووقوع مصر بأيدي الاتراك العثمانيين في ١٥١٧ م ، آذن تفوق الشعوب الناطقة بالضاد بالأفول ثقافياً وسياسياً . وقد يتبادر الى الذهن أن الثقافة والسياسة قطبان يتعذر التقاؤهما ، إلا أن الواقع عكس ذلك تماماً . فهما مرتبطان بعضهما ببعض أوثق رباط . هذا فضلاً عن أن اوروبا كانت قبل السنة ١٥١٧ م بزمن طويل قد أمسكت بطرف أعنّة الحضارة العالمية وصارت تقود العالم .

كانت تظهر في اوربا بين آن وآخر محاولات لإدخال الألحان العربية والمسحة الشرقية في الموسيقى الغربية ، وظهر قبيل نهاية القرن التاسع عشر بعض الموسيقاريين أمثال روبنشتاين Rubinstein [٧٩] وفيليسيان دافيد

---

٧٧) ان اول ذكر للكوندكتس ، وكان في السنة ١١٤٠ هو باعتباره شكلا ثالثاً من الغناء المتعدد الاصوات الذي شاع في القرن الثالث عشر . فيه صوتان او ثلاثة أو أربعة أخفضها يتم بانشاد مقطع لاتيني بنغمة مبتدعة ، بينما تقوم الاصوات الأخرى بمصاحبته بدندنة تشبه وزنه ونغمته (المعرب)

٧٨ هي ألحان كنسية كانت سائدة في القرن الرابع عشر ومنها *Musica Falsa* المعرب)

٧٩) انطون كريكور روبنشتاين (١٨٣٠ — ١٩١٣) ملحن ورسام روسي شهير (المعرب)

Félicien David [٨٠] وسانت سينس Saint-Saëns [٨١] قاموا بمثل هذه المحاولات ، إلا أن بعض المتأخرين من الموسيقاريين هاجموا في الوقت نفسه ذلك المنحى وانتقدوه . وقد تكون دراسة أبحاث هؤلاء ذات فائدة كبيرة ، ألا أن اسهابنا في بحث مقتضب كبحثنا هـــذا ، قد يورطنا في تفاصيل فنية معقدة ما كان أغنانا عنها .

اج . جي . فارمر

---

(٨٠) فيليسيان دافيد (١٨١٠ – ١٨٧٦) ملحن فرنسي ولد في (كاردنيه) وتوفي في باريس ، وألف في ١٨٤٤ م قطعـــاً موسيقية ذات مسحة شرقية ، منها سيمفونيتان بـــاسم « كريستوفر كولومبس وعدن » مما جعله يقفز الى سلم الشهرة . وظهر ذلك الطابع الشرقي عنده في قطعتين موسيقيتين باسم « الصحراء ، لالاروك » . (المعرب)

٨١) سان سينس (١٨٣٥ – ١٩٢١) موسيقار فرنسي غلب عليه التأثر بالموسيقى الشرقية ، له قطع موسيقية مبتكرة منها « شمشون ودليلة ، ورقص المقابر » . (المعرب)

ملحق المعرب

في شرح اصول السلالم الموسيقية

وعلاقة الموسيقي بالرياضيات

ان العلاقة بين الموسيقى وبعض مناحي الرياضيات وثيقة جداً ويتضح ذلك مما يلي :

اولاً : إن وقع الصوت الموسيقي على الأذن يتوقف قبل كل شيء على ارتفاعه او ذبذبته ومعنى الذبذبة هو تواتر رجات إهتزازات الجسم المُرسِلة للصوت في الثانية الواحدة.فعندما نقول اننا سمعنا نغمة Do : دو ، فمعنى ذلك أن أذننا سجّلت ٢٥٦ ذبذبة في الثانية . ولكل صوت والحالة هذه عدد ملازم له ، كما أن لكلّ عدد صوتاً يقابله ،صحيحاً كان هذا العدد أم كسراً .

ثانياً : عندما نسمع في آن واحد صوتين مختلفين ، تتلقى آذاننا عددين اي نسبة ما . فاذا سمعنا Do و Sol من سلم واحد فنحن نسمع نسبة ٣ الى ٢ وهي نسبة ارتفاعهما.ولما كان الاختبار يدل على ان التأثير الجمالي للحـن الموسيقي يتوقف على النسب بين هذه الارتفاعات فإن مسألة التآلف(الهارموني) هي مسألة اختيار النسب العددية .

ولا يختلف الأمر في موضوع الايقاع فهو بجوهره ذو طبيعة حسابية ايضاً الاّ أنها دقيقة النسب جداً بحيث يتعذر حصرها وتدوينها ويعتمد الأمر على الأذن المرهفة وحسب .

ان الأذن تحصي التواتر الصوتّي او الذبذبة ارتفاعاً وانخفاضاً والموسيقي يكتب احوال هذه الذبذبات ويكون بحاجة الى عدد لا نهاية له من الرموز ان اراد الاشارة الى جميع ارتفاعات الأصوات فتغدو قراءة تلك الكتابة شيئاً مستحيلاً او على الاقل عملية شاقة بطيئة . ثم ان الموسيقى تكتب في سبيل الاداء العملي

وكلّ آلات الطرب والموسيقى الحالية تقريباً لا تستطيع الاّ ان تؤدي عدداً محدوداً من الأصوات .

ولان الأذن من جهة ثانية ، لا تستطيع التفريق بين صوتين شديـدي التقارب . وهذه القوة التفريقية تختلف طبعاً من شخص الى آخر الا انه ليس ثم أذن مهما بلغت رهافتها ان تميز على العدد انحرافاً في الأصبع أو الدستان قدره ململتران ، وهذا ما يجعل استخدام كل الذبذبات الممكنة شيئاً غير عمليّ . وعلى أية حال فبوسعنا القول عموماً أن اذنا متمرنة تستطيع في مجال الصياح (الديوان أو الأوكتاف الكامل) ان تميز حوالي ثلاثمائة صوت وهو ما لا تستطيع التدوينات (النوتات) الموسيقية النهوض به — الأذن التي تميز (٣٠٠) صوت ، تستلزم عمل بيانو ذي ثمانية دواوين (٢٤٠٠اصبع). لكل ديوان (اوكتاف) ٨٠٠ اصبع !

هذه الاعتبارات أدّت الى تحديد عدد الاصوات المستعملة في اوكتاف (ديوان) واحد . والديوان هو المجال الاساسي الطبيعي . يقال ان نغمتين هما على اوكتاف واحد اذا كانت ذبذبة الواحدة مهما ضعف تواتر الثانية . اي انه اذا ادى وترٌ نغمةً ما ، فإن نصف الوتر يؤدي أوكتافهما .

والسؤال الذي يتبادر الى الذهن عندما غدت الموسيقى فنّاً عاماً : كيف نختار بين الثلاثمائة صوت التي يمكن تمييزها في أوكتاف (ديوان) واحد ، سلماً مؤلفاً من بضعة اصوات فقط ؟

. نود هنا أن يدرك القارىء تمام الادراك الاهمية التي كانت معلقة على هذا السؤال . فقد كان من شأن الجواب عليه زج الموسيقى في اتجاه معين الى آلاف من السنين ان لم نقل الى الابد وابقاؤها في قالب جامد واحد غير متغير .

ذلك ما ان يصار الى اختيار سلم ما حتى يمسي من المستحيل عمليّاً ابداله . ولنضرب على ذلك مثلاً ، لنفرض أن الموسيقيين في احد العصور قرروا تجزئة (الديوان) الى عشرة مجالات (ابعاد) على النحو التالي :

الصوت الاساسي يخرجه وتر طوله متر واحد : فيكون أوكتافه (جوابه) أو ديوانه الصوت الذي يعطيه وتر طوله ٥٠ سنتمتراً. اما الاصوات التي تخرج بينهما فتعطيها اوتار طولها ٥٥ سم و ٦٠ سم و ٦٥ سم وهكـذا ، وليس في هذا الاختيار لأول وهلة ما يضير . الا انا اذا أردنا نقل لحن كتب في مثل ذلك السلم، الى كتابتنا الحالية، عجزنا عن ذلك حتى ولو استعملنا (الدييز ، والبيمول والدييز المزدوج والبيمول المزدوج) ، ولعجز معظم آلاتنا الموسيقية عن أداء اللحن فتكون الموسيقى المقننة وفق هذه الصورة عبثاً لا طائل تحته فهي بالتالي موسيقى ميتة .

إذن فاستمرار حياة الموسيقى يتطلب استعمال دائب دائم لسلم واحد او عدة سلالم يكون الفارق في بينها ضئيلاً جداً يكاد لا يذكر وهذا ما حصل فعلاً خلال التاريخ الموسيقي .

واذا انتبه الفلاسفة والموسيقيين الى ذلك كله فلا بد ان يروعهم عظم المسؤولية التي تحملها الموسيقيون القدماء يوم قسموا الاوكتاف الى أقسامه النهائية فليس ثم فن من الفنون اتخذ فيه قرار حاسم له مثل تلك الاهمية بل لعل أروع أمجاد الأغريق أنهم وضعوا السلم الموسيقي (في نفس الزمن الذي خلقوا فيه الرياضيات ومثل هذه المصادفة جدير بأن يشار اليه) .

و قد ظهر فيما بعد سلم مختلف سمعياً عن ذلك السلم وأكثر جمالية منه لكنا شاهدنا محاولات لفرضه بالرغم من الصعوبات التي أشرنا اليها ولكن ها نحن نرى بعد مضي (٢٥٠٠) عام ان السلالم التي سنوردها ليست في الواقع غير سلم واحد وهو السلم الاغريقي (الفيثاغوري) معدلاً فكتابتها جميعاً واحدة ، والعلامات تحمل الاسماء نفسها والقطعة الموسيقية تؤلف وتكتب وتؤدى وتغنى دون اشارة الى اسم السلم وهي كلها وان تكن متكافئة فيزيائياً ، تستعمل وتعتبر متكافئة .

فيما يلي سنأتي الى شرح اهم السلالم الموسيقية وهي السلـم الفيثاغوري

(اليوناني) وسلم زارلين (الطبيعي او الحيادي أو الدياتونيك) والسلّم الكروماتي او السلم المعدل او الملوّن ويعرف بسلّم باخ Bach نسبة الى الموسيقار الشهير جان سباستيان باخ .

كثيراً ما سنذكر في معرض الحديث ما نسميه مجال نغمتين او صوتين وهو نسبة تواترهما . لنأخذ مثلاً النغمات التي تقابل ٤٠٠ و٦٠٠ و٨٠٠ ، ذبذبة في الثانية.فيكون المجال بين الاولى والثانية بنسبة ٢ الى ٣ وبين الثانية والثالثة بنسبة ٤الى ٣ ونرى ان الفرق بين التواترات هو نفسه في حين يكون المجالان مختلفين .

السلم الاغريقي « الفيثاغوري »

لنأخذ وتراً يعطينا نغمة أو صوت (فا fa) فنعتبره مطلع ديوان (اوكتاف) واذ ذاك يصدر عن ثلثي الوتر نغمة أحدّ من الأولى وهي الخامسة (نغمة : فا fa) فنعطيها اسم دو doفي نفس المقام (الا وكتاف) وثلثا وتر do يعطي كذلك خماسية جديدة وهي صول sol من الاكتاف الاعلى.فاذا ضاعفنا وتر نغمة صول sol هذا ، عدنا الى صول sol الاوكتاف الأولى . وهكذا دواليك من خماسية الى خماسية . فالتدوين السلميّ الذي نحصل عليه يكون بالترتيب من اليسار الى اليمين : do ، ré ، mi ، fa ، sol ، la ، si ، do .

واذا مددنا هذه السلسلة من الخماسيات الى ما بعد (سي si) لا تعود تعطي فا fa بل تعطي نوطة هي (فا دينير fa dieze) ثم (دو دييز do dieze) الخ ... واذا مددناها الى ما قبل (فا fa) الأولى تعطي البيمولات ، فمفهوم هذا السلم اذن سهل جداً وهو السلم الفيثاغوري الأصيل او على الأقل وفاقه .

السلم الطبيعي

ومبدأه يختلف تماماً عن الأول فهو يضع منذ البدء قاعدة مؤداها ان وقع

صوتين على الأذن خصوصاً اذا ارسلا في آن واحد، يزداد جمالاً كلما ازداد عدد موافقاتهما المشتركة . والموافق لصوت ما، هو كل صوت تواتره مضاعف لتواتر الصوت الأول . فيقال عندئذ ان هذا الصوت هو الوُفاق الثاني او الوُفاق الثالث او الرابع الخ ... لنأخذ مثلاً التواترين (٤٠٠) و(٥٠٠) اللذين يقابلان مجال ٤ / ٥ ، فالوفاق الخامس للصوت الأول يطابق الوفاق الرابع للصوت الثاني (اي ٢٠٠٠ ذبذبة في الثانية) وموافقاتهما العاشرة والثامنة ترتيباً تتطابق من جديد ، وهكذا ... واذا كانت المجالات معقدة نوعاً ما ، جاء تلاقي الموافقات بعيداً . اما اذا كانت اعداد التواترات اعداداً صمّاء ، فلا يبقى ثمّ للاصوات وُفاقاتٌ مشتركة .

ولذلك كان من الضروري تعيين مجالات تواتر قليلة العدد . ومن هذه المجالات ما كان قد ورد في السلم الاغريقي (٨ / ٩ لمجال do-ré دو–ري) و (٤ / ٣ لمجال do-fa دو – فا) و (٢ / ٣ لمجال دو– صول do-sol) ومنها ما لم يرد في السلم الاغريقي ولكنه قريب منه قرباً شديداً لدرجة انه يمكن اطلاق الاسم نفسه عليها .

السلم الكروماتي أو الملون أو المعدل

في السلّمين الآنفي الذكر تقسّم الاوكتاف الى ١٢ مجالاً موسيقياً غير متساوية في الابعاد . اما في السلم الكروماتي فالاجزاء الاثنتا عشرة متساوية ، فينتج من هذا ان كل مجال منها مرفوعاً الى قوة ١٢ ، يجب ان يعطي عدد (٢) وهو مجال الاوكتاف وبعبارة اخرى يكون المجال الاساسي ، الجذر الاثني عشري للعدد ٢ فتأتي تواترات الاثنتي عشرة نغمة على شكل متوالية هندسية وتكون النوطة الأولى دو do والثانية دو دييز do diez او ري بيمول ré bemol (وهاتان نغمتانْ متطابقتان في السلم)وهكذا، ولحساب المجال الحقيقي يُعمد الى استخدام جدول اللوغاريتم لاستخراجها . ولما كان الجذر الاثنا عشر لرقم (٢) هو عدد أصم ، انتفى وجود مجال بسيط من كلّ

مجالات هذا السلّم فلا وفاق مشترك بين نغماته ودرجاته . وهذا ما يجعل السلم الكروماتي ممجوجاً من قبل المتشيعين للسلم الطبيعي حيث يزعمون انه يفتقر الى شرط الجمال في تمازج الاصوات الذي يوجد في سلمهم ، الاّ أنّ نوتات هذا السلم قريبة جداً من نوتات رفيقاتها في السلمين السابقين (وان لم تتطابقا) وهذا ما جعل اسماءها واحدة كما ترى .

فالسلم المعدل والحالة هذه مفهوم رياضي اكثر تعقيداً من مفهوم السلالم الأخرى . ولم يكن بالامكان وصفه وتحديده قبل اختراع اللوغاريتم . اعني لو لم يضع نيبير Neper جداول اللوغاريتمات (المثلثات) في العام ١٦٠٠ م (انظر فصل الرياضيات من هذا الكتاب) لما كان باستطاعة أحد استعمال هذا السلم .

* * *

من هذا يتبين لنا أن السلمين الأولين الموسيقيين بسيطان رياضياً في حين ان السلم الثالث معقد . لأنه يعتمد على النسب الصماء . وجمال السلمين الأولين يعتمد على بساطتهما وجمال الثالث يعتمد على تساوي مجالاته الاثني عشر . ففي اختيار اثني عشر مجالا (لا سبعة وخمسة عشر) نصادف اصواتاً مطابقة عملياً لاصوات السلم الاغريقي وقد تمّ وضع هذا السلم الأخير ليكون مشابهاً للسلم الاغريقي .

ولعل في هذا الشرح الكفاية للإهتداء إلى بعض نواحي الجمال في السلم العربي المأخوذ رأساً من السلم الاغريقي ، كما سيرد شرحه في الملحق الثاني .

ملحق ثان للمعرب

في قياس درجة الصوت والسلم العربي

— ٢ —

لما أراد العرب درس العنصر الصوتي في موسيقاهم وبحث سلمهم الموسيقي علمياً ، اتخذوا أغلظ صوت يصدر من حنجرة الرجل أساساً لهذا السلم ، وكانوا يشدون عليه طبقة وتر (البم) في العود وهو أغلظ الأوتار صوتاً في دستان هذه الآلة . ولما بحثوا في أمر الدرجة الثانية وجدوا أن الجمال والتآلف لا يتمان بينها وبين الاولى إلا اذا ارتفعت عن الاولى بمقدار بُعد ثنائي كبير وهو ما كانوا يسمونه بالبعد الطنيني . ثم بحثوا عن الدرجة الثالثة فوجدوا أن الجمال والتآلف لا يتمان لها مع ما سبقها ولا يكون طبيعياً لذيذاً عمليّ السمع إلا إذا كانت هذه الدرجة على مسافة بُعد ثنائي أوسط مما يلي الدرجة الثانية ، وهذا البعد يساوي ثلاثة أرباع البعد الثنائي الكبير . فإذا كان البعد الثاني الكبير يساوي (تُسع) طول الوتر ، فالأوسط يساوي جزءاً من اثني عشر جزءاً من الباقي من طول الوتر . ثم بحثوا عن الدرجة الرابعة فوجدوا أنه يجب أن تكون على بُعد أوسط أيضاً مما يلي الدرجة الثالثة ، وهكذا استمروا صَعْداً حتى (الصيّاح) وهو جواب الأساس ، ومضاعفته الحادة ، ونقطة انتهاء الديوان الموسيقي سُلمّهم الموسيقي الاساسي على الأبعاد الآتية :

الدرجة الأولى	وهي الأساس .
الدرجة الثانية	تبعد عن الاولى بعداً ثنائياً كبيراً .
الدرجة الثالثة	تبعد عن الثانية بعداً متوسطاً .
الدرجة الرابعة	تبعد عن الثالثة بعداً ثنائياً متوسطاً أيضاً .
الدرجة الخامسة	تبعد عن الرابعة بعداً كبيراً .

الدرجة السادسة تبعد عن الخامسة بعداً متوسطاً .

الدرجة السابعة تبعد عن السادسة بعداً متوسطاً أيضاً .

الدرجة الثامنة تبعد عن السابعة بعداً كبيراً .

وبعد الاختبار والتجارب ، تحقق للعرب أن هذا السلم (قارن السلم الفيثاغوري) هو أجمل وأصلح وأرق وأعذب وخير ما يمكن أن يكون في تسلسل الاصوات وتدرجها وتكوين الألحان الانفرادية . ثم انهم حددوا في ذلك السلم ، المواقع (النصفية) أي الاصوات التي تبعد عن الدرجات الاساسية لذلك السلم بمقدار بُعد ثنائي صغير ، وهو يساوي نصف البعد الكبير . ثم ازداد التعقيد في سلمهم بتحديد أنصاف النصف وإخراج أرباع الانغام وهو الذي يميّز الموسيقى العربية (الشرقية بصورة عامة) عن مثيلتها الغربية اعني استخدام انصاف الأنصاف . ومما يجدر ذكره هنا أن موسيقى المغرب الجديدة ولا سيما تلك التي يعزف منها على الآلات الوترية مع إخواتها الايقاعية (الطبل والصحون) ـ أخذت تتبنى أرباع النغم وتخرج لحوناً صوتية ورقصات على مصاحبتها وهي غير موسيقى الجاز التي كانت شائعة في النصف الأول من قرننا هذا . وللاستزادة في دراسة السلم العربيّ والحانه راجع رسالتنا « معاني اسماء الاصوات في كتاب الاغاني للاصبهاني مع نبذة من تاريخ اهتمام المستشرقين بالموسيقى العربية » مطبعة المجمع العلمي العراقي ـ بغداد ١٩٥٨ . وكتاب « تاريخ الموسيقى العربية الى القرن للثالث عشر » الميلادي مع تعليقاتنا الكثيرة وملاحقنا من طبع دار مكتبة الحياة ١٩٧٣ ببيروت .

الفلك والرياضيات

بقلم

البارون كارا دي فو Baron Carra De Vaux

١٨٦٨ – ١٩٣٩

« مستشرق فرنسي كبير من المعهد الكاثوليكي بباريس ، درس العربية ، ودرسها في المعهد الكاثوليكي بباريس ، وتميز بالناحية العلمية ، فألف في الرياضيات والفلسفة . وشرح كتاب « الكرويات » تصحيح يحيى بن محمد المغربي (١٨٩١) ، ونشر كتاباً يبحث في الساعات المائية وكتاب المجسطي لأبي الوفاء البوزجاني (١٨٩٢)، وكتاب الآلات والحيل لهيرون الاسكندري، مستنداً الى قسطا بن لوقا (١٨٩٣) ، ووضع كتاباً عن ابن سينا في (١٩٠٠) وكتاباً عن الغزالي السنة (١٩٠٢) ، وأصدر كتاب « مفكرو الاسلام » في أجزاء خمسة ١٩٢١ – ١٩٢٦. كذلك ترجم كتاب « التنبيه والاشراف » للمسعودي السنة ١٩٠٤ . وترجم قصيدة النفس لابن سينا ، وتائية ابن الفارض . وله كتب قيمة كثيرة جداً غير هذه » . (المعرب)

قد لا نتوقع أن نجد عند العرب تلك العبقرية العظيمة وموهبة الابتكار العلمي والنشاط الفكري الذي نجده عند الاغريق . فالعرب هم تلامذة الاغريق قبل كل الشعوب الاخرى ، وعلومهم انما هي تكملة لعلوم الاغريق حفظوها وصانوها من الضياع والتلف وتقدموا بها ، وفي بعض الاماكن ، اتموها وأخرجوها بشكلها النهائي . ويحصر (البيروني) أحد مشاهير اولئك التلاميذ الشروط اللازمة للبحث العلمي بالثقافة السابقة ومعرفة اللغات والحياة الطويلة وحيازة الوسائل الضرورية لقيام المرء باسفار وشراء الكتب واقتناء الادوات اذ يقول « وعمرُ الانسان لايفي بعلم أخبار أمة واحدة من الأمم الكبيرة علماً ثاقباً ، فكيف يفي أخبارَ جميعها ؟ هذا غير ممكن ولا سبيل الى التوصل الى ذلك سوى التقليد لأهل الكتب والملل وأصحاب الآراء والنحل،أقاويلهم وآرائهم ... واذا كان الامر جارياً على هذا السبيل ، فالواجب علينا أن نأخذ الاقرب فالأقربَ والأشهرَ فالأشهرَ ونحصّلها من أربابها ونُصلح منها ما يمكننا اصلاحه ونترك سائرها على التعرف في غيرها ومرشداً الى ما لم يتهيأ لنا ..»[1].

مما لا شك فيه أن البيروني هنا كثير الاعتدال . فبهذا القدر المحدود من الطموح أنجز العرب أعظم المكتشفات العلمية فعلاً . فعلمونا استعمال (الصّفر ولو أنهم لم يكونوا مبتكريه وهكذا ابتدعوا حساب الحياة اليومية . انهم جعلوا (الجبْر) علماً متقناً وتقدموا به ؛ ووضعوا أسس علم الهندسة التحليلية ؛

١) انظر « الآثار الباقية » للبيروني طبع لايبزك سنة ١٩٢٣ باعتناء سخاو ص ٤ — ٥ . والبيروني هو ابو الريحان محمد بن احمد البيروني الخوارزمي قال عنه سخاو « انه أكبر عقلية عرفها التاريخ » ولد في خوارزم وعاش بجرجان ثم بالهند يجول فيها حوالي (٤٠) سنة . كان يتقن فضلا عن العربية العبرية والسريانية والفارسية واليونانية والسنسكريتية . ألم كما قال عنه الدكتور سارتون بجميع الفنون والعلوم ووقف على علم المثلثات وعرف قانون الجيوب واشتغل في الفلك واشار الى دوران الارض على محورها الخ .. (المعرب)

وهم بلا منازع موجدو علمي المثلثات المستوية والكروية اللذين لم يكن للاغريق فضل في وجودهما اذا ما توخينا الحقيقة والانصاف . كما أنهم عملوا في الفلك أرصاداً عديدة قيّمة . وحفظوا لنا بترجماتهم عدداً كبيراً من كتب الاغريق وأبحاثهم التي ضاعت أصولها ، منها ثلاثة كتب من مخروطات ابللونيوس [٢]، وكتاب كُرّيات منالاووس [٣] وميكانيكا (هيرو الاسكندري) وكتاب في الاهوية pneumatic لفيلو البيزنطي [٤] ومقالة في الأوزان تُعزى الى اقليدس ، واخرى لأرخميدس في الساعة المائية elepsedre . عن هذه الخدمات لا يمكن ان نكون ممتنين كثيراً ، والسبب الآخر لاهتمامنا بعلم العرب هو تأثيره العظيم على الغرب . إن العرب ارتفعوا بالحياة العقلية والدراسة العلمية الى المقام الاسمى في الوقت الذي كان العالم المسيحي يناضل نضال المستميت للانعتاق من أحابيل البربرية وأغلالها . ووصلوا الى قمة نشاطهم (الذي استمر حتى القرن الخامس عشر) في القرنين التاسع والعاشر . ومن القرن الثاني عشر فصاعداً كانت مراكش والشرق محط أنظار كل غربي يميل الى العلم ويتذوقه . في هذه الفترة شرع أبناء اوروبا يترجمون آثار العرب ، كما كان العرب قد ترجموا آثار الاغريق . وهكذا كانوا همزة وصل بين الثقافة القديمة والمدنية الجديدة ، عندما عادت النفس الانسانية في عهد الاحياء العلمي

---

٢) *Appollonius* نبغ (٢٦٢ ق.م) هندسي اغريقي من مدرسة الاسكندرية ، اشتهر برسالته في المخروطات وعرف بفضلها بالهندسي الاكبر . (المعرب)

٣) *Menelaus* عالم رياضي اغريقي ظهر قبل بطليموس ذكره ابن النديم كتباً في الهندسة والمثلثات وترجم له ثابت بن قرة كتاب اصول الهندسة . فيه مباحث عن الاوتار وبراهين على بعض علاقات اضلاع المثلث المستقيم منه والكروي مع زواياه . (المعرب) .

٤) *Philo* مخترع في علم الحيل من بيزنطية نبغ حوالي ٢٥٠ ق. م. له كتاب في الميكانيكا . استطاع مؤلف هذا الجزء ان يجد منه جزءاً باسم « في الحيل الروحانية » مخطوطاً في مكتبتي اوكسفورد وأيا صوفيا . (المعرب)

لتمتلىء ثانية بحب المعرفة والاستقصاء ولتتنبه بوميض من العبقرية العلمية . فإن هي أفلحت في سلوك السبيل الأقوم للعمل ، وإن أتيح لها الانتاج والابتكار فما ذلك إلا لان نفسية العرب قد حفظت وأكملت مختلف فروع العلم وصانت روح البحث العلمي حية تائقة للتحرر والحركة ، متهيئة للمكتشفات المقبلة .

وقبل الدخول في التفاصيل . علينا ان نقرر حقيقة واحدة في ذهن القاريء عن تاريخ العلوم ، علينا أن نأخذ كلمتي (العرب) و(الاسلام) بمفهوميهما الواسعين ، إذ أن أغلبية رواد العلم الذين نبغوا أبان الحكم الاسلامي لم يكونوا عرباً بالولادة حتى أن بعضهم لم يكونوا يدينون بالاسلام . ان مركز الحياة العقلية التي كانت مدينة الاسكندرية (في مصر) حتى آخر العصر الهيليني ، انتقلت في أزهر فترات الحركة العقلية العربية الى منطقة تبدو للقاريء الآن قاصية البعد متأخرة المدنية ، وهي خراسان الواقعة وراء بلاد فارس ووادي الحرز حتى أصقاع خوارزم وتركستان وبلاد البختيارية . و(الخوارزمي) هو مواطن من سكنة مدينة(خيفا) ، و(الفرغاني)تركستاني ، و(أبوالوفاءالبوزجاني والبتاني) فارسيان (كالبيروني) . أما (الكندي) فقد كان عربياً خالصاً ، و(الفارابي) تركي الأصل ، أما (ابن سينا) فقد نزح من نواحي بلخ و(الغزالي و نصير الدين الطوسي) أصلهما من (طوس) الواقعة شرق بلاد فارس ، أمّا (عمر الخيام) فقد دوّن كتابه « في الجبر والمقابلة » باللغة العربية ، وإن كانت غلبت عليه شهرة الشعر . واعتمد الكثير من هؤلاء العلماء على لغة أخرى عدا تآليفهم بالعربية . فقد عمل(ابن سينا)ترجمة فارسية لأحد كتبه الذي ربما كانت أهميته أكثر من الناحية الطبيعية وهو « حكمة العلائية » (٥) . وكتب نصير الدين الطوسي باللغة نفسها رسالة رائعة جداً في الاخلاق ورسالة في

---

٥) في الاصل « دانش نامه علائي » طبع في الهند حيدر آباد ١٣٠٩ هـ (المعرب)

الفلك . أما (ابن رشد والزرقالي [٦] والبطروجي [٧]) ، فهم عرب أقحاح من اسبانيا ...

ومن ناحية الدين نجد (حنين بن اسحق وابنه اسحق ، وقسطا بن لوقا وغيرهم ممن قاموا بأجل خدمة كمترجمين ، أنهم نصارى . كما أن (ثابت بن قرة) الهندسي العظيم والبتّاني المنجم الجليل المعروف باسم Albatagonius في العالم الغربي ، هما من الصابئة . وثمّ طائفة وثنية من عبدة النجوم تفرغت للدراسات العلمية وواصلت جهودها فترة طويلة من الحكم الاسلامي. وثم آخرون من اليهود مثل (ما شاء الله) . ولنا أن نذكر فضل بعض اليهود الاوربيين أيام عهد الاحياء العلمي في الغرب اللاتيني بنشرهم الدراسات العربية عن طريق ترجمتهم وتعاليمهم .

هؤلاء العلماء المختلفة أجناسهم أشد الاختلاف ، المتفقون في عدة أوجه نظر ، وغرضهم التبسيط والتسهيل ، كانوا أعظم منظمين ومصنفين . فهم على افتقارهم الى العبقرية الكافية للتصميم والابداع العظيم ، كانوا أعظم منظمين عرفتهم البشرية ، وكان تنظيمهم منطقياً فصنفوا ورتبوا . وهذه الموهبة الساذجة في التنظيم والتبسيط تكفي تقريباً لتفسير سر النجاح الذي بلغوه . كان اسلوبهم تعليمياً ، وهم ليسوا كالاغريق يتقربون من أجد هواة الفن والادب أو نصير من نصرائها ميله الى الثقافة للثقافة نفسها ، لكنهم كانوا يبذلون علومهم لجميع التلاميذ الاذكياء بكل سخاء ، وكتبهم تذكر المرء بكتاب التعليم العالي او الجامعي . كان العرب تجاراً وسياحاً وفقهاء ، فهم يمتازون بالتفكير الواقعي ، لذلك كان لعلومهم هدف مادي ، فالحساب كان

---

٦) ابراهيم بن زرقالي (نحو ١٠٢٩ - ١٠٨٧) منجم واكبر راصدي الفلك في زمانه وضع مع ابن صاعد مبادىء جداول طليطلة المعروفة بالزيج الطليطلي واخترع اسطرلابا جديداً سمي باسمه . (المعرب)

٧) أو البتراجيوس (توفي ١١٨٥ م) نور الدين ابو اسحاق . فلكي اندلسي تلميذ ابن طفيل له كتاب « الحياة » فيه نظرات جديدة على حركة النجوم السيارة . (المعرب)

يخدم التجارة ويعاون في تقسيم الاموال . أما الفلك فهو مطلب المسافرين وقاطعي الصحاري والمهالك ، أو يستخدم لأغراض الدين لمعرفة أوقات الصلاة وقبلة azimuth [٨] مكة ، والدقيقة الاولى لطلوع قمر رمضان .

كان العرب عمليين دائماً ، فلم يحصل لهم أن سرحوا في بيداء الخيال . زد على ذلك أن اللغة العربية هي لغة جافة دقيقة التعبير ، تذكّر المرء بعضَ الشيء بأسلوب (فولتير) الفرنسي . فهي أكثر ملائمة للعلم الدقيق منها للفخامة الشعرية . وثمّ ميزة اخرى لها ، هي مرونتها وسرعتها في استجابة مطالب المصطلحات الفنية والتعابير العلمية الدقيقة . لم يكن علماء العرب يكتبون شعراً كالهندوس الذين كانوا يؤلفون أعمالهم الجبرية بـ (شلوكات shloka [٩]) ، ولم يعالجوا حل مسائل تاريخية كالاغريق ، ولم يتذوقوا الاعداد الكبيرة والفترات الطويلة جداً من الازمان فلا نجد عندهم (كالبايوكا) [١٠] او ما يدعى بأيام (براهما) كما عند الهندوس ، ولا أسماء لأرقام عالية جداً . انهم أكثر واقعية من الاغريق الذين اهتموا بالاعداد الكبيرة جداً كما نرى في مسألةأريناريوس [١١]. وفي مسألة المواشي عند أرخميدس [١٢] والسنة العظمى

---

٨) او السمت ، وهي الزاوية الحاصلة بين الهاجرة والدائرة العظيمة لجرم سماوي (المعرب)

٩) قال البيروني في كتابه (تحقيق ما للهند من مقالة ص ٨٤ سخاو لايبزك ١٩٢٥) « انهم (أي الهنود) ينظمون الكتب شلوكات (أي قصائد شعر طويلة) فاذا احتاجوا ان يعبروا في زيجاتهم عن عدد في مرتب ، عبروا عنه بكلمات موضوعة لكل عددفي مرتبةأومرتبين » (المعرب)

١٠) *Kalpa Yoga* هذا اليوم هو بتقدير الهنود ٨٦٤٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ه يوم عادي نصفه نهار ونصفه ليل (المرجع السالف ص ١٦٨) . (المعرب)

١١) هي رسالة صغيرة له موجهة الى كيلون أكبر أبناء (هيرو) يظهر فيها طريقة الوصول الى حساب عدد الذرات الرملية التي تحتويها كرة في حجم الارض وهو رقم يتألف من (واحد) يليه ثمانون الف صفر ! (المعرب)

١٢) *Arinarius* مسألة حساب أرسلها ارخميدس الى علماء الرياضيات في الاسكندرية لحلها فاعياهم ذلك . (المعرب)

عند ارسطاخوس الساموسي (١٣) .

لم تصل الينا أية كتب عن العصر الاموي . ان تاريخ العلوم العربية المؤيد بالوثائق تبتديء بالعباسيين (١٤) . ففي حكم الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور ، انتقلت عاصمة الامبراطورية الاسلامية وحاضرة خلافتها من الجزء البيزنطي الى الجزء الفارسي . وبنى المنصور مدينة بغداد في (٧٦٢م — ١٤٥هـ) وكان في بلاطه عدد من العلماء والمهندسين والفلكيين ووضعت خارطة المدينة باشراف الوزير الشهير (خالد بن برمك) وبمعرفة (نوبخت) الفلكي الفارسي و(ما شاء الله) اليهودي . وفي العام (٧٧٠م = ١٥٤ هـ) قدّم فلكي اسمه (يعقوب الفزّاري) لبلاط المنصور عالماً هندسياً اسمه (مانكا) ، فجاء بكتاب السند هند (السدهانتا) وهو رسالة في علم الفلك على الطريقة الهندية . هذه الرسالة ترجمها الفزّاري الابن وترجمتها مفقودة الآن . كان الفزاري أول من عمل اسطرلاباً من المسلمين (١٥) ، وكتب في فائدة ذات الحلق (١٦) السماوية armillary sphere وعمل جداول فلكية (أزياجاً) على سني العرب . بدأت الترجمة عن الاغريقية في الفترة نفسها ، فترجم (أبو يحيي بن

---

١٣) *Aristarchus of Samos* (نبغ حوالي ٢٧٠ ق. م) فلكي اغريقي كان أول من قال بدوران الارض حول الشمس حقق السنة الشمسية واضاف اليها كسرا قدره ١,١٦٢٨ بعملية حسابية معقدة جدا . (المعرب)

١٤) كتب الكثير على الاخص في السنين القلائل الماضية — عن علوم العرب وانه في الواقع وضوع يتطلب دقة وطول معاناة في علم المخطوطات والكتب وهذا موجود في المجلد الثاني لكتابي (مفكرو الاسلام *Les Penseurs de l'Islam* المطبوع بباريس السنة ١٩٢١ م مطبعة «كونثر» لا يسعني بصورة خاصة الا التنويه بالبحث النفيس الذي قام به الاستاذ ويدمان *E. Wiedmann* من ارلانكن اللي جمع حوله عدة تلاميذ ومناصرين . كذلك أنوه بكتاب سوتر *H. Suter* المطبوع في لايبزك السنة ١٩٠٠ م باسم (الرياضيون والفلكيون العرب وآثارهم : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke.*) . (المؤلف)

١٥) وتسمى ذات الصفائح ، آلة اخترعها هابرديوس تقاس بها دوائر الكرة ، ويستخدمها المنجمون (المعرب)

١٦) آلة فلكية قديمة تتألف من كرة وحلق معدنية وخشبية . (المعرب)

البطريق) فضلاً عن كتب طبية ، المقالات الاربع في صناعة أحكام النجوم quadripartitum لبطليموس . وكتب (مـا شاء الله ، المتوفى ٨١٥ م) وهو عالم شهير في التنجيم وفي الاسطرلاب (ذات الصفائح) وفي علم الانواء . وكتابه في الأثمان de mercibus هو أقدم الآثار العلمية لدينا من العربية ، ترجم له (يوحنا دلونا هـسبالنسيس) عدة كتب الى اللاتينية في القرون الوسطى . أما (عمر بن الفرّخان المتوفى ٨١٥ م = ٢٠٠ هـ) صديق الوزير يحي البرمكي ، وأحد مهندسي ومعماري مدينة بغداد ، فقد ترجم عن الفارسية بعض الكتب وشرح كتاب (المقالات الاربع) لبطليموس .

هذه الحركة التي بدأت زمن المنصور اتسع نطاقها في عهد حفيده المأمون . كان المأمون أميراً جم الثقافة عالماً فيلسوفاً لاهوتياً ، فكان سبباً في جمع كتب الاقدمين وتأسيس دار لترجمتها ، فترجم (الحجاج بن يوسف) الى العربية كتابي اقليدس والمجسطي [١٧] زمن هرون الرشيد وشملت ترجمته الكتب الستة الاولى لاقليدس . وأمر المأمون بقياس الهـاجرة [١٨] meridian في سهل (سنجار) [١٩] فجرى ذلك بطريقة تختلف عن الطريقة اليونانية ، وكيفيتها : أنّه أطلق عدد من الراصدين، فساروا من نقطة واحدة باتجاهات مختلفة بعضهم يسلك شمالاً وبعضهم جنوباً حتى شاهدوا النجم القطبي وهو يظهر ويختفي درجةً واحدة . ثم قاسوا المسافة التي قطعوها وأخذوا أصغر النتائج . لم يقفوا فعلاً عند هذا الناتج الاصغر ، بل أخذوا أكبر القيمتين

---

١٧) الحجاج بن يوسف بن مطر (٧٨٦ — ٨٣٥ م = ١٦٦ — ٢٢٠ هـ) ولد في الكوفة وعاش ببغداد موظفا في بيت الحكمة قال عنه القفطي انه نقل اصول الهندسة لاقليدس نقلين احدهما يعرف بالهاروني والآخر بالمأموني . (المعرب)

١٨) انظر : ابن خلكان ج ١ ص ٧٩ وما بعدها . والهاجرة ، خط نصف النهار أو خط الزوال ، هي دائرة عظيمة عمودية على خط الاستواء تمر بالقطبين (المعرب)

١٩) بلدة كردية في شمال شرق العراق والسهل المشار اليه يمتد منها حتى الموصل جنوباً.(المعرب)

الصغيرتين وهي ٥٦ ميلاً وثلثا الميل تعادل حسب الدائرة العظيمة ٤٧,٣٢٥ كيلومتراً ، وهي نتيجة كبيرة نوعاً ما . وفي الوقت نفسه بديء بعمل الارصاد أيضاً في بغداد وجنديسابور . وبني مرصد في بغداد قرب باب سامراء يعود الفضل في انشائه الى (سَنَد بن علي)[20] اليهودي الذي أسلم . وبنتيجة تلك الارصاد عملت جداول (ازياج) اطلق عليها اسم (الازياج الممتحنة ، او أزياج المأمون) مبنية على قاعدة السند هند . وكان (الفرغاني) Alfraganus المعروف في الغرب خلال القرون الوسطى ، من أعظم فلكيي هذا الزمن ، نشأ في فرغانة من تركستان ، وكتابه العظيم في (جوامع علم النجوم) ترجمه الى اللاتينية جيرارد القرموني ثم يوحنا هسبالنسيس ، ودرسه ريجيومونتانس[21] في عهد إحياء العلوم ، وطبع ميلانجتون Melanchthon[22] الشهير طبعة معتمدة على دراسة ريجيومونتانس في نورمبرغ ١٥٣٧ م .

إن الحساب والجبر ازدهرا أيضاً الى جانب الفلك ، وكان هذا عصر الخوارزمي[23] الشهير وهو مواطن من خوارزم (ت بين ٨٣٥ — ٨٤٤م) حرّف كتاب اللاتين الغربيين اسمه الذي جاء منه كما يعتقد — اصطلاح الغورزم algarism (يكتب أحياناً الغورثم algorithm)— . وكتب هذا العالم فضلاً عن رسالة نفيسة في الفلك ، كتاباً آخر في الطريقة الهندسية للحساب ، وآخر في الجبر ترجم الاول منها ادلارد الباثي ، أما الآخران فترجمهما جيرارد القرموني . ورسالتا الفلك والحساب معروفتان بهاتين الترجمتين اللاتينيتين فقط .

---

٢٠) نبغ حوالي (٨٥٠ م = ٢٣٦ هـ) كان منجما للمأمون واشتغل بعمل ارصاد وآلات رصد فلكية . (المعرب)

٢١) *Regiomontanus* (١٤٣٩ – ١٤٨٦ م) رياضي وفلكي شهير اعتمد كولمبس على جداوله الفلكية في كشف امريكا . (المعرب)

٢٢) (١٤٩٧ – ١٥٦٠ م) احد مشاهير المترجمين والناشرين الالمان . (المعرب)

٢٣) محمد بن موسى ابو جعفر معاصر المأمون واحد فلكيه (المعرب)

ان كتاب الجبر للخوارزمي [٢٤] واضح المبنى حسن التنظيم . فبعد أن يعالج المؤلف المعادلات من الدرجة الثانية ، يبحث في عمليّي الضرب والقسمة الجبريتين ، ثم يعرض لمعالجة المسائل المتعلقة بمساحات السطوح وغيرها مما يتعلق بتقسيم التركات وغيرها من المسائل القانونية ؛ هذه الاخيرة منها هي على الغالب معادلات جبرية من الدرجة الاولى وإن كانت تبدو لاول وهلة شديدة التعقيد ؛ معروضة كلها بشكل أمثلة رقمية . ان طريقة معالجة المعادلة ذات الدرجة الثانية مهمة ، فقد تأثر الخوارزمي خطى ديوفانتس [٢٥] فذكر ستة ضروب للمعادلات الجبرية واعطي احداها لأجل التكملة لانها تتعلق بأبسط حالة من الدرجة الاولى وهي (ب س = حـ) ، أما الحالات الست فهي :

أموال مساوية لأجذار	م س^{٢} = ب س
أموال مساوية لأعداد	م س^{٢} = حـ
أجذار مساوية لأعداد	ب س = حـ
أموال وأجذار مساوية لأعداد	م س^{٢} + ب س = حـ
أموال وأعداد مساوية لأجذار	م س^{٢} + حـ = ب س
اجذار وأعداد مساوية لأموال	ب س + حـ = م س^{٢}

من هذا الجدول يتضح لنا أن العلم في ذلك الزمن لم يصل الى استعمال الرموز بصورة تامة ، ما دامت الاوضاع المختلفة للحدود في كل من طرفي المعادلة يحتاج الى حلول منفردة ، وقد اصطلح العرب لهذين الطرفين من المعادلة كلمة (المقابلة comparison) ، وهذا المصطلح يصاحب عندهم كلمة (الجبر) التي تعني بالانكليزية (الرد restitution) . ويعرّف علم الجبر بانه : « إضافة شيء الى كمية معلومة أو ضربه به حتى يصير مساوياً أحدهما للآخر » ومن هذا التعريف يتضح أن القصد منه هو العمليتان الجبريتان التاليتان :

---

٢٤) نشره فيليب روزن F. Rosen في لندن ١٨٣١ م . (المؤلف)

٢٥ Diophantus نبغ حوالي القرن الثالث ق. م، احد كبار الحسابيين والجبريين اليونان عاش وألف في الاسكندرية . وعرفه العرب اكثر مما عرفه الغرب . (المعرب)

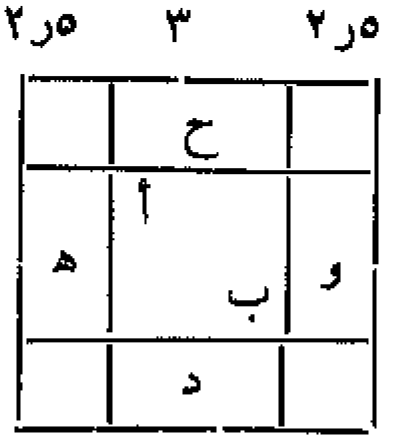
م + س = ب

م س = ب

وانتشر تطبيق هاتين العمليتين فصارتا تعنيان موضوع الجبر كله ، كذلك اختلف وتباين مع (الحَطّ) ومعناه تقليل عدد طرحه او تقسيمه حتى يصير مساوياً لعدد معلوم ، أي :

م — س = ب ، م / س = ب

بعد أن عدّد الخوارزمي الحالات الست الممكنة ، أعطى قاعدة حلهـا بالحروف الابجدية اذ أن الرموز الجبرية لم تكن معروفة آنذاك ، وبعدئذ تعرّض لبرهنة تلك القوانين ،وكان طريق برهنته لها هندسية.إذلا يعزب عن ذهن القاريء أن العرب كانوا هندسيين قبل كل شيء ولم يكونوا آنذاك يدركون موضوع الجبر بوصفه علماً قائماً بذاته لا يرتكز الى الهندسة . هذا البرهان تكرر عدة مرات من التغييرات التي تتطلبها احتلافات الحالات الجبرية وطريقة الاثبات فيها بعض طرافة واليك مثالاً .



لحل معادلة : مال مضاف اليه عشرة أجذار يساوي ٣٩ درهماً ، لنفترض مربعاً طول ضلعه غير معلوم ، وفيما يلي انموذج لما نحن بصدده . لنأخذ المربع (أ ب) ، فإذا ضربنا أضلاعه بعدد ، كان الناتج هو نفس العدد من الأجذار التي نضيفها إلى المربع.وهنا علينا أن نضيف عشرة أجذار ثم نأخذ ربع العشرة أي (٢٫٥) فنرسم على كل جانب من المربع مستطيلاً فيتم لدينا مستطيلات أربعة هي(ح د هـ و) . إن قيمة (مساحة المربع والمستطيلات الاربعة معاً يجب أن تكون (٣٩) . والمربعات الصغيرة الاربعة التي تقوم في زاوية كل مستطيل تكون مساحة كل واحد منها : ٢٫٥ × ٢٫٥ = ٦٫٢٥ ، وعلى ذلك تبلغ مساحة المربعات الاربعة (٢٥) . وعلى هذا الاساس تكون

مساحة المربع الكبير برمته (٦٤) وبعبارة أخرى: ٣٩ + ٢٥ = ٦٤ [٢٦]. فيكون كل ضلع من أضلاعه مساوياً (٨) فاذا طرحنا منه ضعف ضلع أحد المربعات الصغيرة المثبتة على زوايا المستطيلات أي مرتين (٢,٥) أو (٥) بقي لدينا (٣) وهو جذر المربع المطلوب.

إن السؤال الذي يتبادر الى الذهن: ما هو وجه الاختلاف في القضية بين الطرق العربية والهندية ؟ يرى «م. روديت M.Rodet» أن الهندوس أكثر تحليلاً من العرب، ولكن العرب هندسيون خالصون أكثر من الهندوس. إذا كان لديهم فضلاً عن ذلك، فكرة تربيع الرمز. انهم كانوا ينقلون بكل سهولة جزءً من طرفي المعادلة الى الطرف الآخر. وبذلك أخذت الطريقة عندهم تخرج الى حيز التعميم. وعلينا ان ندرك في صدد أسلوب العرض اللغوي، أن لغتهم (لغة الهندوس) الفخمة المعقدة بطابعها الشعري ليس فيها الوضوح والدقة والبساطة العلمية التي تتسم بها لغة العرب.

هنالك مسألة عند الخوارزمي بدت فيها فكرة تربيع الرمز وهي الحالة الخامسة، أي م س٢ + حـ = بـس. في هذه المسألة يقول الخوارزمي «يمكن استعمال عمليّتي الجمع والطرح على حد سواء خير استخدام». إن نظرية المعادلات من الدرجة الثانية بقيت معروفة في العالم كما وجدها الجبريون العرب حتى القرن السادس عشر تماماً. وفي القرن الثامن عشر، اعترف العالم الجبري (ليونارد فيبوناجي البيزي) [٢٧] بانه مدين للعرب بالكثير. رحل هذا الباحث الى مصر وسوريا واليونان وصقلية وتعلم هناك القواعد العربية فوجدها «أدق وأسمى من قواعد فيثاغورس» ثم عمد الى تأليف كتاب الحساب liber abaci في خمسة عشر فصلاً، الأخير منها يبحث في

---

٢٦) التكييف الجبري للمسالة هي المعادلة (س٢ + ١٠ س = ٣٩) (المعرب)

٢٧) *Leonardo Fibonacci* رياضي ايطالي اتصل بالعرب وأخذ عنهم العلوم الرياضية، وعن طريقه عرف الغرب الاعداد العربية (الاوربية الآن) (المعرب)

الحساب الجبري . أورد (ليوناردو البيزي) الحالات الستّ لمعادلات الدرجة الثانية كما عرضها(الخوارزمي). أما فكرة الجذور السالبة والتخيُّلية فلم تفسر تفسيراً واضحاً حتى (كاردان)[٢٨] ١٥٤٥ في كتابه« الفن الاكبر ars magna .

إن كتاب الخوارزمي الآخر « دلائل العدد de numero indcoi »[٢٩] أثار الموضوع الذي بُحث ونوقش كثيراً حول أصل الارقام، فما سماه العرب « بالحساب الهندي » ، هو الارقام التي نسميها نحن الغربيين بالارقام العربية[٣٠] لتفريقها عن الأحرف الابجدية التي كانت تستعمل آنذاك في الشرق . ويتضح من وصفنا هذا (للهندي) أن العرب لم يدعوا قط اختراعهم الارقام . ولكن علينا ان نتريث في الاستنتاج والحكم بانها هندية الاصل فعلاً . لقد وَجَدتُ أنا نفسي ان كلمة (هندي) تقترب لتمتزج مع لفظة (هندسي) العربية في ميدان الاستعمال ، (والهندسي) نسبة الى الهندسة او إشارة لفن المهندس . ففي مواضع كثيرة استعملت لفظة « هندي » بشكل باب يستدعي احلال لفظة « هندسي » محلها لتكون أوفى غرضاً وأنسب مقاماً . ولهذا يوجد في علم الفلك ما يدعى « بالدائرة المقسمة » المسماة (هندي) وربما كان من الأنسب ترجمتها (بالدائرة الحسابية) لذلك فالاعداد التي تسمى كذلك ، انما هي (الرموز الحسابية) . ومن الجهة الاخرى نجد الفرس يسمون الارقام « أرقام النهاية » وهذا يعني بلغتهم أرقاماً ذات كميات كبيرة أو صغيرة . أما عن

---

٢٨) Cardan (١٥٠١ – ١٥٧٦ م) رياضي وفلكي وطبيب ايطالي يعد في طليعة الجبريين العالميين وكتابه « الفن الاكبر » يكشف عن اول حل جبري للمعادلات التكعيبية (المعرب)

٢٩) نشره الامير بونكمبانيي Boncompagni في السلسلة المسماة *Trattati d'Arithmatica* تحت رقم « ١ » ١٨٥٧ م في رومة . (المؤلف)

٣٠) انظر الملحق في آخر الفصل .

أشكال الارقام ، فإن (فوبكي)[٣١] يميل الى القول بأنها مشتقة من الاحرف الاولى لأسماء الارقام باللغة السنسكريتية ولكن بغض النظر عن وضوح عدم الارتباط بين الاشكال ، فقد يعترض معترض بان النظم الحسابية التي تستخدم فيها الحروف لا يشترط كقاعدة عامة ان تستعمل الاحرف الاولى من الارقام، بل أحرف الابجدية حسب ترتيبها الالفبائي . وهذا ما كان معمولاً به عند اليونان والعرب أنفسهم . إن الاستاذ العربي البيروني (من القرن العاشر) يقول ما خلاصته « ان الارقام الغبارية والهندية هي أحسن ما عند الهنود وهي منتخبة من أرقام الحساب المتنوعة التي كانت معروفة عندهم » ؛ ولكنه لم يعين بالضبط ماهية ذلك الشكل ولم يخبر عن أي مكان في الهند كانت تستعمل . ويبدو الامر عكس ذلك بان للارقام عند العرب شكلاً أبسط وأسهل تناولا منه لدى أي شعب آخر . فالارقام الخمسة الاولى تتألف من خطوط مترابطة 1 ، 2 ، 3 ، 4 ، 5 . أما الأرقام الاربعة الاخيرة فقد صيغت بطريقة بسيطة جداً ، والصفر هو دائرة صغيرة او نقطة . ومن المحتمل جداً أن العرب توصلوا الى تلك الرموز ككثير من علومهم من تراث مدارس الافلاطونية الحديثة .

نحن نعلم بان الصفر في النظام الرقمي هو أهم شيء لانه يساعدنا على وضع الارقام في سلسلة مضاعفات العشرة والواحد والعشرات والمئات الخ . . في حالة عدم وجود أحد هذ المضاعفات.ولو لم يكن لدينا الصفر للزمنا استعمال جدول ذي حقول ؛ حقول للآحاد ، واخرى للعشرات ، واخرى للمئات وهكذا ، يحفظ كل رقم في محله الخاص . هذا الجدول هو ما يُعرف الآن بالمعداد abacus . اننا لنجد الصفر معروفاً عند العرب قبل أن يعرفه الغرب بمئتين وخمسين سنة على الأقل . وأول من أوجد المعداد في روما هو (بويوس)

---

٣١) *Woepcke* (١٨٢٦ – ١٨٦٤ م) مستشرق الماني اهتم بالناحية الرياضية من العرب درس في لايبزك ونشر ثم رسالة الخيام في الجبر والمقابلة ، وكتاب « الفخري » في الجبر والحساب للكرخي ، ١٨٥٢ م وتفسير المقالة العاشرة لأقليدس من وضع أبي عثمان الدمشقي الخ (المعرب)

في القرن الخامس الميلادي ، لكن استعماله كان ضيق النطاق . ثم عاد الى الظهور لدى (جربرت Gerbert) في القرن العاشر . كان (جربرت) قد طوّف في اسبانيا ودرس علوم المغرب فنشر استعمال المعداد ، لكنه كان يجهل الصفر . ولم يدخل الصفر اوروبا إلا في القرن الثاني عشر حين بدأ الحسابيون النصارى يكتبون رسائل في علم العدد والارقام من غير حقول ويكملونها بالصفر . عُرفت هذه الطريقة باسم « ألغورتم » وكانت الاصفار تظهر مع الارقام عند العرب من زمن متقدم ، فقد كتب صاحب « مفاتيح العلوم » في القرن العاشر ، وهي الفترة التي لم يعم انتشار الارقام فيها قائلاً انه اذا تعذر كتابة قوى العشرة فيستعمل دارة صغيرة للمحافظة على التسلسل ؛ هذه الدارة الصغيرة تسمى صفراً (أي فراغاً) . وعمد بعض الحسّابين الى وضع حاجز يسمى (ترقين) وهي مأخوذة من اللغة النبطية (ريقان) وتعني أيضاً (الفراغ واللاشيء) .

ومما هو جدير بالملاحظة أن للكلمة اللاتينية (جفرا cifra) معنيين : فهي أحياناً (الصفر) وأحياناً (الارقام العددية) نفسها وفي معنى (زيرو zero) يظهر بوضوح كلي (معنى الصفر العربي : الفراغ) وفي معنى رقم ، من الجلي أن كلمة السِفر (بالسين الخفيفة) تعني الشيء المكتوب ، كتاباً كان أم رقماً ، وكلمات (الجبر والصفر والغورتم) بقيت تشهد بالدور الذي لعبه العرب في ايجاد علم الحساب وتثبيت أركانه وتيسيره .

في أثناء حكم الخلفاء الذين عقبوا المأمون وعلى الاخص المعتضد الشهير ، نبغ عدد من العلماء الذين أناروا الحياة العقلية العربية بضياء ساطع ، وعرفت القرون الوسطى أكثرية هؤلاء النابغين . فحصل تقدم عظيم في الدراسات الهندسية ونواحي المخروطات بحيث صارت تسترعي الانظار . واشتهر في تلك الفترة أشقاء ثلاثة عُرفوا باسم (أبناء موسى) وهم أولاد رجل اسمه (شاكر) كان في أيام شبابه على حد قول أحد المؤرخين ، قاطع طريق في

جهات خراسان ، ما لبث أن أصبح مقرّباً من المأمون وفي مقدمة علماء زمانه، ونحن مدينون بعدد من الكتب لهؤلاء الاشقاء الثلاثة ، أحدها في (مساحة الأكر و قياس الاسطح) ، ترجمه الى اللاتينية (جيرار القرموني) بعنوان liber trium fratrum . وكتبوا رسالة في (الحيل) محفوظة في مكتبة الفاتيكان . هذه الرسالة لا تعالج بصورة رئيسة مباديء الميكانيك ولابسائط الميكانيك كما هو الحال في كتاب « هيرو الاسكندري » الذي ترجمه (قسطا ابن لوقا) الى العربية ذلك الحين ، فهي تشبه كتابي « الاهوية » (لهيرو ، وفيلو) ، وفيها وصف للآلة ولأنواع الاجهزة المتحركة وضعت بدقة وبراعة عظيمتين . وثمّ رسالة عربية أخرى ألفها بعد هذا التاريخ (بديع الزمان الجزري) [٣٢] يوجد منها في القسطنطينية الآن نسخة مصورة صغيرة الحجم محفوظة في مكتبة (آيا صوفيا) . لقد كان العرب عظيمي المهارة في صنع المزولة والساعة المائية الاوتوماتية ولا بأس أن نذكر حادثة إرسال إحدى هذه الساعات هديةً (لشارلمان) من (هرون الرشيد).كان أبو معشر البلخي [٣٣] الخراساني الذي توفي في سن المائة (٨٨٦م – ٢٧٣ ﻫ) فلكياً ومنجماً عظيم الشهرة وقد ترجم (ادلارد الباثي ويوحنا هسبالنسيس) الى اللاتينية أربعة من كتبه ورُسم أحدها بعنوان « de conjuctionibus et annorum revolutionibus »

ويُعد(ثابت بن قرة الحراني) من بلاد ما بين النهرين، أعظم هندسي عربي على الاطلاق وهو الذي ترجم الكتب السبعة من أجزاء المخروطات في كتب ابللونيوس الثمانية الى العربية فحفظ لنا بذلك ثلاثة كتب من مخروطات ابللونيوس فقدت اصولها اليونانية . وساعده بنو موسى في ذلك ، فقدموه الى

٣٢) بديع الزمان اسماعيل (حوالي ١٢٠٠ م) ميكانيي ومخترع ألف (لمحمود بن أرتق) صاحب آمد كتاب في معرفة الحيل الهندسية – ١٢٠٥ وفيه تعليمات على صنع الساعات (مخطوط في متحف برلين) . (المعرب)

٣٣) ابو معشر جعفر البلخي (ولد ٧٧٦ م) من أعظم فلكيي العرب الف في هذا العلم حوالي ستين كتاباً . (المعرب)

(المعتضد) خليفة المستقبل فأكرم وفـادته وأجرى له معاشاً شهرياً قدره خمسمائة دينار . كان ثابت يعرف اللغتين السريانية واليونانية ، فترجم الكثير عن هاتين اللغتين الى العربية ، وأصلح كتابي (الاسطقسات) لاقليدس والمجسطي اللذين ترجمهما (اسحق بن حنين) وكتب عدداً من الرسائل القصيرة أو الخواطر في الفلك والهندسة مبسطاً فيها ما غمض من الفكـر والعبارات في كتب الاقدمين مستنبطاً مسائل جديدة ، مسهلاً معبّداً بها طريق الدراسة والبحث . ويكان يكون قد لمس بقلمه وطـرّق بابحاثه كل المواضيع العلمية المعروفة في زمانه ، فهناك استشهادات بمقالات له في فرضيات ومبادي اقليدس وفي عدد الوفق ترجمه الى اللاتينية (جيرار القرموني) ، وفي قواعد الهندسة وفي علم الحيل ، وفي الجذور الصمّ بحثها على اسلوب اقليدس وأفلاطون ، وثم (مقدمة لاقليدس) وهو مؤلف عظيم القدر ، وكتابه في ظلال المزولة [٣٤] هو أقدم ما عرفنا في هذا الموضوع . وترجم (رسالته في العمل بالقرسطون) جـيرار القرموني الى اللاتينية بعنوان : liber carastonis sive de statera . إن التراث العربي يحوي عدداً من الرسائل في الأوزان ، منها رسالة (الخازني) [٣٥] ذات القيمة الجليلة الخاصة. ونظرية التوازن والثقل في هذه الرسالة قد قطعت شوطاً بعيداً في مضمار التقدم ، كذلك ورد فيها بحث عن الاثقال النوعية .

قام (ثابت)بعمل أرصاد فلكية في بغداد نخص منها بالذكر ارصاداً في حساب ارتفاع الشمس وفي طول السنة الشمسية وسجل أرصاده في كتاب . كان هذا العالم الصابئي العقيدة الوثني المتعصب لدينه ؛ من أشهر ممثلي تراث الثقافة القديمة في القرون الوسطى .

---

٣٤) اسمه بالأصل في « أشكال طرق الخطوط التي يمر عليها ظل المقياس » . (المعرب)

٣٥) ابو الفتح – عبد رومي من مرو نبغ في الهندسة والفلسفة والفلك والف كتباً جليلة منها « الزيج المعتبر السنجري » ١١١٦ م وفيه مواقع النجوم الثابتة وميزان الحكمة (١١٢٢م) .

ومن الجيل الثاني يبرز أحد مشاهير علماء الشرق . وربما كان العالم الذي أعجب به الباحثون اللاتين في القرون الوسطى وأغدقوا الثناء عليه أكثر من غيره ، وهو (البتّاني) الذي قام بأرصاده الفلكية ما بين العامين ٨٧٧ و ٩١٨ م = ٢٦٤ — ٣٠٦ هـ . وكتب رسالة كبيرة ونظم أزياجاً فلكية[٣٦] أظهرت في نواح كثيرة مدى تقدمها على كتاب الخوارزمي وابتعادها الكبير عن الطرق الهندية . إن تلك الحسابات او الارصاد تتعلق بأول ظهور القمر الجديد ، وميلان فلك البروج وطول المدارين ، والسنة النجوميـــة [٣٧] والحاصّات القمرية[٣٨] والخسوفات والكسوفات واختلاف المناظر parallaxes هذه عند (البتاني) أكثر تعقيداً ودقة مما هي عنـــد الخوارزمي ولكن القسط الاكبر من شهرته يعود بدون شك الى اكتشافه أو على الاقل نشره وتبسيطه أوائل علم النِسب المثلثية كما نستعملها اليوم لقد استعمل (بطليموس) الاوتار في عملياته التي كان قد عرف منها قانوناً واحداً رئيساً مضطرباً أخرق ، فاعتاض (البتاني) بالجيب عن الوتر واستعمل « الظل » و « ظل التمام » وكان يدرك علاقتين أو ثلاثاً رئيسة من علاقات النِّسَب المثلثية . إن

٣٦) طبعها بالعربية واللاتينية الاستاذ نللينو سنة ١٩٠٣ . اما رسالة الخوارزمي الفلكية نشرت باللغة اللاتينية بمعرفة « اج. سوتر » وهي منقولة عن ترجمة ادلارد الباثي لها « طبعت في كوبنهاكن ١٩١٤» كان الفلكيون العرب في تلك الفترة يحسبون الاطوال بموجب خطزوال « آرين » وهذا الاسم محرف عن « اوجيان » في الحقيقة . والاوجيان اسم مدينة تقع في أواسط الهند كان بها آنذاك مرصد فلكي.وبعد مرور زمن طويل على تلك الحقبة ومجيء القرن الثامن عشر أعاد « جي سنغ *Jay-Singh* » انشاء المرصد هناك (المؤلف) . نقول ، هذه المراصد من أعجب مباني العالم أسسها هذا المهراجا صاحب جيبور في امارة راجبوتانا(١٧٢٧ — ١٧١٠)وتضم مجموعات من آلات فلكية مبتكرة . (المعرب)

٣٧) السنة النجومية هي المدة التي تقطعها الشمس حتى عودتها الى مكانها بين النجوم وطولها ٣٩٥ يوما ، و ٦ ساعات و ٩ دقائق و ٨,٩٧ ثانية . (المعرب)

٣٨) وهو سير الكوكب القمري في فلك التدوير . (المعرب)

كلمة « sine » هي « جيب »[٣٩] وتعني بالعربية شق أو خليج (باللاتينية sinus) وهذا هو أصل الاصطلاح « sine » كما هو ظاهر . إن ظل التمام cotangent عند الفلكي العربي هو « الظل الافقي horizontal shadow » للمزولة ، أما « الظل tangent » فهو « الظل القائم vertical shadow » . يظهر من هذا أنهم لم يفهموها رأساً على أساس أقواس الدائرة ، ولكن ظل المزولة (الصفيحة) ذاته ، منقسم الى اثني عشر جزءً . أما (حبش) أحد معاصري (البتاني) وأقرانه ، فقد قسمها الى ستين جزءً ، ومن هذا نحصل على جدول لظلال التمام في أجزاء صفيحة المزولة تستند الى المعادلة :

$$\text{ظتا أ} = \frac{\text{جتا أ}}{\text{جا أ}}$$ ١٢ يتعين ارتفاع الشمس ابتداء من ظل التمام بالقانون الآتي :

$$\text{جا (٩٠ – أ)} = \frac{\text{ظتا أ} \times \text{٦٠}}{\sqrt{(\text{١٢}^{٢} + \text{ظتا}^{٢}\ \text{أ})}}$$

أما القانونان فهما :

$$\text{جا أ} = \frac{\text{ظا أ}}{\sqrt{(\text{١} + \text{ظا}^{٢})}} \quad \text{و} \quad \text{جتا أ} = \frac{\text{١}}{\sqrt{(\text{١} + \text{ظا}^{٢}\ \text{أ})}}$$

وقد شرحهما (البتاني) . وهذا ما يجعلنا متقدمين بمسافة شاسعة عن المرحلة التي وصل اليها الاغريق ويفتح لنا في الواقع أبواب العلم الرياضي الحديث على مصاريعها .

---

٣٩) لفظة « جيب » مشتقة من السنسكريتية جيفا *jiva* ومنها اخذ العرب مصطلحم (المعرب)

٤٠) هو احمد بن عبد الله بن حبش الحاسب ، ظهر في العصر المأمون وعاش ببغــداد واشتغل بالفلك وآلات الرصد وكتب فيها وعمل اول جدول للظل وظل التمام « محفوظ منه نسخة خطية في متحف برلين » . (المعرب)

بعد البتاني بحوالي ستين سنة ، نبغ الفلكي الطائر الصيت أبو الوفاء [٤١] فأكمل عمل سلفه . وقد ظن كثير من العلماء العصريين أنهم يستطيعون أن يروا في (المجسطي) الذي ألفه هذا العالم ، اكتشافَ «الاختلاف القمري الثالث» الذي ندعوه « بالاختلاف variation » [٤٢] . ان الاختلافين الاولين اكتشفهما اليونان ، وقد جرت مناقشة طويلة الأمد في الاكاديمية بباريس بين فطاحل العلماء منهم بايـّو ، وآراكو ، ولوفيرييه ، وجوزف برتران [٤٣] امتدت خمساً وعشرين سنة (١٨٣٦–١٨٧١ م) لم يثبت بعدها أن هذا (الاختلاف) كان معروفاً لدى (أبي الوفاء) . إن الفلكيين العرب لم يميزوا (الاختلافين) الاولين كما ميزناهما نحن ، فقد فصلوا أحدهما عن الآخر وهذا ما أدى الى قيام بعض الشك . لكن الخدمات التي أسداها أبو الوفاء في علم المثلثات لا يمكن أن يجادل فيها ، فقد أصبح هذا العلم بفضله : أكثر بساطةً ووضوحاً ، متطلباً القانون التالي لاضافة الزوايا :

---

٤١) ان ابا الوفاء البوزجاني (٩٤٠ – ٩٩٨ م = ٣٢٩ – ٣٨٨ هـ) هو أعظم ذهنية فلكية نبغت في الاسلام فضلا عن الهندسة والجبر ، وقد عدد له علماء تاريخ الرياضيات مكتشفات مهمة جداً فمنها أنه زاد على بحوث الخوارزمي زيادات تعتبر أساساً لعلاقة الجبر بالهندسة وحل هندسياً المعادلتين س٤ = جـ ، و س٤ × جـ س ٣ = ب . واعترفوا بفضله في وضع النسب المثلثية (الظل) واستعمالها في حلول المسائل الرياضية ، واستعمل القاطع وقاطع التمام ووضع الجداول الرياضية للمماس وأوجد طريقة جديدة لحساب الجيب فكانت دقيقة جدا » الى ثمانية ارقام عشرية » كتابه المجسطي الذي ذكره المؤلف في المتن ، يوجد منه نسخة ناقصة في مكتبة باريس الوطنية . (المعرب)

٤٢) الاختلاف : بأبسط تعريف ، هو حركة غير ثابتة في القمر اثناء سيره بين سنة واخرى . قاس أول انحراف منه (هيبارخوس) ، ثم اكتشف (الخلل) الثاني بطليموس . وقد استقر في تاريخ العلم الحديث ان الاختلاف (الخلل) الثالث اكتشفه (تيخوبراهه) ورد سببه الى جاذبية الشمس وجعل متوسطه (٠٫٦٦) درجة خلافاً لما ذهب اليه قدري حافظ طوقان في كتابه « ترات العرب العلمي في الرياضيات والفلك ص ١١٨ » من ان البوزجاني مكتشفه . (المعرب)

٤٣) *Biot* (١٧٧٤ – ١٨٦٢ م) ، *Arago* (١٧٨٦ – ١٨٥٣ م) ، *Le Verrier* (١٨١١ – ١٨٧٧ م) ، *Joseeph Bertrand* (١٨٢٢ – ١٩٠٠ م) ، علماء طبيعيون وفلكيون ورياضيون فرنسيون واعضاء في الاكاديمية الفرنسية . (المعرب) .

جا (أ + ب) = $\frac{\text{جا أ جتا ب + جا ب جتا أ}}{\text{ك (الكمية)}}$

هذا القانون الذي اكتشف في ذلك الزمن ، لم يعرف عند العالم اللاتيني ، ويظهر أن (كوبرنيكوس) كان يجهله . لكن (راتيكوس Rhaeticus) تلميذ (كوبرنيكوس) وناشر كتبه ، عاد الى استخراجه بمشقة عظيمة في قانون أكثر التواء وتعقيداً من قانون (أبي الوفاء) بكتابه « opus palatinum de triangulis » [٤٤] . ليس هذا نهاية ما أسداه أبو الوفاء من خدمات للعلم . فلما كان عالماً هندسياً عبقرياً ، فقد تصدى لمعالجة عدد من المسائل ودرس تربيع القطع المخروطي المكافئ [٤٥] والمساحة الحجمية للقطع المكافيء المجسم paraboloid ، أما في الجبر فانه ترجم كتاب (ديوفنطس) .

في هذين القرنين اللذين اتخذت تلك المكتشفات صيغتها النهائية ودخلت أسس مدنيتنا الحديثة ؛ كان عدد من ذوي الأدمغة الجبارة يعالج قضايا أخرى متعلقة بفلسفة العلوم ، والعلوم الطبيعية والفيزيائية . ومع أن تلك الابحاث لم تصل الى حلول نهائية ، فقد انحصر فضلها في ترويض العقول وصقل الافكار وتعبيد السبل للمكتشفات الاخرى المقبلة . فكتب (الكندي) أول الباحثين العرب (ت ٨٧٣ م = ٢٦٠ هـ) في علم الظواهر الجوية والبصريات ، أما رسالته في الامطار والرياح وترجمته المنقحة لبصريات اقليدس، فقد ترجمتا كلتاها الى اللاتينية . لقد سعى أيضاً الى إثبات صيغ القوانين التي تحكم سقوط الاجسام ، وهو موضوع لم يلقَ من العرب كبير اهتمام . أما (الفارابي) الاستاذ الثاني بعد أرسطو وأحد أساطين الافلاطونية الحديثة ذو العقلية التي

---

٤٤) ونجد أيضا عند ابي الوفاء ، القاطع *Secant* الذي يسميه (بقطر الظل) ، بينما يعزى اكتشافه الى كوبرنيكس . (المؤلف)

٤٥) القطوع المخروطية ، ثلاثة أنواع : قطع مكافيء *Parabola* ، قطع ناقص *Ellipse* ، قطع زائد *Hyperbola* . (المعرب)

وعت فلسفة الاقدمين ، فقد كتب رسالة جليلة في الموسيقى وهو الفن الذي برز فيه – فيها نجد أول جرثومة لفكرة النِسَب (اللوغارتم) ومنها نعرف علاقة الرياضيات بالموسيقى . ففي زمن فيثاغورس دفعت الحاجة لاستخدام أجزاء الأوتار حتى تعبر عن الفواصل الموسيقية intervals والجواب (الاكتاف) وتواتره والرابع والخامس والسادس من درجات الأساس، مما أدى الى إثارة موضوع درس الكسور . إن نظرية الموسيقى العربية مصبوبة كلها في قالب الكسور ، وربما كانت تحتوي على اللوغارتم ، لان إضافة الفواصل والارباع والنغمات tones وأنصاف النغمات وأرباعها الـخ .. ترتبـط بضرب الاوتار التي تمثلها ، وطرح الفواصل المتعلقة ، يرتبط بتقسيم هذه الحدود . وإن (النغمات) في الآلات الوترية مرتبطة بقانون اللوغارتم وبحث ابن سينا والغزالي مسألة الكميات اللانهائية ، أحياناً بارتباطها مع الدِّين ، وأحياناً بارتباطها مع الفيزياء ، فتساءلا : « هل ان متسلسلة سابقة لا متناهية ممكنة ؟ » « أيوجد على الخط المستقيم نقطة بدء يلتقي فيها بخط مستقيم آخر متجه اليه ؟ » ثم بحثا المسائل المتعلقة بنظريات الذرة : « في المربع المقسم بصورة منتظمة الى ذرات ، كيف يمكن أن يحوي القطر على ذرات أكثر من الضلع ؟ » ، « في خط الذرات كيف يمكن ان تبقى الذرة غير قابلة للتجزئة في حين انها تتقاطع من كل جهة مع ذرتين اخريين مختلفتين ؟ » ، أيمكن تعليل الحركة والحرار والضوء على أساس الذرات ؟

هذه المسائل هي من نوع سوفسطائيات (زينو الاليائي) [٤٦] . لقد كانت تمثل تركيز الفكر البشري قبل اكتشاف حساب التفاضل والتكامل . وكان (البيروني) باحثاً ذا عبقرية فذة وناقداً دقيق الملاحظة ، ألف كتاباً غني

---

٤٦) *Zeno* نبغ في حدود ٤٨٥ أو ٤٩٠ ق. م. ، فيلسوف اغريقي من المدرسة الاليائية تدور فلسفته حول طبيعة المادة والذرة . تجد تفصيل البحث عن علاقة الرياضيات بالموسيقى في الملحق الذي ذيل به الفصل السابق من الكتاب فليراجع (المعرب)

المعلومات في تاريخ عدة شعوب ، وسافر الى الهند ومكث بها مدة طويلة ليخبرنا عن حساب الهندوس وسجّل جملة غرائب تتعلق بلعبة الشطرنج وعالج عدة مسائل في الجغرافية الرياضية كالهواجر والتسطيح [٤٧] وكان له بعض الفضل في تقدم علم المثلثات أيضاً .

ولنأتِ الآن إلى عالم لايحتاج الى تعريف لقرائنا ، فقليل من العلماء تمتعوا بشهرة كشهرته ، هو عمر الخيام العظيم (عمر بن ابراهيم الخيامي) الحاسب والشاعر (ت ١١٢٣ م = ٥١٧ هـ) . إن عبقريته الهندسية توازي عبقريته الادبية وتكشف عن قوة حقيقة منطقية ونفاذ بصيرة . وكتابه « في الجبر » [٤٨] يعتبر من الدرجة الأولى ويمثل تقدماً عظيماً جداً على ما نجده من هذا العلم عند الاغريق . لقد أحرز تفوقاً على (الخوارزمي) نفسه في درجات المعادلة بصفة خاصة . فقد خصص القسم الاكبر من كتابه لمعالجة المعادلات التكعيبية ، بينما لم يتصدَّ الخوارزمي ثم إلا للمعادلات التربيعية بصدد بحث المسائل في الحلول ؛ وكل هذا يسجل تقدماً شاسعاً جداً على الاغريق . وعلى كل حال فقد كان (عمر) واقعاً تحت تأثير ديوفانطس من ناحية مسعاه في حل المعادلات الى أعداد صحيحة ، لذلك لم يستطع أن يحرر نفسه من الجبر غير المعين[٤٩] . لقد صنف المعادلات ذات الدرجة الثالثة الى سبعة وعشرين نوعاً ، ثم عاد فقسمها الى أربعة أشكال ؛ الاثنتان الاخيرتان تتألفان من معادلات ثلاثية الحدود ورباعية الحدود . أما الشكل الرابع فيتألف من ثلاثة صنوف :

---

٤٧) Projection هو الجزء المحصور بين سطحين منزلين على سطح آخر او خطين على خط مستقيم آخر . (المعرب)

٤٨) ترجمه فوبكي الى الفرنسية ونشره بباريس ١٩٥٧ م . (المؤلف) .

٤٩) اخذ العرب المعادلات غير المعينة من ديوفانتس وتوسعوا بها وحلوا كثيرا من المسائل المركبة من معادلات غير معينة ذات الدرجتين الاولى والثانية واطلقوا عليها اسم (المعادلات السيالة لانها تخرج بصوابات كثيرة . (المعرب)

$$س^3 + ب\,س = حـ\,س + هـ$$
$$س^3 + حـ\,س = ب\,س^2 + هـ$$
$$س^3 + هـ = ب\,س^2 + حـ\,س$$

إن هذا يعطينا فكرة عن الصعوبة التي تُحل بها المسائل . والطريقة المستعملة لمعالجتها هي التحليل الهندسي ، وهذا نوع من الهندسة التحليلية كان معروفاً قبل ديكارت (٥٠) وفي فترة لم يثبت أركان نظام الاحداثيات والترقيم الرياضي . انه حل الصنف الاخير مثلاً بمعونة قطعين زائدين مرسومين بموجب فروض المسألة على أن تكون (ب) كعامل للمربعات الممثلة بخط معين يساوي او يقل عن ارتفاع متوازي الاسطح المنشأ تبعاً للحد المطلق والجذور المعادلة . أما القطوع المخروطية ، فقد تتقاطع ، او لا تتقاطع . ويقول (عمر) هناك حالات مختلفة من هذا الصنف بعضها مستحيل ، حلت بواسطة خواص القطعين الزائدين . إن طريقة كهذه ، تحتاج الى معرفة تامة بأبحاث(ابللونيوس) وبراعة عظيمة في استخدام قوانينه وبذلك برهن (عمر) على عبقريته حيال اليونان وكثير من تلامذتهم العرب الذين سبقوه . فهو يقول في مقدمة رسالته: « انك لواجد في هذه الدراسة فروضاً تعتمد على نظريات ابتدائية معينة في غاية من الصعوبة والتعقيد ، فشل في حلها أكثر من تصدى لها ، كما لم يصل الينا من أبحاث القدماء ما ينير لنا السبيل الى معالجتها أبداً » .

إن هذه الطريقة لحل المعادلات من الدرجة الثالثة ترجع لتبدو بنصها الحرفي تقريباً في كتاب « الجومطري » لديكارت . أما عن الحل الجبري المحض لمعادلات الدرجة الثالثة فلم يرَ ضوء النهار إلا على عهد إحياء العلوم في آثار (سْجيبيوني دل فيرّو من تارتاكليا Scipione dell Ferro) وفي

---

(٥٠) *Descartes* (١٥٩٦ – ١٦٥٠ م) ، من أعاظم الفلاسفة والمهندسين الفرنسيين له مكتشفات هامة جداً في قوانين الجيوب والمثلثات والهندسة . (المعرب)

مؤلفات « كاردان » لكنها بدت غامضة بعض الشيء ومضطربة فأثارت كثيراً من الاخذ والرد والتخمين .

حقق جبر (عمر الخيام) ، مرحلة التقدم العظمى في هذا النوع من الرياضيات . فلو نحن تتبعنا النسخة الممتازة التي طبعت في باريس السنة ١٨٥١ ، وجدنا أن ناشرها العالم (فوبكي) قد جمع مسائل مختلفة اخرى كانت شائعة عند الحسّابين العرب . واحتوت أيضاً بعض المعلومات عن المخروطات كمسألة الوسَطين المتكافئين ومسألة تثليث الزاوية ومسألة رسم مضلع منتظم ، وعلى الأخص المتسّع . وعرف العرب عدة حلول لتثليث الزاوية ، وأعطى (السّجزي)[٥١] أحد مشاهير الهندسيين ، حلاً شاملاً لها يعتمد على تقاطع الدائرة بالقطع الزائد المخروطي . إن رسم المتسّع المعطى من قبل (ابن الليث)[٥٢] يعتمد على تقاطع القطعين الزائد والمكافيء كما أن الفروض التي لم يستطع أرخميدس إثباتها في كتابه « الكريات والاسطوانات ، de sphaera et cylindro » ج ٢ ص ٦ — ٧ أثارت بحثاً لدى (ابن الهيثم) وغيره . وقد وضع (الكوهي)[٥٣] المسألة على الشكل الآتي : «لإنشاء قطعة من كرة حجمها يساوي حجم قطعة من كرة أخرى ومساحة سطحها الجانبي يساوي مساحة السطح الجانبي لقطعة كروية أخرى » واستخرج حلها بكل براعة

---

٥١) او السجستاني ، (ت ٤١٦ هـ = ١٠٢٤ م) ، أبو سعيد احمد بن محمد عبد الجليل . عرف بانه مخترع الاسطرلاب الزورقي المبني على حركة الارض وهو اول من قال بحركة الارض عرفت له دراسات في قطوع المخروط وتقاطعها مع الدائرة . نشر له سكوي ١٩٢٦ م في مجلة ايزيس بحوثاً في تقسيم الزاوية ثلاثة أقسام وانشاء المسبع المنتظم . (المعرب)

٥٢) (توفي ٥٠٨ هـ = ١١١٣ م) ، محمد بن احمد بن الليث احد نوابغ الرياضيات في الاندلس . (المعرب)

٥٣) هو ابو سهل ويجن بن رستم من الكوه من جبال طبرستان فلكي ورياضي نبغ في القرن التاسع والعاشر كان منجما وراصدا لشرف الدولة عدد له القفطي مؤلفات في الهندسة . (المعرب)

مستعيناً بمخروطين مساعدين وقطعين مخروطيين هما القطع الزائد والقطع المنتظم ثم ناقش الحدود بعدئذ .

وقدم العرب في الحساب عدة مكتشفات فيما يتعلق بالمربعات السحرية (٥٤) والاعداد المتحابة (٥٥) ، كما أن اختراع البرهان بطريقة إسقاط التسّع تعزى اليهم وكذلك القاعدة المسماة « بقاعدة وضع الخط المزدوج regula duorum falsorum » التي نجدها ثانية عند رياضيي القرنين السابع عشر والثامن عشر. وأعلن واحد منهم النظرية الشهيرة بنظرية (فرما) theorem of fermat (٥٦) وهي ان مجموع مكعبين لا يمكن أن يكون قدر مكعب عدد صحيح ، لكنه لم يقدم لذلك برهاناً ما . أما الكرخي (٥٧) فيقدم لنا طريقة هندسية لجمع المتسلسلة التكعيبية الآتية : $١^{٣} + ٢^{٣} + ٣^{٣} + ... ن^{٣}$

---

٥٤) كانت المربعات السحرية تستخدم في عمل الطلسمات ، وقد لاحظت مؤخرا في رسالة احد منجمي العرب المسمى البوني (ت ١٢٢٥ م = ٦٢٢ ه) حلا شاملا للمربعات السحرية في غاية الابداع ، هذا الحل يعين المرء على كيفية رسم مربع آخر ذي ضلع ن + ٢ ، حين يكون مربع معلوم ذو ضلع (ن) وسواء في ذلك أكانت (ن) زوجا او فردا . (المؤلف)

٥٥) يقال للعددين متحابان اذا كان مجموع اجزاء احدهما مساوياً للثاني والعكس بالعكس . فالعدداد ٢٢٠ و ٢٨٤ متحابان لان أجزاء الاول هي ١ ، ٢ ، ٤ ، ٥ ، ١٠ ، ٤٤ ، ٥٥ ، و ١١٠ ، وجملتها ٢٨٤ . واجزاء العدد ٢٨٤ هي ١ و٢ و ٤ و٧١ و١٤٢ وجملتها ٢٢٠ . ولثابت بن قرة قاعدة لايجاد الاعداد المتحابة . (المعرب)

٥٦) بيير فرما (١٦٠١ – ١٦٦٥ م) رياضي فرنسي شهير خرج هو و(باسكال) بمكتشفات مهمة في خواص الاعداد وعليها بني باسكال قانونه المعروف بالاحتمالات التفاضلية . (المعرب)

٥٧) الكرخي (ت ٤٢١ ه = ١٠٢٩ م) هو محمد بن الحسن ابو بكر الحاسب الكرخي من عباقرة الرياضيين والجبريين العرب ذكر له الحاج خليفة ثلاثة كتب في هذا العلم (الكافي والبديع والفخري) الاخير اهداه الى الوزير فخر الملك وتصدى فيه الى حل المعادلات السيالة والعادية من الدرجتين الاولى والثانية قال عنه سمث في « تاريخ الرياضيات » انه خير ما الف في الجبر ، وقد ترجمه (فوبكي) الى الفرنسية (١٨٥٣م)، أما (الكافي) فقد ترجمه(هوشايم)الى الالمانية السنة (١٨٨٠ م) وكان اول عربي برهن النظريات المتعلقة باستخراج مجموع مربعات ومكعبات الاعداد الطبيعية التي عددها (ن) كما جاء في المتن اعلاه وله أبحاث في الجذور الصم منها برهانه ان حاصل طرح جذر ٨ من ٥٠ يساوي جذر ١٨ الخ .. (المعرب)

ثم يأتي بعده (الكاشي)[٥٨] الطبيب والفلكي الذي استخدمه (الغ بلك) من سمرقند ، فيقدم لنا طريقة لجمع المتسلسلة العددية المرفوعة الى القوة الرابعة؛ وهي الطريقة التي لا يمكن أن يتوصل اليها بقليل من النبوغ .

بقي علم الفلك العربي في اسبانيا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر في حالة الازدهار وظل موضع دراسة الشرق مدة طويلة واستمر يسترعي اهتمام علماء القرون الوسطى فاشتهر (الزرقالي [٥٩] Arzachel) الاسباني (٤٢٠ — ٤٨٠ هـ = ١٠٢٩ — ١٠٨٧ م) بصنع الآلات ، واخترع اسطرلاباً (صفيحة) وكتب عنها رسالة كانت أساساً لظهور شروح وتعليقات شتى عليها ، ترجمها الى اللاتينية يهودي من مدينة مونبيلليه ، وعمل منها الملك (الفونسو) القشتالي ترجمتين اسبانيتين . ونشر (ريجيومونتانس) في القرن الخامس عشر مجموعة من المسائل في الآلة الشريفة (الصفيحة) . واقتبس (كوبرنيكس) في كتابه « دوران الأجرام السماوية » من آراء (الزرقالي والبتاني) . واما البطروجي[٦٠] (من القرن الثاني عشر) أحد تلامذة (ابن طفيل) فله آراء مبتكرة في حركة الكواكب السيارة. وكان قد خلف كتاباً ترجمه الى العبرية (موسى بن تبون) ثم نقله الى اللاتينية (كالونيموس بن داود Kalonymos ben David) في القرن السادس عشر . إن الجداول الفلكية الالفونسية التي جمعها ورتبها الفونس الحكيم في القرن الثالث عشر كانت أعلى ما تقدم اليه علم الفلك العربي وكانت الاطوال مبينة على خط زوال طليطلة .

---

٥٨) محمد غياث الدين (ت ١٤٢٤ م او ١٤٣٦ = ٨٢١ أو ٨٣٨ هـ) رياضي وجبري ولد في كاشان وعاش في سمرقند . (المعرب)

٥٩) ولد الزرقالي في قرطبة واشتغل في طليطلة قال عنه نلينو : اكسبته « ازياجه الطليطلية » شهرة عظيمة فضلا عن تحويل الاسطرلاب من خاص الى عام بنقله الى المسقط الافقي (الاستريوغرافي) حيث يمكن بمقتضاه ان تكون عين الراصد في نقطتي الاعتدالين . (المعرب)

٦٠) هو ابو اسحاق نور الدين البطروجي ، عاش في حدود ٥٧٦ هـ = ١١٨٠ م) ، ولد في اشبيلية واشتغل بالفلك وترجم له ميخائيل سكوت كتابه « الملكي » كان فيه أول محاولة لوضع آراء بطليموس في نظام نجومي ثابت . (المعرب)

كان لهؤلاء العلماء أدمغة حرة مستطلعة ، فلم يترددوا في انتقاد بطليموس نفسه . وقد أعلنوا بلسان فيلسوفهم (ابن رشد) أنهم ضد نظرية تعدد الافلاك وابتعادها عن المركز . لقد كانوا يتطلعون الى نظم أبسط وأقرب الى الطبيعة . وسبق (للبيروني) فقال بأن فرضيات الفلك انما هي مترابطة فيما بينها وقوله هذا ، شبيه بما توصل اليه أسلافه أمثال (أرسطارخوس الساموسي وسلوقوس) قبل الفي سنة من ظهور (كوبرنيكس) وفي فترة تاريخية غير بعيدة . قال بعض علماء الهند ، ان الليل والنهار هما نتيجة لحركة الارض ، وقالوا ان الارض تدور على محورها وحول الشمس في الوقت نفسه ، وفسروا كذلك جميع حركات النجوم وحصروها جرياً على تقليد العلم في ذلك الزمان ، لكن روح البحث العلمي العربي لم تعرقلها في هذه الفترة أي نظريات علمية موضوعة أو تقاليد ثابتة :

وقد نبغ في الشرق خلال الفترة المضطربة بغزوات المغول عالم جليل ذو عقلية مبدعة جبارة هو نصير الدين الطوسي (ت السنة ١٢٧٤ م) [٦١] ، قام هذا العبقري بعمل أرصاد في المراغة — الواقعة في آسيا الصغرى — حيث أنشأ سخاء أمراء المغول مرصداً فلكياً هناك ونشروا أزياجاً اشتقت أسماؤها الملكية من القاب أولئك الفاتحين « كزيج أيلوخاني » وكانت آلات رصد المراغة محط إعجاب العلماء ، فقد أولى فلكيو العرب اهتماماً عظيماً لاتقان صنع آلات الرصد وأهمها (ذات الحلق) المعروفة عموماً عند الاقدمين باسم (الكرة السماوية) وهي تتألف من دوائر (حلقات) ثلاثٌ منها تمثل الهاجرة

---

٦١) الطوسي (٥٩٨ — ٦٧٣ هـ = ١٢٠١ — ١٢٧٤ م) صحب هولاكو في حملته على بغداد ولذلك ندر أن ألف كتاب سيرة بعده وليس للطوسي فيه ترجمة. تجد وصف أرصاده في المراغة وزيجه الايلخاني مذكور في معجم « كشف الظنون ». ان (لنصير) من كتب الفلك ما يكفي لجمع مكتبة نفيسة وثم كتب كثيرة له بأغلب اللغات الاوربية تتناهى بعضها في القدم. وقد نبغ ايضا في الهندسة والجبر والحساب ككتاب تحرير هندسة اقليدس الذي نشر باللاتينية ١٦٥١ م ، وكتبه المخطوطة موزعة على امهات مكتبات العالم . (المعرب)

وفلك البروج ودائرة منطقة البروج والعروض . ثم حلقتان أخريان للرصد . وأكمل العرب (ذوات الحلق) الاسكندرية والبطليوسية وأدخلوا عليها تحسينات بإضافة دائرتين اليها إحداهما لتثبيت النجوم من جهة الافق والاخرى لرصد الارتفاع . وسعوا لجعل آلاتهم بأكبر حجم مستطاع لتقليل الخطأ القياسي الى أدنى حد ممكن . ثم صار يعملون أدوات أخرى كل واحدة منها خاصة بنوع معين من الرصد . فكان في مرصد المراغة آلات مركبة من دوائر معدنية أو خشبية لاستعمالها في أرصاد معلومة كرصد فلك البروج ecliptic والمنقلبات solistices . وكان ثمّ ما يسمى بـذات الحلوق الاستوائية ecuatorial armillaries ، وذات الحلوق الشمسية ecliptical armillaries المؤلفة من خمس حلقات يبلغ قطر أكبرها نحواً من اثنتي عشرة قدماً مقسمة الى درجات ودقائق . ولما أراد الملك الفونسو القشتالي ان يعمل (ذات الحلق) ، رجع الى العرب مسترشداً بخبرتهم ومستمداً المعلومات الضرورية بهذا الشأن من كتبهم ، فكانت آلته أدق وأبدع من كل ما صنع منها حتى ذلك الوقت. ولما أراد (ريجيومونتانس) في عهد إحياء العلوم إعادة تركيب ذات الحلق الشمسية البطليوسية ، استهدى بالكتب العربية ومنها اقتبس العضادة (٦٣) alidade العربية الأصل .

وتساوي عبقرية نصير الدين الطوسي الهندسية عبقريته الفلكية ، فقد جمع كل المؤلفات الرياضية التي كتبها الاقدمون وأبلغها ستة عشر كتاباً وهي مع أربعة كتب من العصر الاسلامي، تستوعب في الواقع كل المكتشفات والمعلومات العلمية التي توصل اليها الذهن البشري حتى تلك الفترة . ومن بين هذه الكتب المضافة ، كتاب من تأليف نصير الدين نفسه ، وأعني به رسالته في « الشكل

---

٦٢) وهو الطريق الذي تتخذه الشمس في رحلتها السنوية ، من الغرب الى الشرق بين الكواكب الثابتة . (المعرب)

٦٣) أصل الكلمة بالعربية (العدد او العداد او العضادة) ، وتفيد بمعناها هنا التقسيمات الموجودة في الحلوق الفلكية من درجات ودقائق وثوان وما الى ذلك . (المعرب) .

الرباعي » [٦٤] وهو مؤلف من الصنف الممتاز في علم المثلثات الكروية بسط فيه موضوعه بأوضح اسلوب وأسهله ، أولاً على طريقة منـالاووس وبطليموس ، ثم على طرق استبطها هو مشيراً الى نتائجها . وقاعدته التي سماها « قاعدة الاشكال المتنامة » ، تخالف استعمال نظرية بطليموس في الاشكال الرباعية وهي صورة بسيطة لقانون الجيوب الذي يقضي بان جيوب الزوايا تتناسب مع الاضلاع المقابلة لها :

$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا ء}} = \frac{\text{جا ب}}{\text{جا ب}} = \frac{\text{جا حـ}}{\text{جا حـَ}}$$

والى هذه القاعدة أضاف « قانون الظل » المبني على علاقة :

$$\text{جا ب} = \frac{\text{ظا حـ}}{\text{ظا حـ}^{٢}} \quad (٦٥)$$

وبذلك أصبحت المثلثات المستوية والكروية علماً راسخ الدعائم وطيـد البنيان ، حين وجدت في هذا الكتاب تقدماً وترتيباً ، تحفّ بهما تعابير ومصطلحات جبرية صحيحة علمية الصيغة .

ومجمل القول فإن (نصير الدين الطوسي) يعود ليذّكر العالم بأسلافه العرب الذين كان لهم سهم في هذه المكتشفات والمبتدعات . وعلينا أخيراً أن ننوه بفلكيي سمرقند الذين كانت لجداولهم الفلكية الموضوعة ١٤٣٧ م لأمير من أسرة تيمورلنك باسم (أزياج أولغ بك) [٦٦] عظيم منزلة معتبرة في الغرب ، فقد

---

٦٤) طبعه قره ثيودوري باشا في الآستانة السنة ١٨٩١ مع ترجمة فرنسية (المعرب)

٦٥) (أ) و (ب) و (جـ) هي اضلاع المثلث المقابلة للزوايا (أ . ب . جـ) . (المعرب)

٦٦) اولغ بك (١٣٩٣ - ١٤٤٩) ولد في سلطانية وخلف والده على سلطنة هرات ، نصبه ابوه حاكما لتركستان . وكان ايام امارته من حماة العلم في بلاده فقد جمع في سمرقند افذاذ الرياضيين والعلماء والفلكيين والادباء وأنشاء مدرسة عالية وبنى مرصدا زوده بجميع الادوات المعروفة في زمانه فكانت ثمرته الزيج المعروف (بزيج جديد سلطاني) بقي معمولا به عدة قرون وقد اشتغل نفسه هو فيه . وله أيضاً ابحاث في المثلثات وجداول الجيوب (اللوغارتمات) ، واعتنى باستخراج مسائل هندسية معقدة . (المعرب)

طبعت في انكلترة باجزاء متتابعة خلال القرن الثامن عشر [٦٧] .

تلك هي الابحاث العلمية العربية عرضناها باجمال واسع ، وقد وصلت ختامها ببدء ظهور العبقرية الغربية – أي في القرن الخامس عشر –. وقد يتبادر الى الذهن أحياناً هذا السؤال : ما هي أسباب وقوف النشاط العقلي في العالم الاسلامي ؟ ما علة هذا الجمود الفجائي بعد فترة من النشاط العظيم المثمر ؟ هذا السؤال على كل حال يثير بعض المعضلات الغامضة في سيكولوجية الشعوب العامة ، وأنا نفسي لا أملك آراء خاصة في هذا كما ولست أرى ضرورة لهذه المحاولة .

كارّا دي فو

---

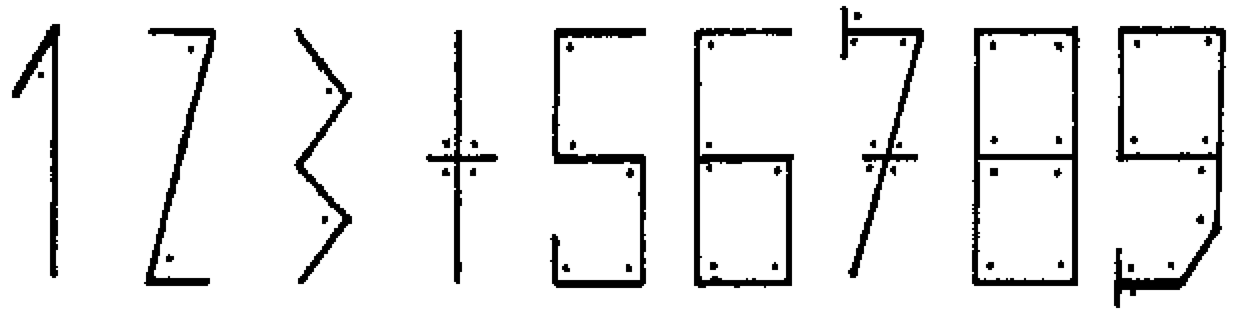
٦٧) طبعها (جي غريفز و ت. هايد *J. Greaves & T. Hyde*) باللغتين اللاتينية والفارسية (لندن ١٦٥٠ و ١٦٥٥) ؛ وترجم سيدللو *Sedillot* الى الفرنسية ، المدخل الى هذه الازياج طبع باريس ١٨٤٦ (المؤلف) .

ملحق للمعرب

في الأرقام العربية وانتقالها إلى العالم الاوروبي

وجد العرب أن القبطيين في مصر يستعملون نظام الترقيم بأبجدية لغتهم ، بينما يستعمل السوريون الأبجدية اليونانية للغرض نفسه فوضعوا لكل حرف من أحرف لغتهم رقماً خاصاً به . فكان الجدول المعروف بالابجدي الذي يستعمل الآن لنظم التواريخ الشعرية (الألف : ١ ، الباء : ٢ ، الجيم : ٣ ، الدال : ٤ الخ ...) . وعرفت الثانية بالأرقام (الغبارية) التي انتشر استعمالها في الأندلس والمغرب انتقلت الى اوربا فعرفت هناك بالارقام العربية .

على أن بعضهم يرى أن الأرقام (الغبارية) أي العربية المستعملة في اوروبا الآن هي مرتبة على أساس تلاقي الفواصل الذي يُحدِث زوايا ،أي على الشكل الآتي :



1 2 3 4 5 6 7 8 9

ثم دخل عليها بعض التعديل والتحوير في الاستعمال ، فصارت على النحو الذي نرى ويرى بعضهم أن هذه الأرقام مأخوذة من الحروف الابجدية العربية هكذا :

أ : 1 ، ح : 2 ، حج :3 ، ع : 4 ، عو :5 ، ه : 6 ، م : 7 ، 8 : : ، و : 9 (لاحظ أن السبعة هي لام مقلوبة ، وأن الثمانية صفران أحدهما فوق الآخر) .

واستعمل الهنود (.) لتدل على الصفر ، واسمه عندهم (سونيا) ، ثم استعملوا الدائرة (٥) للدلالة على النقطة . فأخذ العرب النقطة ولم يأخذوا الدائرة خشية أن يحصل التباس بينها وبين رقم (خمسة : ٥) ، لكن رقم الخمسة دخل الاندلس واستعمل كصفر ومنها انتشر إلى جميع اللغات الاوربية بهيئته الحاضرة (O) .

بيروت : كانون الثاني ١٩٧٣

جرجيس فتح الله المحامي

فهرس الاعلام

أ

آبرسول (جي) ٢٢٣
الأبشهي ٥٣١
أبرهيم بن سعيد ١٧٨
ابراهيم ابن فاتك ٣١٧
ابرهيم بن يعقوب (الاسباني) ١٤٠
ابراهيم الطرسوسي (ابراهيم اليهودي) : ٤٩٨
ابراهيم الموصلي : ٥١٩ ، ٥٢٣
ابقراط : ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٤ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٤٩٧ ، ٤٩٩
ابللونيوس (ابلنياس التاياني ، باليناوس) : ٤٥٩ ، ٤٩١ ، ٥٦٤ ، ٥٨٥
ابناء موسى بن شاكر (محمد واحمد وحسن) : ٤٦٠ ، ٥٢٧ ، ٥٧٦
ابن الاثير : ١٠٨
ابن أصيبعة : ٤٧٦ ، ٤٩٢ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥٣٢ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥
ابن باجة ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٩٢ ، ٥٣٧
ابن بطلان (البغدادي) : ٤٧٤
ابن بطوطة : ١٤٣ ، ١٦٥ ، ٢٥٩ ، ٣٩١
ابن البيطار (ضياء الدين عبد الله) : ٤٨٥ ، ٥٠٤
ابن تغري بردى : ٥٢١
ابن جبرول الملقي : ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٨
ابن جبريل : ٤٩٦
ابن جبير : ٢٨ ، ١٤٣ ، ١٥٢
ابن الجزار (ابو جعفر احمد بن ابراهيم) : ٤٦٧
ابن جزلة : ٤٩٩
ابن جلجل (ابو داود سليمان) : ٤٧٣
ابن جماعة (الدمشقي) : ٤٣٠
ابن الجوزي : ٤٣٤
ابن الحجاري : ٥٤٦
ابن حزم (محمد علي ابن أحمد القرطبي) : ٢٧١ ، ٤٠٠
ابن الحسين الواسطي : ٣١٧
ابن حوقل : ١٢٨ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٥٩
ابن خاتمة (ابو جعفر أحمد بن علي الانصاري) : ٤٨٨
ابن خرداذبه : ١٣٥
ابن الخطيب (لسان الدين الغرناطي) : ٤٨٧
ابن خلدون : ٤٠٦ ، ٤٨٩ ، ٥٢٢ ، ٥٣١
ابن خلكان : ٣١٧ ، ٣٧٠ ، ٥٠٩ ، ٥٦٩
ابن داود الاشبيلي (افنديث) : ٣٨٤
ابن داود (محمد) : ٢٦٩
ابن رسته : ١٣٥ ، ١٤٩

ابن رشد (ابو الوليد) : ٢٨ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٨١ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٣٧ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٦٦ ، ٥٨٩
ابن رضوان (علي) : ٤٧٤
ابن زهر : ٢٨ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٩٨ ، ٥٠١
ابن زيلة : ٥٣٣
ابن سبعين (ابو محمد عبد الحق) : ٥٣٧
ابن السراج : ٢٧٠
ابن سعيد : ١٤٣ ، ١٦٣
ابن سيرابيون (يوحنا) : ٤٩٨ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٥
ابن سينا : ٣٩ ، ٩٤ ، ٣٢١ ، ٣٣٣ ، ٣٥٢ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٣٥ ، ٥٤٠ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٨ ، ٥٦١ ، ٥٦٥
ابن صاعد : ٥٦٦
ابن الطفيل : ٢٨ ، ٣٩٢ ، ٥٦٦ ، ٥٨٨
ابن طلموس الشقري : ٣٨٨ ، ٣٨٩
ابن عربي (محي الدين : ابن العربي) : ٢٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٨١ ، ٤٠٠ ، ٥٣١
ابن عقنين : ٥٤٣
ابن العلوي (الوزير) : ٤٣٠
ابن عمر (القاضي) : ٣١٥
ابن الفارض : ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٣٦ ، ٥٦١
ابن فاطمة : ١٤٣
ابن الفرات : ٣٥٥
ابن فضلان : ١٣٨
ابن الفقيه (الهمداني) : ١٣٥ ، ١٣٨
ابن الفناري : ٥٣٧
ابن قزمان : ٦٥ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤
ابن القلانسي : ٢٥٩
ابن علي الطيب المراكشي : ٩٤
ابن الليث (محمد بن احمد) : ٥٨٦
ابن مسجح : ٥١٨ ، ٥٣١
ابن مسرة (محمد بن عبد الله) : ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣
ابن مسكويه : ٤٤٠ ، ٤٤١
ابن مقلة (الوزير) : ١٦٣
ابن منعة (كمال الدين) : ٥٣٦
ابن ميمون : ٢٨ ، ٩٣
ابن النديم : ١٣٤ ، ٣١٣ ، ٤٧٨ ، ٥٣٠ ، ٥٦٤
ابن النفيس : ٤٤٥
ابن النقاش : ٥٢٨ ، ٥٣٦
ابن هشام : ٤٠٦
ابن الهيثم (ابو الحسن البصري) : ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٤ ، ٥٠٣ ، ٥٣٥ ، ٥٨٦
ابن وافد (الوزير ابو المطرف) : ٤٧٥
ابن وحشية : ٤٦١
ابن يونس : ١٣٤

ابو بكر الصديق : ٤٠٧ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤
ابو الحارث السياف : ٣١٧
ابو الحسن الأشعري : ٣٨٠
ابو حنيفة (الامام) : ٤٢٥
ابو زيد البلخي : ١٣٦
ابو زيد (الملاح) : ١٤٩
ابو سعيد (ابو الخير) : ٣٢١
ابو الصلت امية : ٥٣٥ ، ٥٤٣
ابو طالب المكي (محمد بن علي) : ٣٢٠
ابو عثمان الدمشقي : ٥٧٥
ابو عثمان (السلطان) : ١٤٣
ابو الفدا : ١٤٤ ، ١٦٤ ، ٢٠٩
ابو القاسم بن جزي : ٣٦٥
ابو القاسم الزهراوي (ابو الكسيس) : ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨
ابولونيوس بركيوس : ٥٣٣
ابو المجد (محمد بن ابي الحكم) : ٥٢٨ ، ٥٣٦
ابو مروان بن حيان بن خلف : ٢٧٠
ابو معشر البلخي : ٥٧٧
ابو منصور الماتريدي (السمرقندي) : ٣٨٠ — ٣٨١
ابو منصور موفق الحراني : ٤٧٥
ابو نصر السراج : ٣٠٥ ، ٣٢٠ ، ٣٢١
ابو هريرة : ٣١١
ابو يحي بن البطريق : ٥٦٩
ابو يوسف (القاضي) : ٢٢٥
ابيلار : ٨٩ ، ٣٥٦
أجلليني : ٣٩٢
احمد (جامع الحديث) : ٤٢٧
احمد اوغلو شكر الله : ٥٤٢
احمد بن ابراهيم : ١٧٨
احمد بن ابي يعقوب : ١٣٥
احمد بن حنبل : ٤٠٩
احمد بن طولون : ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٤٨١
احمد بن ماجد : ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢
احمد بن المعتصم بالله : ٣٦٦
احمد جليلرد (السلطان) : ٥٣٩
احمد عيسى (الدكتور) : ٥١٠
الاخشيد : ١٦٣.
الادريسي : ٢٨ ، ٣٤ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٦٥ ، ٣٥٤
ادريين دي لونكبيرييه : ٢٢٥
ادسون : ٢٩١
أدلا رد الباثي : ١٤٧ ، ٤٩٦ ، ٥٤٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٩
آدم الفولدي : ٥٤٥
ادوارد الاول : ٩٨
ادواردو سافدرا : ١٧٧
اراكو : ٥٨١
ارتق بن كسب السلجوقي : ١٨٦
آرثر (الملك) : ١٠٩
ارخميدس : ٤٤٨ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٥٣٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٧ ، ٥٨٦
أردشير الأول : ١٦٩
ارسطارخوس الساموسي : ٥٦٨ ، ٥٨٩
ارسطو : ٥٦ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٠٦ ، ١١٥ ، ٣٢٩ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧٥ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٨ ،

٣٩٢ ، ٣٩٨ ، ٤٣٥ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ،
٤٥١ ، ٤٥٣ ، ٤٥٥ ، ٤٥٩ ، ٤٦١ ،
٤٨٩ ، ٤٩٧ ، ٤٩٩ ، ٥٠٣ ، ٥٢٠ ،
٥٣٧ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٧ ،
٥٨٢
ارسطوقليس : ٣٦٥
ارسطوكزينس : ٥٢٠ ، ٥٣٢ ، ٥٤٧
آرمان (الاستاذ ج . ب) : ٤٧٨
ارنالد الفيلانوفي : ٤٩٨ ، ٥٠٣
ارنولد (سرتوماس) : ١٣ ، ١٦٨ ،
٢٢٣ ، ٢٢٦
آريوس : ٣٦٢
آزو (R.F. Azoo) : ١٦٥
اسامة بن منقذ (الأمير) : ١٠٨ ، ٥٠٠
استيبان (اسقف باريس) : ٣٩٤
اسحق الأول : ٩٥
اسحق ابن حنين : ٣٦٥ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ،
٤٥٦ ، ٥٦٦ ، ٥٧٨
اسحق الموصلي : ٥١٩ ، ٥٢١ ، ٥٢٨ ،
٥٣٢
اسحق اليهودي (الاسرائيلي) : ٤٦٦ ،
٤٦٧ ، ٤٩٥ ، ٤٩٧
اسطيفان ابن باسيل (البيزي) : ٤٥٥ ،
٤٧٣ ، ٤٩٩
الاسكندر : ١١٠
الاسكندر الافروديسي : ٣٦٥
اسكندر الترالي : ٤٤٨
اسكندر الهاليسي : ٣٨٥
آسين بالا شيوس (م .) : ١٦ ، ١٨ ،
٣٣١ ، ٣٩٤ ، ٣٩٧
إشعيا ابن اسحق : ٥٤٣
الاصطخري : ١٣٧
الاصفهاني : (الاصبهاني) : ٥١٩ ، ٥٢٠
٥٢٢ ، ٥٣٠ ، ٥٦٠
الاصمعي : ٤٦١
الأفضل (الملك شاهنشاه) : ٥٣٥
افلاطون : ٩٢ ، ٣٦٥ ، ٥٣٢ ، ٥٧٨
افلوطين : ٣٦٧ ، ٣٧٣
اقليدس : ٤٧٩ ، ٤٨١ ، ٤٩٤ ، ٥٣٣ ،
٥٣٥ ، ٥٤٣ ، ٥٤٥ ، ٥٦٤ ، ٥٦٩ ،
٥٧٥ ، ٥٧٨ ، ٥٨٢ ، ٥٨٩
إكهارت (جون) : ٣٠٥ ، ٣٠٦
اكويلاث (دي..) : ٤٥
اكيوريوس البستويي : ٥٠١
ألب ارسلان : ٣٥٣
البرت الكبير (البرتوس ماكنوس: البرت
البولشتادي) : ١٤٧ ، ٥٠٣
البورنوث (سانشيز : ٨
ألغ بك : ٥٨٨ ، ٥٩١
أليماني : ٥٨
الفونسو الثامن (القشتالي) : ٢١ ، ٥٨٨ ،
٥٩٠
الفونسو السابع : ٥٨ ، ١٤٦
الفونسو : السادس ٧٩ ، ٨٠
الفونسو العاشر (الحكيم) : ٤٠ ، ٤٦ ،
٥٩ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٣٥٤ ، ٥٨٨
أمادس دي كولا : ٢٨٧
أماري (م..) : ٢٧٦
أماري (ميخاليل) : ١٤٥
امبذوكلس : ٣٨١ ، ٣٨٣
أم عاصم : ٢٣

الآملي (محمد بن أحمد) : ٥٤٢
انتيللوس : ٥٠٥
انجلبرت : ٥٤٥
اندراوس : (القديس) ١٣٨
آندرهل (س) : ٣٠٥
اندريا الباكو : ٥٠١ ، ٥٤٣
اندريه ميشيل : ٢٢٤
انغلاد : ٢٦٦
انكلمان : ٤٥
انوسنت الثالث (بابا) : ١١٣ ، ٥٠٠
انوسنت الثاني (بابا) : ٢١ ، ٨٤
انونسنت الرابع (بابا) : ٨٤ ، ١٠٣
اهرون : ٤٥٠ ، ٤٥١
أهلورد : ٤٨٨
اوتو الأول : ٩٥
اودو الشيرتوني : ٥٨
اوربان الثاني (بابا) : ٨١ ، ١١٢
اوريباسيوس : ٤٥٥
اوريكون : ٣٢٩
اوغسطين (القديس) : ٣١٣ ، ٣٨٦
أوفا (الملك) : ١٥٦
أوكلي : ٢٩١
اوليفنث لاكر : ٢٩٤
ايتيوس الأميري : ٤٤٨
أيراتوستينس : ١٣٣
ايزابلا : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٧٠
ايزيدور (الاشبيلي) : ٢٤١ ، ٥٤٤ ، ٥٤٧
ايلين باور : ١٢٠ ، ١٦٥

ب

باترويتو : ٦٧
باتريك (القديس) : ٢٨٥
باخ (جاك سباستيان) : ٥٥٤
باراجلسوس : ٥٠٤
بارافيشيوس (بارافيسيوس) : ٤٨٦ ، ٥٠٣
باركر (إرنست) : ٧٣ ، ١٢٣
باسكال : ٥٨٧
بافلوفسكي : (ل.) ٢٢٥
بالاشيوس (ميكيل آسين) : ١٦ ، ١٨
بالدوين (ملك) : ٨٢
الباهلي : ٥٣٦
بايرون (لورد) : ٢٩٨
بايزيد (السلطان) : ٥٣٩
بايو : ٥٨١
البتاني : ١٣٤ ، ١٤٦ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨٨
بترارك : ٢٧٧
بتروف (البروفسر) : ٢٧١
بتشل : ٧٠
البحتري : ٥٢٧
البخاري : ٣١١
بدرو لونكان : ٧١
بدرو الثاني : ٢١
بدرو دي الكالا : ٤٢ ، ٧١
بدرو القاسي : ٣٢
بديع الزمان الجزري : ٥٧٧
براهما : ٥٦٧
براوننغ (روبرت) : ٢٩٩
برجوان (إم. جي) : ٢١١
برسفال بوث : ٥٠٥
برسكوت : ٢٨٧

برغنار الېلنسي : ٤٩٨
برغنديو اليزي : ٥٠١
برنار : ١٢٩
برنارد بيفان : ٣٢
برندان (القديس) : ٢٧٩
برهان الدين الترمذي : ٣٤١
بروتز (هانس) : ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٨ ،
١٠٤ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٢٠
برونيتير : ٢٦٧
بريسو (پيير) : ٥٠٥
بريكز (مارتن . إس. المؤلف) : ٢٢٧ ،
٢٥٨
البسطامي (بايزيد – أبو زيد) : ٣١٣ ،
٣١٤
بشارة زلزل (الدكتور) : ٤٧٤
بطرس الفونسي : ٥٨ ، ٤٩٦
بطرس الرسول : ١٣٨ ، ١٩٧
بطرس الناسك : ١٠٨
بطرس يوحنا بولنبروك : ١٣٤
البطروجي (أبو اسحاق نور الدين) : ٥٦٦
٥٨٨
بطليموس : ١٣٣ ، ١٤٤ ، ١٤٧ ، ٤٤٨
٤٧٩ ، ٤٨١ ، ٤٩٤ ، ٤٩٧ ، ٥٢٠ ،
٥٣٣ ، ٥٤٠ ، ٥٤٥ ، ٥٤٧ ، ٥٦٩ ،
٥٧٩ ، ٥٨١ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩
بطليموس الثاني (الملك) : ٤٦٠
بطليموس (الملك) : ٤٥٥
البطليوسي : ٣٣١
البكري : ٢٨ ، ١٣٩ ، ١٥٣
بكفورد : ٢٩٠
بل (مس كروترود) : ٢٤١
بلاتن : ٢٩٥
بلاتو التيفولي : ١٤٦
بليني (كايوس بليثوس) : ٤٧٧ ، ٤٨٩
بمبوناجي : ٣٩٢
بندكتس الثامن (بابا) : ٨١
بهاء الدين : ١٠٨ ، ٥٢١
بهرام كور : ٣٣٩
بوب : ٢٩٠
بودنشتد : ٢٩٦
بورن (ادموند *E. Burn*) : ١٦٥
البوزجاني (ابو الوفاء) : ٥٣٤ ، ٥٦٥ ،
٥٨١ ، ٥٨٢
بوكاتشو : ١١٠ ، ٢٧٩
بوكوك : ٢٩١
بوكيه (كونت) : ١١٠
بولس الاجنيطي (القوابلي) : ٤٤٨ ،
٤٥٥ ، ٤٧٤ ، ٤٨٢
بولس سباط (القس) : ٤٤٥
بولص الرسول : ١٩٧ ، ٣١٣ ، ٣٣٠ ،
٣٤١
بوناكوزا : ٤٨٧ ، ٥٠١
بونكمبانيي (الأمير) : ٥٧٤
بونللا : ٥٨
البوني : ٥٨٧
بويوس : ٩٣ ، ٣٥٩ ، ٥٤٤ ، ٥٤٦ ،
٥٧٥
بياترتشي : ٣٣٢
البياسي (ابو زكرياء) : ٥٢٨ ، ٥٣٤
بيبايس : ٢٠١
بيبرس (السلطان) : ٨٥
بيتر فلوتنر : ٢٢١

بيانوس ليبانا : ٣١
بيدال (مينيديث) : ١٧ ، ٢٩
بيديه : ٢٧٨
بيركستراسر (جي) : ٤٥٨
بيرنييه : ٢٨٨
بيرول : ٢٨٨
البيروني (ابو الريحان محمد) : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٩٠ ، ٥٦٣ ، ٥٦٥ ، ٥٦٧ ، ٥٧٥ ، ٥٨٣ ، ٥٨٩
بيزلي (*C. R. Beazley*) : ١٦٥
بيكر : ٧٩
بيلاجيوس ، ٣٧٨
بيويز (*W. A. Bewes*) : ١٦٥
بيير ملديتنو : ٢٨٩

ت

تاسو (تارغو) : ١٠٨ ، ١٠٩
تافرينيه : ٢٨٨
ترند (جون براند) : ١٥ ، ٧٢
تروتاكونفنتس : ٦٧
التفتازاني : ٤٢٢
التميمي (القاضي) : ٤٣٤
تنكريد هوتفيل : ٨١
توانو آربو : ٥٤٨
توته (الملكة) : ٢٧
توريشللي : ٤٩٠
توما (القابس) : ١٣٨
توما الاكويني : ٢٢ ، ٣٠٦ ، ٣١٣ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٨١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٣١
توماس مور : ٢٩٩
تيخو براهه : ٥٨١
تيرابوشي : ٢٦٥
تيرمولر : ١١٨
تيمورلنك : ١٨٤ ، ١٩٦ ، ٥٣٩ ، ٥٩١
تينون : ٥١٣

ث

ثابت (الطبيب) : ٥٠٠
ثابت بن قرة : ٤٥٣ ، ٤٥٦ ، ٤٥٨ ، ٤٩٠ ، ٤٩٧ ، ٥١٠ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٦٤ ، ٥٦٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨
ثاودوسيوس : ٥٣٣
ثمستيوس : ٥٣٠
ثيوفراستس : ٤٩٤٣

ج

جابر بن حيان (جبر) : ٤٥٢ ، ٤٦٢ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٩ ، ٥٠٣
جابلين : (أ.) ٢٨٩
الجاحظ : ٣٥١ ، ٣٧٧
جاكوب (*G. Jacob*) : ١٦٥
جاكوبوني : دي تودي ٢٧٧
جالينوس : ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٧٤ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٤٩٧ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٥ ، ٥٣٢ ، ٥٤٣
جحا : ٢٨٤
جربرت : ٥٧٦
الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد علي) : ٥٣٩

جرجيس بن بختيشوع : ٤٥٢
جرير الطبري : ٢٧٠
الجزري (ابو المعز بن اسماعيل بن الرزاز) : ٤٩١
جستنيان : ٢٤١ ، ٤١٥ ، ٤٥٠
جمس الفيتري : ١٠٩
جمينه : ٢٨
جلال الدين الحسيني : ٥٣٩
جلال الدين الرومي (مولانا) : ٣٢٦ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤١
جنكيز خان : ٨٤ ، ١٨٢
جيمز بيريث الهيتي : ٢٨٧
الجنيد (البغدادي) : ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٨
جوبرت (بيراميدي) : ١٣٠ ، ١٦٥
جورج رايش : ٥٤٦
جورج فالا : ٥٤٤
جوزف برتران : ٥٨١
جوزيه مارتينوث رويث : ٦٧
جولييت : ٦٨
جون دي بيان كاربيني : ٨٤
جون السالزبوري : ٣٥٦
جون المونتكورفيوني : ١٢١
جوهانس دي مورس : ٥٤٥
جوهانس فلوبونس الاسكندري : ٤٤٥
جويدة (وديع) : ١٤٤
جياميريا باربييري : ٢٦٥
جيرار دي ترفال : ٢٩٨
جيرار القرموني : ١٤٧ ، ٣٦٦ ، ٤٦٣ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٩٧ ، ٥٤٣ ، ٥٧٠ ، ٥٧٨
جيروم الموراني : ٥٤٥
جيرار يو (ج.) : ٢٧٦ .
جي سنغ : ٥٧٩
الجيهاني (الوزير) : ١٣٧
جيورجيو أندريولي : ١٩٢
الجيوشي : ٢٤٩

ح

الحاج خليفة : ٢٨٣ ، ٣١٣ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٨٩
الحارث بن كلدة : ٤٥٠
الحارث المحاسبي (البصري) : ٣١٠ ، ٣٢٤
حافظ : ٢٩٦ ، ٣٢٦
الحاكم بأمر الله : ٤٧٨ ، ٤٨٣
حامد ابن انقالي (سيدي) : ٧٢
حامد بن العباس (الوزير) : ٣١٥
حبش الحاسب : ٥٨٠
حبيش (ابن الأصم) : ٣٦٥ ، ٤٥٤ ، ٤٥٦ ، ٤٩٥ ، ٤٩٧ ، ٥٠١
الحجاج بن يوسف بن مطر : ٥٦٩
الحريري : ٥٢٧
حسام الدين : ٣٤١
حسداي (ابو الفضل حسداي) : ٤٧٣ ، ٥٣٧
الحصكفي (محمد بن علي) : ٤١٥
الحكم الأول : ٥٢٨
الحكم الثاني : ١٧٨ ، ٢١٢ ، ٥٢٨
الحلاج (الحسين بن منصور) : ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠
الحميدي : ٢٤
حنا الابليني : ٩٥

حنا الأول (الملك) : ١٩
حنا الكابوي : ٢٨٣
حنة ستيوارت (ملكة) : ٢٢٢
حنين بن أسحق العبادي : ٣٦٥ ، ٣٦٩ ،
٤٤٥ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ،
٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٣ ، ٤٩٣ ،
٤٩٥ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٥٣٠ ، ٥٦٦

خ

الخازني (ابو الفتح عبد الرحمن) : ٤٩٠ ،
٥٧٨
خالد بن برمك : ٥٦٨
الخالدي (صدر الدين بن احمد) : ١٦٢
خضر بن عبد الله : ٥٤٢
الخشني (ابو عبد الله محمد) : ٢٤ ، ٢٥
الخليل بن احمد (الفراهيدي) : ٣٩ ، ٥٣١
خليل بن قلاوون (السلطان) : ٨٥
خمارويه (بن احمد بن طولون) : ٢٥٣
خمينوس (الكردينال) : ٣٥
خوارزم تكش (الشاه) : ٣٤١
الخوارزمي (محمد بن احمد) : ١٣٣ ،
١٤٧
الخوارزمي (محمد بن موسى بن جعفر)
٤٧٨ ، ٥٣٥ ، ٥٦٥ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ،
٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٩ ، ٥٨٤
خوان رويث : ٦٨

د

داريوس (دارا الاول) : ١٧
دافيد دي سانتيلانا(المؤلف) : ٤٠٣ ، ٤٣٩
دافيد غوتزبرغ : (بارون) ٦٥
دالكادو (س. ر) : ٤٧
دانييل مورلي : ٥٥
دانتي : ٢٢ ، ٩٢ ، ٢٨٦ ، ٣٠٦ ، ٣٣١
٣٣٢ ، ٣٣٣
داود الانطاكي : ٤٨٦
داود بن خلف الاصبهاني : ٢٧٠
داود (النبي) : ١٥٢ ، ٢٨٣
داود هرمينوس : ٥٠١
D'Ailly Pierre ١٦٥
دبوا (بيير) : ١١٨
الدمشقي : ١٤٤ ، ١٤٥
الدمشقي (شمس الدين ابو عبد الله) : ٤١٥
الدميري (محمد) : ٤٨٩ ، ٥٠٥
دنس سكوتس : ٣٦١ ، ٣٧٩
Denison (Sir. E.) ١٦٥
دوروثيا سنغر : ٣٥٨ ، ٤٩٦
دوزي (بيتر آن) : ١٦ ، ٤٥ ، ٢٦٦ ،
٢٧١ ، ٣٥٤
دونا أندرينا : ٦٦ ، ٦٧
دون جوان دي باديللا : ٥١٤
دون خوان إمانويل : ٤٦ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨
دون فادريك : ٥٨
دون ميلون : ٦٦
دوني : ٢٨٣
دي البورنوث (كردينال) : ٦٦
دي برسفال (كوسان) : ١٣٤
دي بوير : ٩٣
ديسقوريدس : ٤٥٥ ، ٤٧٣
ديربلو : ٢٩٩
دي سانكتز : ١٠٩
دي سلان (البارون) : ١٤٠
دي شولياك (كي) : ٤٧٤ ، ٥٠٣

دي غاما (فاسكو) : ١٥٠ ، ٢٢١
دى غوبه : ١٣٥ ، ١٣٧ ، ٣٥٤
دي فو (دانييل) : ٢٩١
ديفينس ليريتوس : ٩٢
ديكارت : ٤٧٩ ، ٥٨٥
Dela Roniore (ch). ١٦٥
دي لاكروا : ٢٩٨
De Mas Latrie (L) ١٦٥
ديمتريوس : ٤٩٥
دى مينار (باربييه) ١٦٥
دينوسيوس : ٣١٣
ديوفانتس : ٥٧١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٤
ديوكليسيان : ٤٦٨

ذ

ذكرون (القرمطي) : ٣١٨
ذو النون (المصري) : ٣١٢

ر

رابعة (العدوية) : ٣١٠
رابي قمحي : ١١
رابي موسى : ٣٩١
راتيكوس : ٥٨٢
الرازي (ابو زكريا) : ٣٩١، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٧٦ ، ٤٩٣ ، ٤٩٩ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥
راسيلاس : ٢٩٠
راشدال : ٣٥٣ ، ٣٥٨ ، ٣٩٤
الراقوطي (ابو بكر محمد) : ٣٥٤ ، ٥٣٨
رامبرندت : ٢٢٣
رانكنغ (G. S. A. Ranking) ١٦٥
رايت (G. K. Wright) ١٠٧
رايفرز (ايرل) : ٢٨٢
رايموندس للوس(ريمند لل) : ١٠٦ ، ١٢١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٢ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٥٠٣ ، ٥٤٥
رينو (M. Reinaud) : ١٦٤ ، ١٨٢
رتشارد الثاني : ٢٥٧
رتشارد (قلب الاسد) : ٨٥ ، ٩٩
رضوان الفارسي : ٤٩١
رن (سيركوستوفر) : ٢٥٢
روبرت انكليكوس : ٥٥
روبرت اوف باريس (كونت) : ١١٠
روبرت برتون : ٤٦٦
روبرت برنز : ٢٩٠
روبرت الجستري : ٤٧٠
روبرت دي هاندلو : ٥٤٨
روبرت كيلوردبي : ٥٤٥
ربنشتاين (كريكور) : ٥٥١
روجر بيكن : ١٤٧ ، ٣٥٦ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٨٦ ، ٤٦٠ ، ٤٩٠ ، ٥٠٣ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦
روجر الأول : ٤٩٨
روجر الثاني : ٩١ ، ١٤١ ، ١٦٠ ، ٢٢٤
رودريك : ٢٣
رودني كالوب : ٣٧
روديت (م) : ٥٧٣
روفينو : ٤٩٧
روكيرت : ٢٩٥
رولاند : ٩٤ ، ١٠٨
روميو : ٦٨
روي دياز دي بيفار (السيد) : ٥٧
روي لوبيث : ٦٢

ريبرا (خوليان) : ١٦ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥
ريبالدو (بيكارو) : ٢٨٤
ريجيومونتانس : ٥٧٠ ، ٥٨٨ ، ٥٩٠
ريتر (الاستاذ) : ٤٩٨
ريشارد سان جرمانو : ٢٧٧
ريمند دي بنافور : ٣٩١
ريمند مارتن : ٣٨٨ ، ٣٩٤ ، ٣٩٧
ريموند (رئيس الاساقفة) : ٤٩٦
رينان : ٤١٢

ز

زرادشت : ٣٠٩
الزرقالي (ابراهيم) : ٥٦٦ ، ٥٨٨
زرياب : ٥٢٨ ، ٥٣٠
زكرياء القزويني : ٤٩٠
زكي الدين (الشيخ) : ٥٢١
زلزل (منصور) : ٥١٩ ، ٥٢٨ ، ٥٤١
زليخة : ٣٣٨
الزنام (الزلام) : ٥٢٧
الزيات (حبيب) : ١٦٢
زيادة الله : ٥٢٨
زينب (زيانب) : ٥٣١
زينو الأليائي : ٥٨٣
زينو (الامبراطور) : ٤٤٩

س

سار (ن.) : ٢٢٣
سارتون (الدكتور) : ٥٦٣
سان بيير (آبي دي ..) : ١١٨
سانت سينس : ٥٥٢
سانشيز كاتنون : ٦٦
سان مارتان : ٥٨
سان ميدارد ايفانجيل : ٥٥٠
سانشو السمين : ٢٧
ساوثي : ٢٩٢
سبريتو (سانت) : ٥٠٠
سبنسر (هربرت) : ٧٣
سبينوزا : ٣٣١
سترابو : ١٣٣
ستروك (غ.) : ٢٧١
ستريجوكوسكي : ٢٣١ ، ٢٣٥
ستوبز : ٨٥
السجزى (السجستاني) : ٥٨٦
سخاو : ٥٦٣ ، ٥٦٧
سرجيوس الرأس عيني : ٤٥٠ ، ٤٥٣
السرخسي (ابو العباس محمد بن مروان) : ٥٣٤
سرفانتس : ٧١ ، ٢٨٧
سركيس : ١٣٧
سريج (ابن سريج) : ٥٣١
سعدي : ٢٩٤ ، ٣١٢
سعدية ابن يوسف الفيومي : ٣٨٤
سعيد بن جودي (الفارس) : ٢٧٠
سكوت : ٢٩٩
سكوي : ٥٨٦
سجيبيوني دل فيرو : ٥٨٥
سلطان ابراهيم : ٣٣٨
سلطان مسعود : ٣٣٨
سلوقوس : ٥٨٨
سليمان بن الحسن القرمطي : ٢١٩
سليمان الحكيم : ٢١٨ ، ٣٨٣
سليمان السيرافي : ١٣٦ ، ١٤٩

سمبلشيوس : ٥٣٢
سمعان الجنوي : ٤٩٨
سميث (روبرتسن) : ١٢
سنائي الغزني : ٣٣٨
سنان بن ثابت : ٤٥٤
سند ابن علي : ٥٧٠
سنكر : ٢٧٥ ، ٢٧٨
سنل : ٤٧٩
سوتر (هـ.) : ٥٦٨ ، ٥٧٩
سولا ليندە (آنج) : ٥٨
سويفت (جوناثان) : ٢٩١
ستيل : ٢٩١
سيجر البرابنتي : ٣٩٣
السيد القبمباطور : ٢٨ ، ٦٤
سيدللو : ٥٩٢
سيسمندي : ٢٦٥
سيفار الفارس : ٦٩
سيف الدين شعبان (السلطان الكامل) : ١٩٧
سيمون تونشتيد : ٥٤٥
سيمون دي مونتفور : ١١٣

ش

شاردان : ٢٨٨
شارل الأول (آنجو) : ٤٦٥ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩
شارل الخامس (فرنسا) : ١٩٦
شارلس سنكر : ٣٥٨ ، ٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٥٠٦ ، ٥٠٨
شارلمان : ٩٤ ، ١٠٩ ، ٢٠٢ ، ٤٧٨ ، ٥٧٧
شايتور : ٢٨٦
الشافعي : ٢٧٠
الشاه شجاع : ٥٣٨
الشبلي : ٣١٧
شجاع بن هنفر : ١٨١
شرف الدولة : ٥٨٦
شفير (شارل) : ١٧٩
شمس تبريزي : ٣٠٣ ، ٣٤٨
شمس الدين محمد بن المرحوم : ٥٣٨
شمس الدين العجمي : ٥٣٩
شمطوب ابن اسحق الطرسوسي : ٥٤٣
شللر : ٢٩٧
شليغل : ٢٩٥
شمطوب بن يوسف بن فلفيرا : ٣٨٣
شوسر (جيوفري جوسر) ٣٦ ، ١٧٨ ، ٢٠٠ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠
شهاب الدين التيفاشي : ٤٨٩
شهاب الدين القرافي : ٤٩١
الشهرستاني : ٣٥١ ، ٣٦٩
الشيباني : ٤٢٥
شيركوه : ١٣٥
شيشرون : ١٠

ص

الصابي : ٤٣٤
صاحب جيبور (مهراجا) : ٥٧٩
صاحب الناقة (أبو عبد الله محمد) : ٣١٨
الملك الصالح قره ارسلان : ٤٩١
صفي الدين عبد المؤمن (بن فاخر الارموي) : ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢
صلاح الدين الايوبي : ٨٣ ، ٨٥ ، ١٠٨ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ٤٨٤ ، ٥٢٨

صموئيل بن طبون : ٣٣٨
صموئيل جونسون : ٢٩٠

ط

طارق ابن زياد : ٢٢ ، ٤٩
الطائع (الخليفة) : ٥١٢
طوقان (قدري حافظ) : ٥٨١

ع

عباس ابن فرناس : ٥٣٢ ، ٥٢٧
عبدان : ٣١٨
عبد الله بن قيس (ابو موسى) : ٤٠٨
عبد الله بن لهيمة الحضرمي : ٤٣٩
عبد الحميد (الايراني :) ١٧٨
عبد الرحمن (الأمير) : ٢١٢
عبد الرحمن (الثالث) : ٢٤ ، ٣٠ ، ٣٨٢
عبد السلام محمد هارون : ٣٥٢
عبد العزيز ابن عبد القادر ابن غيبي ٥٤٢ :
عبد العزيز بن موسى (ابن نصير) : ٢٣
عبد القادر ابن غيبي : ٥٢٣ ، ٥٣٩ ، ٥٤٢
عبد القادر الكيلاني : ٣٢٨
عبد الكريم الجيلي : ٣٢٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٩
عبد اللطيف البغدادي : ٤٨٤ ، ٤٨٩ ، ٤٩٣
عبد المسيح بن ناعمة (الحمصي) : ٣٦٦
عبد الملك بن مروان : ٥١٨
عبد المؤمن بن صفي الدين : ٥٤٢
عبد المؤمن (المرابطي) : ٢٨
العتري (ابو الحسن عبد الله ابن احمد) : ٥٣٥
العزيز (الخليفة) : ٢١٤
عضد الدولة البويهي : ٤٧١
عطا الملك : ٥٢١
علاء الدين خوارزمي شاه : ٥٤٢
علم الدين قيصر (ابو القاسم) : ٥٣٦
علي بن العباس المجوسي : ٤٧١ ، ٤٩٥ ، ٤٩٩
علي ابن عيسى (جيزوهالي) : ٤٧٦ ، ٥٠٥
علي ابن يحي : ٤٨٣
عمار الموصلي (ابو القاسم عمار بن علي) : ٤٧٦ ، ٥٠١
عمر بن خضر الكردي (جمال الدين عمر) : ٥٣٩
عمر بن الخطاب : ٧٥ ، ١٥١ ، ٢٣٤ ، ٤٠٨ ، ٤٢٤
عمر بن الزبير : ٥٣١
عمر الخيام : ٢٦١ ، ٣٠٠ ، ٣٥٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٦
عمر بن الفرخان : ٥٦٩
العمري (ابن فضل الله) : ١٥٤
العمري (القاضي) : ٤٣٤
عواد (كوركيس) : ٢٧٠ ، ٣٥٦
عيسى بن علي (الوزير) : ٥١٠

غ

غاستون ميجيون : ٢٢١
غالالند : ٢٨٨
غريفز (جي) : ٥٩٢
غروف : ٣٩
الغزالي : ٩٤ ، ٣١٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣ ، ٣٥٩ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٥ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤٢٩ ، ٤٨٣ ، ٤٩٦ ، ٥٦١ ، ٥٦٥
غودفري البويوني : ١٠٨
غوبينو : ٣٠١
غوتيه (غوته) : ٢٩٥ ، ٢٩٧

غوتييه الأكبر : ٢٩٨
غولد سمث : ٢٩٠
غياث الدين جامي : ٢٠٨
غيطشه (وتزا) : ٢٣
غيوتو : ٢٢٦
غيوم (الفريد) : ١٤ ، ٣٤٩ ، ٤٠١
غيوم لوبون : ٣٥٤

ف

الفارابي : ٣٩ ، ٤٠ ، ٣٣٣ ، ٣٥٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٩٠ ، ٤٧٨ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٥٢٠ ، ٥٢٧ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٧ ، ٥٤٠ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٦٥ ، ٥٨٢
فارمر (هنري جورج) : ٣٧ ، ٣٩ ، ٢٧٥ ، ٥١٥ ، ٥٥٢
فاغنر : ٦٩
فان برجم (ماكس) : ١٨١ ، ٢٣٣
فاندايك (الدكتور) : ٤٦٤
فان دربوت : ٣٥
فتح الله (جرجيس) : ٣ ، ٦، ٥٩٤
فخر الدين الرازي : ٥٤٢
فخر الملك (الوزير) : ٥٨٧
فرا انجليكو : ٢٢٦
فرا فيليبي سيبو : ٢٢٦
فراند (جي . *G. Ferrand*) : ١٦٥
فرانك اركولف : ١٢٩
فرانكو الكولوني : ٥٤٧
فراهن : ١٣٨ ، ١٤٥
فرج بن سالم الجرجنتي (فاراجوت) : ٤٦٣ ، ٤٦٥ ، ٤٩٩
فرجيل سولس : ٢٢١
فرجيلوس مارو : ٢٦٥
فردريك الأول : ٩٩
فردريك الثاني : ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٠٥ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ٢٧٧ ، ٤٩٢ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٣٨
فرديناند (الأول) : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٧٠
فرديناند السادس : ٧٠
الفرغاني : ١٣٤ ، ٥٦٥ ، ٥٧٠
فرفوريوس الصوري : ٣٦٦ ، ٣٦٧
فرما (بيير) : ٥٨٧
فرنسوا الأول (فرنسا) : ٢٢١
فرنشيسكو جنير : ١٧
فرنشسكو دي بالكرينو : ٢٢١
فريد الدين العطار : ٣٠٣ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٨ ، ٣١٧ ، ٣٣٩
فريد لاندر : ٣٩٩
فلانكيث بوسكو : ٢٧
فلليبولد السكسوني : ١٢٩
فلهاوزن (يوليوس) : ١٢
فلوجل : ٤٣٠
فنسنت دي بوفيه : ٥٠٣ ، ٥٤٤
فوبكه : ٥٧٥ ، ٥٨٤ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧
فورييه : ٢٦٥ ، ٢٧٥
الفوطي (عبد الرزاق) : ١٦٢
فونكوبور تيناري : ٣٣٢
فولتير : ٢٩٠ ، ٢٩٤ ، ٥٦٧
فولكر الشارتري : ٩٥ ، ١٠٧
فون سيبل : ١٠٨
فيتالس : ٢٧٤
فيتز جيرالد : ٣٠٠
فيتز موريس — كيللي : ٢٧٣

فيثاغورس : ٥١٧ ، ٥٧٣ ، ٥٨٣
فيساليوس (اندريه فيسال) : ٤٩٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥
فيلو : ٥٦٤ ، ٥٧٧
فيليب (الثاني) : ٢٢ ، ٧٠ ، ١١٦
فيليب روزن : ٥٧١

ق

فيليسيان دافيد : ٥٥٢
القاسم (أوكاسين) : ١١٠
قالونيموس ابن قالونيموس : ٥٤٤
قايتباي (السلطان) : ٢١٢
قدامة بن جعفر : ٤٤٠
قره تيودوري باشا : ٥٩١
القزويني : ١٤٤
قسطا بن لوقا البعلبكي : ٣٦٦ ، ٤٥٣ ، ٤٥٦ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٥٣٤ ، ٥٦٦ ،
قسطنطين الافريقي : ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٩٤ ، ٥٠٠ ، ٥٠٢ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥
قسطنطين زريق (الاستاذ) : ٣٥٥
قسطنطين السابع : ٤٧٣
القشيري : ٣٢٢
قطب الدين النهروالي : ١٥٠
القفطي (ابن القفطي) ، ٤٧٦ ، ٤٩٢ ، ٥٠٢ ، ٥١٠ ، ٥٦٩ ، ٥٨٦
قلاوون (السلطان المنصور) : ٨٥ ، ٥٠٠ ، ٥١٠
قوبلاي خان : ١٢١ ، ٢٠٣
القيرواني (القرمطي) : ٣١٩

ك

كارا دي فو : ٥٢١ ، ٥٦١ ، ٥٩٢
كاربنتر (ادوارد) : ٣٠٥
كاردان : ٥٧٤ ، ٥٨٦
كارسان دي تاسي : ٣٣٩
كاسيانوس باسوس : ٤٦١
كاسيدور (الكلابري) : ٥٣٨ ، ٥٤٦
الكاشي (محمد غياث الدين) : ٥٨٨
كاكستن : ٢٨٢
كالونيموس بن داود : ٥٨٨
كاميراريوس : ٥٤٦
كانت : ١١٨
كاليكوف : ٤٩٠
كايستو : ٦٨
كتسيبيوس : ٤٩١ ، ٥٣٣
كراسوس (القنصل) : ٧٤
كرامرز (جي. اج) : ١٢٥ ، ١٦٤
الكرخي (محمد بن الحسن الحاسب) : ٥٧٥ ، ٥٨٧
الكرماني (ابو الحكم عمر) : ٥٣٧
الكرملي (انستاز) : ٢٧٠
كرونر (الاستاذ هـ.) : ٤٨٢
كريستي (اي. اج.) : ١٦٧ ، ٢٢٢
كريفيت : ٣٢٨
كريكولا (يوحنا) : ٣٢١
كسرى انو شروان : ٤٥٠
كسيري : ٥٣٧
كلينمت ويب (سي. جي.) : ٣٥٦ ، ٣٩٩
كليمنت (سانجيث دي فرسيال) : ٥٨
كمال الدين الفارسي (ابو الحسن) : ٤٨١ ، ٤٩١ ، ٤٩٤
الكندي : ٣٩ ، ٤٣٤ ، ٤٤٣
الكندي (ابو يوسف يعقوب بن اسحق) : ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٥٤ ، ٤٥٩ ، ٤٦١ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٤٧ ، ٥٦٥ ، ٥٨٢
كوبرنيكوس : ٥٠٤ ، ٥٨٢ ، ٥٨٩ ،
كوثييه : ٣٩٤
كورتيز : ٧٠
كوسميكر : ٣٩
كوكبيلمو بيازو : ٥١٤

كولد تسيهر (اغناص) : ١٢
كولمبس(كويستوفر): ٧٥، ١٤٧ ،٥٧٠
كوليت : ٢٨٩
كومباريتي : ٥٨
كومنينوس : ٩٥
كونانت : ٢٨٩
كونتالو دي بركيو : ٤٦
كونديسالفي (كونديسالفس دومينيك) :
٣٥٩، ٣٧٢، ٣٨٤، ٣٨٥ ، ٤٩٦، ٥٤٤
كونديه (جوزيه انطونيو) : ١٦
كونزاليس بالا نشيا : ٦٩
كونست : ٦٦
الكوهي (ابو سهل ويجن) : ٥٨٦
كوهين العطار : ٤٨٦
كيب (سر هاملتن الكساندر روسكين :
٢٥٩ ، ٣٠٢ ، ٣٤١
كيدو الاريزى : ٥٤٤ ، ٥٤٦
كيشر : ٣٥٢
كيفار (الفارس) : ٢٨٤
كيوم دوفيرن : ٣٨٥
كيوم دي تينيونفيل : ٢٨٢
لابيونوتكر : ٥٥٠
اللاذقي (محمد بن عبد الحميد) : ٥٣٩
لافونتين : ٢٨٣
لاند (الدكتور ج. ب. ن) : ٥١٩
لانفرانشي الميلاني : ٥٠٣
لحاظ : ٥٢١

ل

لسنغ : ٢٩٤
لقمان (النبي) : ٣٨٣
لكزي ابن ارغون : ١٦٢
لوبل (ج) : ١٦٥
لوبيز : ٧٠
لوثبران القرموني : ٩٥
لوثر (مارتن) : ٣٢١
لوثير : ٥٥٠
لوسترانج (جي.) : ٢٠١ ، ٣٥٦
لوسينا : ٦٢
لو فيرييه : ٥٨١
لوقا (القديس) : ١٣٨
لوكوتش : ٤٥
لويس التاسع : ٨٤ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ٥٠٠
لويس السابع : ١١٥
لويس نيكل (الدكتور) : ٢٧٠
ليثابي (بروفسر) : ٢٥٦
ليوفاير (بروفسر) : ٢٦٥
ليون الافريقي : ١٥٨
ليوناردو دافنشي : ٢٢٠ ، ٤٨٠
ليوناردو فيبوناجي : ١٠٥ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤

م

ماتيو ارنولد ٢٩٩
مارتن ٣٩٠
ماريتنس بتروس ٢٢١
مارتيانوس كابللا ٥٤٦
مارغليوث (د. س) ٣٧٥
ماسرجويه (ماسرجيس) ٤٥١
ماسويه الماريديني ٤٧٥ ، ٥٠٥
ماسنكر ٢٨٣
ماسينيون (الأب) ٣١٠ ، ٣١٩
ماركو بولو ١٢١ ، ٢٧٩
مارينو سانوتو ١٤٦
مارينيان (أ) ٢٢٤
ما شاء الله اليهودي ٥٦٦ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩
ماكيال (البروفسر) ٢٧٥
ماكس نوردو ٥١٣

المأمون (الخليفة) ١٣٣ ، ١٤١ ، ٣٦٤، ٣٨٠ ، ٤٥٣ ، ٤٨٢ ، ٥٠٩، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧٦ ، ٥٨٠
ماندفيل (سر جون) ٢٧٩
مانفرد ٤٨٩
مانكا الهندي ٥٦٨
ماني ٣٠٩
الماوردي ٤٢٠ ، ٤٣٤
مايرهوف (الدكتور ماكس) : ٤٤٥ ، ٥٠٦
مبشر ابن فاتك ٢٨١
متى (الرسول) ٣٩٧
المتوكل ٦٥، ٢٤١، ٤٥٣ ، ٤٧٣ ، ٤٨٣
محمد (النبي) ٧ ، ٧١ ، ١٠٣ ، ١٢٩، ١٣٢، ٣٠٦، ٣٠٩ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٥٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٠ ، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧ ، ٤٠٩
محمد ابن أرتق ٥٧٧
محمد ابن الحداد (ابو عبد الله محمد) ٥٣٧
محمد ابن داود (ابو بكر) ٢٧٠
محمد بن سعود ٤٠٩
محمد ابن زكريا الرازي ٥٣٤
محمد بن عبد الوهاب ٤٠٩
محمد ابن علي ٤٩١
محمد بن عيسى ابن كاره ٥٣٨
محمد بن قلاوون (الملك الناصر) ١٤٥، ١٨٣
محمد بن مراد (السلطان) ٥٤٠
محمد إقبال (السيد) ٣٠٣
محمد الثاني (سلطان حماه) ٢٠٩
محمد الكردي ١٨٥
محمود ابن ابراهيم ١٧٨
محمود ابن سنقر ١٨٢
محمد الغوري (السلطان) ٤٥٢
مجد الدين غلام ٥٢١
مرسايل ٩٤
مرقس اللاهوتي ٤٩٧
المستنصر بالله الفاطمي ٤٧٤
مروان الأول ٥٢٨
المستعصم ١٨٢ ، ٥٢٠ ، ٥٢١
المسعودي ١٣٨ ، ١٣٩ ، ٤٧٧ ، ٥٦٣
مسلمة المجريطي (المرحيطي) ٥٢٧
مصطفى البابي ٣٥٢
معاوية الأول (الخليفة) ٥١٨
معبد (المغني) ٥٣٢
المعتضد (الخليفة) ١٣٥ ، ٣١٨ ، ٤٤٠ ، ٥٣٥ ، ٥٧٨
المعتمد (ابن عباد) ٢٨
المعتصم (الخليفة) ٥٢٧
المقتدر (الخليفة) ١٣٨ ، ٣١٥ ، ٤٥٣
المقدسي ٢٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٥٦ ، ١٦٥
المقري (ابو العباس) ٢٧
المقريزي ١٤٥ ، ١٥٩ ، ٢١٤ ، ٢٨١ ، ٤٤٣ ، ٥٠٩
مقصود الكاشاني ٢٠٨
مكدونالد (د. ب) ٣٩٩
منالاووس ٥٦٤
المنصور (ابو جعفر المنصور) ٧٩ ، ٤٥٢ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩
منصور ابن طلحة ابن طاهر ٥٣٤
المهدي (الخليفة) ٤٢٨
مور ٢٩٩
مورا ٥١٤
مورطس (مورسطوس) ٥٣٣
موري ٤٩
موريل فاشيو ٥٨
موريبه ٣٠٠
موسى (النبي) ١١٢
موسى ابن تبون ٤٨٤ ، ٥٤٣ ، ٥٨٨

موسى بن عزرا الغرناطي ٣٨٣
موسى ابن ميمون ٣٨٤ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ،
٣٩٨ ، ٤٨٤ ، ٤٩٧ ، ٥٠١
موسى ابن نصير ٢٢ ، ٢٣
موسى البالرمي ٤٩٩
موزيل (ألواز) ١٧٢
الموفق (الخليفة) ٣١٩
مولر (جي . اج) ١٣٧
مولانا مبارك شاه ٥٣٨
مولدنهاور ٢٨٢
مولر (الاستاذ) ٤٨٧
مونتسكيه ٢٨٩
ميخشار ٥٠٥
ميخائيل ابن حية ٥٤٣
ميخائيل سكوت ٥٥ ، ٣٧٥ ، ٣٩٨ ،
٤٩٩ ، ٥٤٣ ، ٥٨٨
ميرزا اكبر ٢١٠
ميريديث (جورج) ٣٠٠
ميرين ١٤٥
ميشلانت (هـ.) ٦٩
ميلانجثون ٥٧٠
ميللاس (ج.) ٢٧٧
ميلر (ك) ١٦٤
مينيديث بيدال ١٧، ٢٩، ٦٨ ، ٦٩، ٢٧٣

ن

ناصري خسرو ١٤٠ ، ١٦٣ ، ١٧٩
النافقي ٤٤٥
نسطورس ٨٤ ، ٣٩٣ ، ٤٤٩
نصر بن احمد الساماني ١٣٧
نصير الدين الطوسي الفارسي ٥٣٦ ، ٥٦٥
٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١
نظام (بنت مكين الدين) ٣٣٢
نظام الملك ٣٥٣
نظامي ٣٣٨
فلّينو (الأستاذ) ٥٧٩
نوبخت ٥٦٨
نورث (توماس) ٢٨٣
نورثب (اس. اي) ٥٨
نور الدين زنكي ٨٣، ١١٧، ٥٢٨ ، ٥٣٦،
نورنكتن ١٣
النويري ٥٢٢
نيرون ٤٥٥
نيقولاس ٤٧٣
نيقوليت ١١٠
نيقوماخوس ٣٥٩ ، ٥٢٠، ٥٣٣، ٥٤٧
نيكلسون (ارنولد ألين) ١١ ، ١٣ ،
٣٠٣ ، ٣٤٧
نيوتن (أ.ب) ١٢٠

هـ

هابرديوس ٥٦٨
الهادي (الخليفة) ٤٢٥ ، ٤٥٣
هاسكنز (الاستاذ سي. اج) ١٠٦ ، ١٠٧
هازلوك (أف. دبليو) ٢٧٥
هاغارد (هـ. د) ٥١٤
هافل (اي. بي) ٢٤٢
هامر ٢٩٥
هاملتون ٢٩٠
هانس هولبين ٢٠٧ ، ٢٢١
هانكن (ري. اج) ٢١١
هايد (ا.) ١٦٥
هايد (ت) ٥٩٢
هايني ٢٩٦
الهجويري ٣٢٣
هربرت باري (سر) ٥٤١
هردر ٢٩٤ ، ٢٩٧
هيرفورد ١٣٨
هرون الرشيد ٢٤١ ، ٤٢٥ ، ٤٣٤ ،
٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٧٨، ٤٨١ ، ٥١٩،
٥٢٧ ، ٥٠٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٧

هشام ابن الحكم (الخليفة) ٢٣٨
هل (الاستاذ) ٤٧٦
الهلال بن الهلال الحمصي ٥٣٣
هلمهولتز ٥٤١
همه أن راين ٨٧
هنري الأول ٤٩٦
هنري الثامن ٢٠٦
هنري الثاني ١١٥ ، ١١٦
هنري السابع ٢٠٦
هوج دي بين ٩٠
هوشايم (الاستاذ) ٥٨٧
هوغو (فكتور) ٢٩٧
هولاكو ٢٠٣ ، ٥٨٧
هوليارد (اي. جي) ٤٧١
هوكوسانت فكتور ٥٤٦
هيبارخوس ٥٨١
هيراقليوس ٧٤
هيروذوتس ٧٤
هيرو الاسكندري٤٦٠،٥٦٤،٥٦٦،٥٧٩

و

الواثق (الخليفة) ٣٠٠ ، ٥٢٧
وارتون ٢٩٢
والتر ادنكتن ٣٩ ، ٥٤٥
والتر سكوت ١١٠
وايت (ج. د) ٦٢
وايتلو (فيتلو) ٤٨٠
وتزا (غيطشه) ٢٣
وزلي (الكردينال توماس) ٢٠٦
وستنفلد ١٤٠ ، ١٤٤ ، ٤٩٠.
وليام موريس ٢٠٦
وليام السالسبري ١٧٧
وليم بواتييه ٢٧٤
وليم جونز ٢٨٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠
وليم الصوري ٩٠ ، ١٠٧
وليم الطرابلسي ١٠٧
وليم الفاتح ٢٧٤
وليم الموربيكي ٩٦
وليم هارفي ٤٧١ ، ٤٩٣
ولسن (سر أرنولد . ت ..) ١٦٥
الوليد ابن عبد الملك ٥١٨
ونسنك (الاستاذ) ١٢٥
ويدمان (الاستاذ) ٥٦٨
ويديريكوس ٢٢٢
ويشاو (بي ، ي) ٢٣١
ويليام جوينبول ١٣٥

ي

ياقوت الحموي : ٢٤ ، ١٤٤ ، ١٦٥
يحيى البرمكي ٥٩٦
يحيى بن محمد المغربي ٥٦١
يحيى الخشاب (الدكتور) ١٧٩
يعقوب غوليوس ١٣٤
يعقوب الفزاري ٥٦٨
يعقوب اليهودي ٥٠١
اليعقوبي ١٣٥ ، ٤٤٣
يمنه (جمينه) ٢٨
يوحنا ابن البطريق ٥٣٢
يهودا ابن لاوي (هاليفى) الطليطلي ٣٨٣
يوحنا ابن داود الاشبيلي٣٧٢،٤٩٦، ٧٤٩
يوحنا ابن ماسويه ٤٥٣ ، ٤٧٥
يوحنا افلاشيوس ٤٩٥
يوحنا ايكيديوس ٥٤٥
يوحنا الدمشقي (القديس) ٣٦٤
يوحنا كارلندي ٥٤٦
يوحنا هسبالنسيس ٥٤٣ ، ٥٧٠ ، ٥٧٧
يوسف بن احمد المولوي ٣٤١
يوسف البو ٣٨٤
يوسف الصديق ٢٩٤
يوسف كال (الأمير) ١٢٥ ، ١٦٤ .
يونس الكاتب ٥١٨ ، ٥٣١
يوهان كبلر ٤٨٠

المحتويات

عنوان البحث	الكاتب
مقدمة الطبعة الثانية	جرجيس فتح الله
تمهيد	الفريد غيوم
اسبانيا والبرتغال	جون براند ترند

اثر الاسلام في التاريخ السياسي والاقتصادي
الاجناس واللغات في اسبانيا المسلمـــة
المستعربة والثقافة الاسلامية
الهندسة المعمارية : المستعربة والمدجنون
التجاريات ، الخزفيات ، الاقمشة ، الموسيقى
الكلمات العربية في اللغتين الاسبانية والبرتغالية
اسماء الامكنة بالعربية في كل من اسبانيا والبرتغال
التأثير العربي على الادب الاسباني الأول
الفونسو الحكيم
دون خوان مانويل وعظيم كهنة هيتا

عنوان البحث	الكاتب
الحروب الصليبية	سر إرنست باركر

الكنيسة والبابوية
الدولة والممتلكات الزمنية
العلاقات الخارجية للدول والنظام الاوروبي
علاقات اوروبا بآسيا

عنوان البحث	الكاتب
الجغرافية والتجارة	البروفسّر جي. اج. كرامز

مصادر الفصل

الفنون الفرعية وتأثيرها على الفنون الاوروبية	أي .اج. كريستي	١٦٧
الفن الاسلامي واثره على التصوير في اوروبا	السر توماس ارنولد	٢٢٣
الهندسة المعمارية	مارتن إس. بريكز	٢٢٧
مصادر الفصل		
الأدب	البروفسر هـ. ر. كبّ	٢٥٩
التصوف	البروفسر رينولد الـن. نيلكسون	٣٠٣
الفلسفة وعلم الكلام	البروفسر الفريد غيوم	٥٤٩
مصادر البحث		٤٠١
القانون والمجتمع	دافيد دي سانتيللانا	٤٠٣
اسس المجتمع الاسلامي		٤١١
رئيس الدولة		٤١٩
قانون الجزاء		٤٣٠
تراث الاسلام		٤٣١
ملحق في النظام السياسي للدولة الاسلاميـــة	جرجيس فتح الله	٤٤٠
الادارة المركزيـة		٤٤٠
الأمراء والعمـــال		٤٤١
القضاء والقضاة		٤٤٢
العلوم والطب	الدكتور ماكس مايرهوف	٤٤٥
تمهيـــد		٤٤٧
المرحلة الأولى : حتى ٧٥٠ م		٤٤٧
مرحلة الترجمة والنقل من ٧٥٠ م إلى ٩٠٠ م تقريباً		٤٥٢
العصر الذهبي ٩٠٠ – ١١٠٠ م تقريباً		٤٦٢
عصر الانحطاط من ١١٠٠ م تقريباً		٤٨٣
التراث		٤٩٣
بعض الكتب المراجعة		٥٠٧

ملحق بادارة المستشفيات والمراقبة جرجيس فتح الله
الصحية في المجتمع الاسلامي ٥٠٨
انواع المستشفيات ٥٠٩
المعالجة ٥١٠
توزيع الادوية ومراقبة الصيدليات ٥١١
الدراسة وتخريج الاطباء ٥١٢
مقارنة ٥١٢
الموسيقى الدكتور اج. جي. فارمر ٥١٥
صناعة الموسيقى ٥٢٢
آلات الموسيقى ٥٢٦
كتاب الموسيقى ٥٣٠
النظريون ٥٣١
قيمة النظريين العرب ٥٤٠
تراث الموسيقى العربية ٥٤١
الفن العملي ٥٤٨
ملحق في شرح اصول السلالم جرجيس فتح الله ٣٥٥
لموسيقية وعلاقة الموسيقى بالرياضيات ٥٥٣
السلم الاغريقي (الفيثاغوري) ٥٥٦
السلم الطبيعي ٥٥٦
السلم الكروماتي ٥٥٧
ملحق ثان جرجيس فتح الله
في قياس درجة الصوت والسلم العربي ٥٥٩
الفلك والرياضيات البارون كارادي فو ٥٦١
ملحق في الأرقام العربية جرجيس فتح الله ٥٩٣
وانتقالها إلى العالم الاوروبي
فهرس الاعلام ٥٩٤

هذا الكتاب

يبحث عن مقدار ما ساهمت به المدنية الاسلامية في حضارة اوروبا فناً وعلماً وفكراً، بعد ان بلغت اوجها بامتداد الحكم الاسلامي من اواسط آسيا حتى اسبانيا. والموضوع التالي اعقد واخطر من تأثير ابن سينا وابن رشد أو من استعارة التعابير والمصطلحات العربية في عالم الفن والتجارة والحرب من جانب اللغات الاوروبية.

انه عمل جليل بتقسيمه اثنا عشر بحثاً مستقلاً تحيط بمعظم مناحي الفن والفكر الاسلامي تناولها ثلاثة عشر عالماً مستشرقاً متألق الاسم طائر الشهرة في عالم الاستشراق وفي دائرة اختصاصه الاسلامي. مازال هذا الكتاب وسيبقى دوماً من اهم المراجع العالمية في افقه فقد طبع اثنتي عشرة طبعة بلغته وبين يديك طبعته العربية الثانية بعد ان نقحت وزيدت تعليقاتها وملاحقها بشكل لا سبيل لاستغناء القارىء عنه.

انه قصة حضارة زاهرة انتقلت عندما كانت اوروبا تتلمس سبيل الحضارة في ليل مظلم من الخرافات والوهم فما لبثت ان خلفت طابعها الخالد في الحضارة العالمية.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الثمن: ١٦ ل.ل.
٢٢ ل.س.

عالم المعرفة

8

تراث الإسلام

(الجزء الأول)

تصنيف: **جوزيف شاخت**

كليفورد بوزورث

ترجمة: **د. محمد زهير السمهوري**

د. حسين مؤنس

د. إحسان صدقي العمد

تعليق وتحقيق: **د. شاكر مصطفى**

مراجعة: **د. فؤاد زكريا**

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

8

تراث الإسلام

(الجزء الأول)

تصنيف: **جوزيف شاخت**

كليفورد بوزورث

ترجمة: **د. محمد زهير السمهوري**

د. حسين مؤنس

د. إحسان صدقي العمد

تعليق وتحقيق: **د. شاكر مصطفى**

مراجعة: **د. فؤاد زكريا**

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

تقديم	7
تصدير	13
مقدمة	17
مدخل	21
الفصل الأول: **الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية**	29
الفصل الثاني: **الإسلام في عالم البحر المتوسط**	85
الفصل الثالث: **الحدود القصوى للإسلام في أفريقيا وآسيا**	133
الفصل الرابع: **السياسة والحرب**	187
الفصل الخامس: **التطورات الاقتصادية**	245
تقديم	281
الفصل السادس: **الفن والعمارة**	287

المحتوى
المحتوى
المحتوى
المحتوى

تقديم

هذه المقدمة التي تحتل الصفحات الأولى من الكتاب هي المقدمة الرابعة فيه.

وسوف يتلوها من بعدها مقدمات ثلاث أخرى تشكل في مجموعها مداخل ثقيلة الظل، كالدهاليز التي تحجب القصر عن الزائر العجول. ولقد وددنا لو اكتفينا بمقدمات الكتاب الأصلية وانتهى الأمر، أو لو حذفناها جميعا وحلت مقدمة واحدة مختصرة بدلا منها، ولكن ضرورات الإيضاح من جهة وأمانة النقل من جهة أخرى فرضت إبقاء المقدمات الأصلية، كما فرضت كتابة مقدمة عربية لهذه الترجمة فكان لابد مما ليس منه بد...

أول ما يجب إيضاحه أن هذا الكتاب ليس بكتاب «تراث الإسلام» الذي عرفه المشرق العربي مترجما منذ أربعين سنة تقريبا. ذلك الكتاب الأول وضع مشروعه توماس أرنولد ثم نشر بالإنجليزية سنة 1931 بعد موته، ثم ترجم في القاهرة سنة 1936م، ثم ترجم كرة أخرى في بغداد سنة 1954م وطبع ثم طبع...

أما هذا الكتاب الذي بين يديك فهو كتاب آخر مختلف كل الاختلاف عن الأول وإن كان يحمل اسمه نفسه، وكان أيضا، في زعم الدكتور شاخت الذي وضع مشروعه وأشرف على وضعه حتى مات سنة 1969، يريد أن يحل محل الكتاب الأول بإضافة ما استجد إلى مواضيعه في عالم البحث والاستشراق.

وبالرغم من الاشتراك في العنوان بل في عناوين

الفصول فالكتاب غير الكتاب من جهة، كما أنه لا يغني أحدهما عن الآخر من جهة أخرى...

وليست الفصول التي يحتويها هذا الكتاب هي الكتاب الأصلي كله. إنها نصفه الأول فقط: لقد تقاسمنا ترجمته فانفردنا بهذا القسم الأول، وفيه ثلاثة مواضيع في خمسة فصول:

درس مكسيم رودنسون أولا صورة الإسلام في الغرب عبر القرون، في فصل مديد.

ثم درس مجموعة من الباحثين في فصلين تاليين أثر الإسلام وامتداده على أطراف بلاده الأصلية، عبر البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا وتركستان والهند وفي إندونيسيا. ودرس مستشرقان آخران موقفه السياسي الدولي في السلم والحرب وإنجازه الاقتصادي في الفصلين الآخرين.

أما باقي الكتاب، الذي سوف يظهر في جزء خاص آخر، يتلو هذا الجزء في السلسلة، فقد انفرد الأخ الأستاذ الدكتور حسين مؤنس مع الأستاذ إحسان صدقي العمد بترجمته والتعليق عليه، فالقارئ منه على موعد قريب(*).

الإيضاح الثاني أن هذا الكتاب إذا كان يحمل عنوان «تراث الإسلام» وقد أوضح أصحابه المقصود بكلمتي العنوان هاتين في الأسطر الأولى منه... فإننا، مع ذلك، نجد الضرورة للمزيد من الإيضاح في هذا المجال. إن كلمة «تراث» لا تفهم هناك في الغرب ويجب ألا تفهم هنا في الكتاب بمعنى الإرث الذي مات صاحبه، ولكن بمعنى ما قدمت هذه الأمة أو تلك إلى سوق الإنسانية من خير. وما أضافت إلى حضارة الإنسان من منجزات وقيم وما تركته من أثر في الناس.

وبهذا المعنى يتحدثون أيضا عن تراث الإسلام والصين والهند وروما وفارس والغرب، وما ماتت الهند ولا الصين ولا الإسلام ولا الباقيات ولكنها جميعها، بلى، سبق أن قدمت لبني الإنسان حتى الآن شيئا... إن لم تكن قدمت له الكثير...

وكلمة الإسلام بدورها يجب إيضاحها أيضا في هذا المجال.

إن أكثر الكلمات شيوعا واستعمالا قد تكون أكثرها حاجة للإيضاح بما

(*) صدرت ترجمة باقي الكتابين في العددين 11 و 12 من سلسلة عالم المعرفة.

تحمل مع الركض على الشفاه، من ألوان المعاني والمضامين. نحن نستعمل كلمة الإسلام في الواقع بأكثر من معنى ومفهوم: نستعملها أولا بمعنى الدين الإسلامي على الدوام، ولكنا نستعملها أيضا بمعنى المسلمين ونقول: الإسلام في الفلبين يضطهدون، والإسلام لا يقبلون هذا الموقف الأخرس. ثم نستعملها إلى هذا وذاك بمعنى التاريخ الإسلامي ونقول: لم يجر مثل هذا الأمر في الإسلام. ونستعملها أخيرا لندل على مجموع الجهد الحضاري الذي تم ما بين الأندلس والهند فيما بين القرن الهجري الأول والقرن العاشر ـ على الأقل ـ وكانت لغته العربية وخليطته البشرية مطبوعة بطابع العروبة الثقافية، ومنابعه الفكرية متصلة روحا وجذورا بالدين الإسلامي وبالمسلمين المؤمنين به... ونقول: عصور الإسلام وأيام الإسلام. وفي إطار هذا المعنى الأخير يجري الكتاب...

الإيضاح الثالث: يجب أن نعلم أن هذا الكتاب كتاب غربي، وليس بإسلامي، ويجب ألا نفتش فيه عن وجهة النظر الإسلامية ولا عن إنصاف الإسلام وتقديره. إنه ليس منا ولم يكتب لنا. هو غربي صرف في محرريه ومضمونه ومغزاه.

مسلم هندي واحد (هو عزيز أحمد) سمحت تشكيلة الكتاب بأن يسهم فيه، في إطار معين. وما عدا ذلك فهو محاولة من بعض المستشرقين لتحديد الجهد الإسلامي في شتى فروع العلم والفن والمعرفة على النطاق الأوسع، ومن وجهة النظر الغربية أيضا.

وقد وفقوا حينا وأخفقوا أحيانا... وكانوا في الغالب إلى غمط الحق أقرب، وإلى السلبية والهوى أدنى.

إن هذا الكتاب يكشف وضع الاستشراق اليوم بما له وما عليه. إنه يفضح قوته وضعفه في وقت معا، أكثر مما يكشف من الجهد الإسلامي الحضاري... هو مرآة ما انتهى إليه الاستشراق اليوم من الضيق، وهو يختنق في حدود أنانيته الغربية وفي اجترار ماضيه السابق وسمعة عدد من رجاله السالفين...

بل إن بعض فصول هذا الكتاب أضعف مما اعتدنا أن نقرأ لكُتّابه أنفسهم من المستشرقين.

أهو تدهور الاستشراق؟ أهي شمسه الأخيرة؟ قد يكون، فقد نبغ في كل

أمة من رجالها أنفسهم باحثون وأصحاب علم ورأي يبحثون ما لم يبحثه الغرب ويقولون ما لم يقله... وكسر الاحتكار الغربي للأولية والأفضلية وللانفراد بالرأي وتحديد القيم وكتابة التاريخ... الصامتون السابقون من أهل الإسلام ومن أفريقيا والهند والصين دخلوا الآن معترك الفكر، يقولون وجهات نظرهم التي طالما غطى عليها أو ألغاها أو شوهها أو عفا عليها الغرب...

ومجال التوازن اليوم مفتوح على مصراعيه لمن شاء إعادة التوازن.

وهكذا فنحن لم نقدم على ترجمة الكتاب لأنه أعجبنا، ولأنه المؤلَّف الذي لا غنى عن قراءته.

إن الهدف من نقله إلى العربية ومن وضعه بين أيدي القراء العرب والباحثين إنما هو فقط مجرد معرفة ما يقال، على الطرف الآخر من حدودنا وباللغات الأجنبية الأخرى، عنا وعن حضارتنا وعن جهدنا الإنساني. الهدف هو معرفة الآخرين وحدود معرفتهم لنا ووجهات نظرهم فينا، وليس معرفة أنفسنا والمزيد من التعمق في فهم الحضارة التي تغذي تكويننا والشرايين... انتهى العصر الذي كان يقول فيه المستشرقون شيئا فيجيبهم المشرقيون: آمين! وعلى الأسطر مما يجب أن يناقش ويرفض ويصحح في هذا الكتاب الكثير. وقد أمسكنا عن التعليق على الكثير. لَمْلَمنا القلم هنا وهناك. مسحنا إشارات التعجب والاستفهام التي لابد أن ترتسم على السطور بين حين وحين لئلا يتضخم الكتاب... ولئلا يصبح كتاب جدل...

قلنا: نأخذه على أنه وجهة نظر غربية فقط، وعلى أنه كشف لوجهة النظر تلك... وكفى الله المؤمنين الجدال... فلا يحزننك ما في الكتاب من موقف سلبي من الإسلام وما يتوزع على كلماته أو يختبئ وراءها من حقد دفين والتواء فهم. إن ذلك من طبيعة الأشياء. وهو يدل على قصر نظر أصحابه أكثر مما يدل على قصور هذه الحضارة وأهلها.

وما يبخسون من حقنا في ذلك ولكن كانوا أنفسهم يبخسون.

إن القارئ العربي المسلم لن يجد في هذا الكتاب نفسَه وحضارته، وإن كان الهيكل الظاهري هو ذاك، ولكنه سيفيد منه أعظم الفائدة إن استطاع أن يرى فيه الفرصة لأخذ فكرة صادقة عن مقدار العلم لدى الغرب عن الإسلام وأهله وعن الحضارة الإسلامية، وعما يدرس ويبحث حول ذلك

كله في معهد من أكبر معاهد الدراسات الإسلامية هناك، على الأخص في «مدرسة الأبحاث الأفريقية والآسيوية المعاصرة» التابعة لجامعة لندن، وفي غيرها من معاهد الغرب أيضا على العموم.

يبقى أن نسجل أن أصحاب الكتاب قد خالفوا خطته المقررة في فصلين لم يكونا من شرطه ولا من هدفه. كان القصد من الكتاب أن يتحدث في تراث الإسلام ولكنه فاجأنا في فصله الأول بأمر آخر مختلف هو: صورة الإسلام في الغرب عبر العصور. والفصل قاس ممتع معا، جارح وطريف في وقت واحد. صاحبه المستشرق (رودنسون) قد استقصى فيه الصورة الغربية للإسلام والمسلمين في تطورها خطوة خطوة خلال أربعة عشر قرنا. وبالرغم من أنه قد فاته الكثير، فما من شك في أن بحثه كان أوفى ما قرأنا في هذا الباب، كما أنه جدير بأن يتدبره كل باحث، وأن يلاحق تفاصيله بالاطلاع على ذلك الحشد الهائل من الكتب والأبحاث والأصول التي أتى رودنسون على ذكرها... على أن ذلك كله لا يعني أنّا لا نختلف معه في الكثير الكثير...

والفصل الآخر الذي لا يدخل في «تراث الإسلام» هو الفصل الثالث من الكتاب الذي يتحدث في رسم حدود عالم الإسلام واتجاهات توسعه أو انكماشه في أفريقيا وآسيا.

إنه موضوع من المواضيع المهمة، العظيمة القيمة. وقد كتبه عدد من الباحثين كل في ميدانه الخاص... ولكن البحث مع ذلك جاء ناقصا كليل النظرة، لأن الذين كتبوه - وإن كان فيهم أحد المسلمين - لم يستطيعوا فهم الإسلام الفهم الحقيقي ولا الشعور بروحه ونبضه. إن البحث، على ما في قراءته من عظيم الفائدة، ظل هزيلا، وأحيانا هزيلا جدا... إنه، بما يحمل من التحدي، دعوة واضحة لأن يتناوله الباحثون من العرب المسلمين بما يجب له من الدراية والعناية والبحث والدرس... ومن الإفادة أيضا بما يتكشف عنه من الآفاق!

ولن نتحدث أخيرا عن الترجمة وما لقينا فيها من العناء والجهد. يكفي أن نذكر أن الكتاب ترجم ثلاث مرات: لقد ترجم أولا ثم روجع ثم روجع كرة ثانية، لتأتي الصيغة العربية أوضح ما يمكن أن تأتي، ولتكون أدق ما تكون تعبيرا عن الأقلام الأجنبية التي كتبتها. وبعض هذه الأقلام من مثل رودنسون

وغابرييلي وبوزورث لهم أسلوب في التعبير صعب المداخل، كثير الدوران والجمل المعترضة واللف غير المألوف عربيا حول الأفكار.

وللجملة في السمت العربي وفي منحى التعبير سبيل آخر يجعل النقلة بين اللغتين عملية مرهقة تهدد دوما بأن تقود حينا إلى الغموض وحينا آخر إلى قلة الأمانة في الأداء... على أننا بين هذا وذاك نرجو أن نكون وفقنا إلى تقديم كتاب من الكتب الضرورية للمكتبة العربية وللقارئ العربي، ووفقنا إلى تقديمه في حرف عربي أمين مبين.

ونرجو أن يرضي ذلك كله الله والعلم والباحثين.

الكويت–يناير 1978

دكتور شاكر مصطفى

أستاذ ورئيس قسم التاريخ

بجامعة الكويت

تصدير

كانت لتأليف هذا الكتاب الجديد حول تراث الإسلام قصة لا تختلف عن تلك التي عرفها الكتاب الأصلي الأول سنة 1931. فالسير توماس آرنولد المشرف الأساسي على الكتاب الأول توفي قبل ظهور الكتاب، وكان الأستاذ الفرد غيوم هو الذي أخرجه في النهاية. وفي حالة هذا الكتاب فإن الأستاذ جوزيف شاخت بدأ مشروعه باعتباره المشرف الوحيد على إخراجه، ولكنه توفي في 1 أغسطس سنة 1969 تاركا فراغا بين علماء الإسلاميات البارزين، بوصفه الأول دون منازع Facile Princeps فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية القانونية. والفصل الخاص به في هذا الكتاب «الشرع الإسلامي»، وهو جامع موجز مملوء بالبصيرة النافذة، يكشف عن أستاذيته في هذه الناحية المعقدة من دراساتنا.

ولقد اختار شاخت بنفسه جميع الذين ساهموا في تحرير الكتاب، بحيث إنه حين توفي كانت مخطوطات الأبحاث موجودة كلها تقريبا لديه، على حين أن بعضها مما كتب بلغات أجنبية كانت تجري ترجمته إلى الإنجليزية. وكان الكتاب قد وصل هذه المرحلة حين دعاني مندوبو مطبعة جامعة أوكسفورد إلى أن أتسلم متابعة إخراجه بما في ذلك إكمال التحرير ومراقبة طباعة الكتاب في المطبعة. ونظرا إلى أنه لم يكن قد أتيح لشاخت فرصة إلقاء النظرة الشاملة على الأبحاث المشاركة بعد أن أضحت في شكلها الطباعي النهائي، فقد وجدت أن ثمة بعض

التكرار الذي لا مناص منه، وبعض التباين في المنطلقات التي يقوم التأكيد عليها، وخيل إلـيَّ أن من الواجب التغاضي عن تباين وجهات النظر بين المسهمين في الكتاب، وكل منهم خبير في ميدانه الخاص، ولو كان ذلك فقط من قبيل اعتبار هذا التباين دليلا على أن في دراساتنا مشاكل عديدة، يمكن أن تعالج وتفسر بأكثر من وجهة نظر واحدة.

ولكني على أي حال كان علي أن أسعى لضم الفصول بعضها إلى بعض عن طريق الإشارة في كل منها إلى الأخريات كلما اقتضى الأمر ذلك، وأن أقيم الفهرس الأبجدي للمزيد من مساعدة القارئ حيثما يمتد الموضوع الواحد في أكثر من فصل.

وقد نجم عن وفاة المشرف الأول، وعن الفجوة التالية لذلك، تأخر في الطبع لم يكن في الإمكان تفاديه. وهكذا فإن بعض الفصول تعكس في موضوعها الحالة التي كانت عليها المعارف المتعلقة بها قبل سنوات سابقة. وفي كثير من الحالات كان علينا أن نعيد النظر في المراجع لجعلها تتفق مع مرحلتها الراهنة. ولكن لم يكن من الممكن إدخال أي تعديلات أساسية على النص نفسه.

إن القارئ الذي يقارن «تراث الإسلام» الجديد هذا مع الكتاب الأصلي الذي مضى عليه الآن حوالي 42 سنة، سوف يلاحظ أن بعض الفصول هي بصورة عامة متماثلة في المجلدين. ومثال ذلك الفصول المتعلقة بالفن والعمارة والأدب والقانون وعلم الكلام Theology والعلوم الطبيعية والموسيقى، لكن الفصول الأخرى على الرغم من أن العناوين الدقيقة قد تختلف قد جرت فيها تغيرات كبرى في المنظور وفي المنطلقات أو نقاط التأكيد. إن الفصول التي تتناول، في الكتاب الأصلي، مواضيع محددة من مثل: إسبانيا والبرتغال، والحروب الصليبية قد استبدلت بها دراسات حول الاتجاه العام للتفاعل الثقافي والأيديولوجي والاقتصادي بين الإسلام والعالم الخارجي، وبخاصة بين الإسلام والمسيحية الغربية من خلال التقائهما في حوض البحر الأبيض المتوسط. وعلاوة على ذلك فقد أضيف بحث للتحدي والاستجابة في الميدانين السياسي والعسكري، كما أضيف بحث عن تأثير الإسلام في مناطق غير مسيحية من العالم القديم، مثل البلاد الواقعة جنوبي الصحراء الأفريقية وأعماق آسيا وشبه القارة الهندية - الباكستانية، وجنوب شرقي

آسيا. وفي كثير من فصول هذه المجموعة الثانية، سوف يتبين القارئ أن ثمة تأكيدا على المعالجات الجديدة لدراسة ظاهرة الإسلام وصورها. وخاصة تلك المعالجات المستمدة من مجال العلوم التاريخية والاجتماعية. ومن ثم فإن من المأمول أن يعكس كتاب «تراث الإسلام» الجديد تقدم وتوسع الدراسات الإسلامية في نصف القرن الأخير.

وحين كتب شاخت مقدمة هذا الكتاب سجل أنه لم يكن قد بقي من المسهمين في الكتاب الأول إلا السير هاملتون جب. ولكن منذ ذلك الوقت توفي السير جب بدوره.

وفي الختام فإني شخصيا أود أن أعبر عن شكري لهيئة مطابع كلارندون الذين عملوا الكثير لمعاونتي على أن أجمع خيوط الإشراف على النشر معا، وكانوا دوما الأدلاء الواسعي العون والمساعدين على إخراج هذا المؤلَّف.

مانشستر 1973

كليفورد. إ. بوزورث

مقدمه

كلمة «تراث» في هذا الكتاب تستخدم بمعنيين اثنين. إنها تعني إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها، وتعني اتصال الإسلام ولقاءه وتأثيراته في ما يحيط به من العالم غير المسلم. فهذا الكتاب لا يهتم بالتأثيرات التي قد تكون الأديان والحضارات المحيطة بالإسلام قد مارستها عليه، ولا بالفوارق التي طرأت على الحضارة الإسلامية في مختلف الأقاليم التي دخلت في فلكها، من المغرب حتى أفغانستان ومن تركيا حتى البلاد الهندية الشرقية، بالرغم من أنه قد تكون مثل هذه الدراسة المقارنة جذابة شائقة.

وليس من أهداف الكتاب أيضا أن يضاف إلى القائمة الطويلة من الكتب التي تتناول التقييم العام للإسلام كدين أو كحضارة، ولو أن ثمة ثغرة كبيرة يجب ملؤها في هذا المجال. إن صيغة هذا الكتاب إذن هي الصيغة نفسها التي كانت لسابقه، الذي يحمل الاسم نفسه والذي أخرجه السير توماس آرنولد والأستاذ الفرد غيوم سنة 1931، والذي ترجو هذه الطبعة الجديدة أن تحل محله لا في جعل معلوماته معاصرة فحسب، ولكن بإعادة صياغة مسائله وإعادة النظر في الأجوبة عليها على ضوء العلم الحديث، وذلك هو السبب في أن الفصول (في هذا الكتاب) لا تتفق مع فصول الطبعة السابقة وحتى تلك الفصول المتفقة في الموضوع فيهما، تختلف فيما بينهما الاختلاف الجذري.

إن كتاب «تراث الإسلام» يتناول الإسلام على أنه حضارة وليس دينا فحسب (بالرغم من أن التفريق نفسه بين المعنيين يحتاج إلى تحديد كما سوف يظهر في «المدخل»). لهذا فبالإضافة إلى الفصول التي تدور حول علم الكلام الإسلامي والفلسفة والتصوف وحول الفقه الإسلامي والنظرية الدستورية، فإن الكتاب يتضمن فصولا أخرى - وهي الأكثرية - حول مظاهر التاريخ السياسي والاقتصادي والثقافي الإسلامي، وحول الفن الإسلامي والعمارة، وحول الطب الإسلامي والعلوم والموسيقى. ومع أن من مسؤولية المشرف أنه يجمع فريقا متناسقا من المسهمين في التحرير، فإنه لم يفرض عليهم أي توحد صارم في الرأي، أو أي اتفاق مع رأي المشرف نفسه، فكل باحث مسؤول خاصة عن البحث الذي أسهم به. وإذا كانت الشخصيات والمواضيع ذاتها قد نوقشت أحيانا في أكثر من فصل، فإنما يتأتى ذلك من أن لها شأنها في أكثر من مظهر من مظاهر التراث الإسلامي.

إن عدد المواضيع التي يجب أن يتضمنها حساب إسهامات الإسلام ضمن الإنجازات الإنسانية هو نظريا عدد لا يحد تقريبا. ولكن كان من الضروري من الناحية العملية، أن يقتصر حجم هذا الكتاب على حدود معقولة. وإني لأرجو على أي حال أن تكشف المقارنة بين محتوياته ومحتويات سابقه عن أن كل الميادين الأساسية قد غطيت بشكل متوازن. وثمة أيضا أمران يحدان من نطاق الكتاب الحالي: أولهما أنه يقتصر على الإسلام السني فقط، وكان عليه بالضرورة أن يترك جانبا مظاهر الإسلام العالية الأصالة في عديد من المجتمعات الشيعية والإباضية. وثانيهما أنه مقصور على الإسلام «الكلاسيكي» أو «الوسيط». والعصور الوسطى من تاريخ الإسلام تمتد، إذا تكلمنا بصورة عامة، حتى عهد الحملة النابليونية على مصر أو حوالي سنة 1800، وقد يكون من المستحيل أن يتضمن مؤلف له مثل هذا المنظور (الواسع) الحركات الحديثة والمعاصرة للإسلام بما فيها من أمور ما تزال حية معيشة، وبالتالي غير حاسمة. وعلى كل حال فإن هذا التحديد الزمني، لا يمكن، بحسب طبيعة الأشياء، أن ينطبق على الفصل الأول. كما أنه قد جرى تجاوزه أحيانا في بعض الفصول الأخرى، حيثما بدا أن موضوع المادة يستدعي ذلك. وإني لمقتنع، مع ذلك، بأن فهما عميقا للدور الذي لعبه الإسلام في الماضي، هو الأساس الضروري من أجل

تقييم صحيح لاتجاهاته الحاضرة.

إن الوحيد الذي ما زال حيا من أولئك الذين أسهموا في كتاب «تراث الإسلام» السابق هو السير هاملتون جب. وقد عرضنا عليه مرة أخرى أن يكتب الفصل حول الأدب ولكنه طلب أن يعفى لأسباب صحية. أما باقي المسهمين الآخرين في الكتاب فلتكن أسماؤهم هي التي تتحدث عنهم.

جوزيف شاخت

مدخل

إن تراث الإسلام، كيفما فهمنا هذه الكلمة، ليس بمتشابه السمات في مختلف ميادينه، سواء من حيث طبيعته أو من حيث حدوده الزمنية. ولعله من المناسب أن نحاول في هذه المقدمة استقصاء بعض الخطوط العريضة الجامعة التي تتخلل مظاهر الإسلام كدين وحضارة. فهنالك أولا تفكير العرب الذي يتجلى في اللغة العربية، وهو بصورة أساسية تفكير قياسي لا تحليلي. ويظهر ذلك في الطريقة الإفتائية للشريعة الإسلامية، وفي النظرية الذرية في علم الكلام، وفي بنية التأليف المعجمي العربي، وفي محتويات أعمال الأدب، وحتى في طبيعة الفنون الزخرفية العربية.

وفي الوقت نفسه هنالك صراع بين قيم المجتمع العربي البدوي وقيم الإسلام. هذا الصراع ظاهر في القرآن (السورة 9 الآيات 90 و 97-102 و 120، السورة 33 الآية 20، السورة 48 الآيات 11-13 و 16، السورة 49 الآيات 14-17)(*).

ولقد شهد النصف الثاني من القرن الأول للهجرة (670-720 ميلادي) بعثا للمعتقدات والعادات العربية التي لم يستطع علم الكلام الإسلامي Theology، ولا الشريعة الإسلامية Islamic Religious

(*) يقصد الكاتب الآيات الكريمة من سورة التوبة، والأحزاب، والفتح والحجرات، وأوضحها هنا: آية: «الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله» (التوبة: 97 ـ 98) وآية «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» (الحجرات 14 ـ 17).

Law التخلص منها بصورة كلية. وبقي البحث عن التوازن بين العنصرين سمة مميزة للحياة الفكرية لدى المسلمين مدة طويلة من الزمن. وقد استبدل بذلك في العصر الحديث البحث عن التوازن بين قيم القومية (أو أي أيديولوجية سياسية أخرى) وقيم الإسلام. ويمكن القول بصورة عامة إن المسائل الكبرى التي تواجه المفكرين المسلمين في العصر الحديث، هي المسائل نفسها التي واجهتهم في القرنين الأول والثاني للهجرة (القرنين السابع والثامن للميلاد). على أن هذا الكتاب معني بصورة أساسية «بالقرون الوسطى» الإسلامية التي استمرت بالنسبة للقسم الأكبر من العالم الإسلامي، حتى حوالي عام 1800 والتي تعود إليها معظم مظاهر تراث الإسلام. وهناك توترات عديدة ظلت بلا حل طوال تاريخ الإسلام، ومعظمها ناجم عن أن المثل الديني الأعلى لا يمكن تحقيقه في العالم كما هو. وأهمها ذلك التنازع القائم بين التقوى والاستقامة، أو في المصطلح الدقيق، بين التصوف والشريعة. ولقد قلت الصوفية ولم أقل علم الكلام لأن الكلام غير الدين أو الإيمان، تماما كما أن الاستقامة أو الشريعة الدينية هي غير التقوى. ولكن لو نظرنا إلى رجلين من كبار من يمثلون الإسلام حوالي نهاية القرن الأول وهما الحسن البصري (توفي عام 728م) وإبراهيم النخعي الكوفي (توفي عام 713 أو 715م)، لوجدنا أن اهتمام الحسن البصري بعلم الكلام كان بدافع الدين تماما كما كان الأمر بالنسبة لاهتمام إبراهيم النخعي الفقهي المتصل بمسائل الممارسة الدينية. ولقد عمل الإمام مالك (بن أنس) المدني (توفي عام 795م) وداود الظاهري (توفي عام 884م) على إبقاء روح التقوى (والنسك) حية في الشريعة، كما أنها بقيت موجودة في علم الكلام أيضا حتى القرن التاسع الميلادي، وقام الغزالي ببعثها مرة أخرى حوالي عام 1100م. أما بعد ذلك فقد أصبح كل من الشريعة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي يميلان لأن يكونا ضربا من التمارين التقنية. وذلك هو نفسه ما حل بالتصوف الإسلامي أيضا في آخر الأمر. وهنالك توتر مشابه ناجم عن استحالة تحقيق المثل الإسلامي الأعلى في هذا العالم هو التوتر بين النواحي النظرية والعلمية في الشريعة الإسلامية، من حيث الاختلاف والتداخل المتبادل بينهما. وهذا التوتر كان مهيمنا على تاريخ المؤسسات القانونية للمسلمين خلال فترة العصور الوسطى الإسلامية برمتها

بل وحتى العصر الحاضر، في بعض البلدان. فقد كان الإسلام منذ بدايته دين عمل أكثر منه دين إيمان(*1). ولم يكن النصف الأول من إعلان الإيمان الإسلامي وهو «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» ليشكل أي مشكلة لمعاصري محمد (ص) الوثنيين في الجزيرة العربية، بل كان أقل من ذلك إشكالا بالنسبة لأتباع الأديان السماوية في الأراضي المحيطة بها حين اعتنقوا دين الطبقة الحاكمة بعد الفتح العربي للبلاد. وكانت الشهادة بأن محمدا رسول الله تعني من الناحية العملية الطاعة المطلقة للرسول. لهذا نجد القرآن مملوءا بأوامر أن: «أطيعوا الله ورسوله» الذي هو وحده المختص بنقل أوامر الله. وللسبب نفسه نجد أن الشريعة الإسلامية وليس علم الكلام الإسلامي، كان دائما محور العلوم الدينية الإسلامية. فحتى الغزالي وهو خير من يمثل التقوى الصوفية في الإسلام، بالرغم من أنه وضع الشريعة في مكانها بصورة جازمة كعلم دنيوي وليس كعلم للآخرة، قد ظل يعدها علما دينيا وليس دنيويا. وكذلك فإن أنصار الاتجاهات العصرية من رجال التشريع الذين يقسون على الشريعة الإسلامية التقليدية برمتها تقريبا (باستثناء الفروض الدينية فقط بالمعنى الضيق للكلمة)، لا يستطيعون التهرب من المبدأ الأساسي القائل إن القانون ليس مؤسسة دنيوية بل يجب أن يخضع للدين. ولقد نشر المرحوم الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق، الذي كان يعتبر منصبه من كبار الثقات الناطقين باسم الإسلام، كتابا عام 1959 أعيد طبعه عدة مرات بعنوان «الإسلام عقيدة وشريعة». في هذا الكتاب الذي يتألف من 582 صفحة (في الطبعة الثانية) يستغرق شرح العقيدة الإسلامية 69 صفحة، أي ثُمن الكتاب، في حين أن باقي الكتاب

(*1) لنلاحظ أن هذا الحكم من الكاتب إنما ينطلق من خلال وجهة النظر المسيحية. وقد كان يجب أن يقول «بقدر ما هو» بدلا من «أكثر مما هو». فاستعمال أفعل التفضيل هنا في غير موضعه، ويبدو أنه يكتب وفي ذهنه المعنى المسيحي لكلمة دين ويعني العقيدة فقط، وعلى هذا المفهوم يقيس القضية في الإسلام الذي يتميز عن العقيدة المسيحية وإلى حد ما عن اليهودية بأنه دين ودنيا. على أننا يجب أن نضيف أن القضية الإيمانية لا تقل شأنا في الإسلام عن العمل والممارسة.

وإذا كانت مبادئ الإيمان الإسلامي تتركز في التوحيد وكانت باقي أركان الإسلام إعمالا لهذا المبدأ وبناء للمجتمع على شكل معين، فهذا لا يعني أن الدين نفسه يعطي العمل من المكانة أكثر مما يعطي الإيمان فليست المسألة مسألة كمية. ومن طبيعة المبادئ العقائدية التركيز والشمول ومن طبيعة التطبيق الاجتماعي والحياة العملية التعدد والتفصيل والتنوع.

مخصص لمؤسسات الشريعة الإسلامية التقليدية. وهذا يبين إلى أي حد يرى هذا الحجة في الإسلام أن الإسلام ليس مجرد دين بالمعنى الغربي للكلمة بل هو نمط للمجتمع، وإن يكن نمطا مثاليا، وهو مثل أعلى بقي بعد زوال المجتمع الإسلامي «الأوسطي» في القسم الأكبر من العالم الإسلامي. ولم يكن المسلمون وحدهم حملة هذه الحضارة الإسلامية، إذ إن المسيحيين واليهود أيضا قدموا إسهامات بارزة لهذه الحضارة على المستوى الفكري الرفيع، وخصوصا في حقلي الطب والعلوم، ولكنهم لم يبقوا محصورين في هذه الميادين. وهكذا نجد أن الغزالي الذي أحيا القيم الروحية والدينية في الإسلام يبرر الترتيب المنظم لكتابه «إحياء علوم الدين» بأنه على غرار الترتيب الذي كان قد وجده في كتاب طبي للطبيب واللاهوتي المسيحي ابن بطلان (توفي عام 1066م)[*2]. وكثيرا ما نجد كتابا برزوا في أكثر من ميدان علمي واحد. فلقد كان الطب والعلوم والفلسفة معارف متلازمة بعضها مع بعض وكذلك كان علم الكلام والشريعة يشكلان زمرة واحدة، ولم يخل الأمر من أشخاص كانوا يجمعون بين جميع هذه الفروع من أمثال ابن النفيس (توفي عام 1288م) الذي اكتشف، عن طريق الاستدلال النظري، الدورة الدموية الصغرى (بين القلب والرئة) قبل 300 سنة من اكتشاف وليام هارفي William Harvey للدورة الدموية الكبرى عن طريق التجربة، ولم يكن نادرا وجود الفقهاء الذين كانوا أدباء وشعراء في الوقت نفسه كما أن بعض أشكال التصوف والفلسفة الغنوصية قد سارت جنبا إلى جنب. وهنالك العديد من الكتاب الموسوعيين الذين طرقوا جميع أبواب العلم في سجلات الأدب العربي. وإذا كان يحق لنا تماما أن نتحدث عن الفن والعمارة الإسلاميين فإننا نتحدث عن الطب والعلم العربيين، وذلك بالنظر للإسهام المهم الذي قدمه الأشخاص غير المسلمين في تلك الميادين، ولأن اللغة

(*2) النص الوارد لدى الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) حول هذا التقليد هو أن أحد الباعثين اللذين دفعاه إلى ترتيب كتابه على أربعة أرباع هو أنه: «... تلطف بعض من رام استمالة قلوب الرؤساء إلى الطب فوضعه على هيئة تقويم النجوم موضوعا في الجداول والرقوم وسماه تقويم الصحة، ليكون أنسبهم بذلك الجنس جاذبا لهم إلى المطالعة والتلطف إلى العلم الذي يفيد حياة الأبد، أهم من التلطف في اجتذابها إلى الطب الذي لا يفيد إلا صحة الجسد» (إحياء علوم الدين ج 1 ص 5).

فلينظر النص والاستشهاد به.

العربية هي العنصر الذي يربط بين أعمالهم وأعمال معاصريهم المسلمين. فاللغة العربية هي أيضا اللغة العامة للحضارة الإسلامية، وهي تعلو على الآداب المكتوبة باللغات الأخرى للشعوب المسلمة، هذه اللغات التي بقيت بالرغم من جمال آثارها وأهميتها ذات تأثير محلي فقط في العالم الإسلامي. وهنالك سمة خاصة انتشرت في عالم المعرفة الإسلامية وكانت تتعلق بنشوء الشريعة الإسلامية والفقه والأدب. هذه السمة هي التمييز الصارم بين الخاصة والعامة. فكان رأي الخاصة هو الذي يؤخذ بعين الاعتبار في أي مسألة. أما رأي العامة أو ما يمكن أن ندعوه بالرأي العام فكان يهمل تماما. وهذا يفسر الصفة الأرستقراطية و «الحضرية» لمعظم- إن لم نقل لكل-الأدب والمعرفة، كما يفسر أيضا التمييز بين اللغة الأدبية واللغة العامية أكثر حتى مما يفسره وجود لغة القرآن باعتبارها الوسيلة الكاملة للتعبير الأدبي. ولا شك في أن هذه الخاصة المميزة للمعرفة الإسلامية هي التي أدت فيما بعد إلى المبالغة في تبجيل العلماء الذين يعتبرون الحجة في جميع فروع المعرفة، كما أدت إلى فكرة وجود كمية محددة من الأشياء التي يمكن معرفتها، وهو الأمر الذي نجم عنه تحجر يكاد يكون كاملا في المعرفة الإسلامية التقليدية. وهذا يفسر مثلا أن الاكتشاف المهم للدورة الدموية الصغرى من قِبل ابن النفيس لم يؤثر في معاصريه فيمن جاءوا بعده، وأن الأفكار الأصيلة التي جاء بها ابن خلدون نالت من المديح لفصاحة لغتها أكثر مما نالته بسبب محتواها. ويبقى أن نتتبع، كخلفية للفصول التالية، الفترات الكبرى في تطور الإسلام. فقد سار هذا التطور وفق سلسلة عجيبة من التقدم والتأخر مع وجود بعض التباين البارز في تقدم العناصر المتعددة التي تكون الحضارة الإسلامية. وكما رأينا لقد أدت حياة الرسول إلى بروز التنازع بين القيم العربية القديمة والقيم الإسلامية الحديثة. وكان عهد الخلفاء الراشدين (632-661م) يمثل مرحلة مضطربة كانت نهايتها الحرب الأهلية الأولى والانقسام السياسي الكبير الذي قسم الإسلام حتى يومنا هذا إلى سنيين، وهم الأكثرية، وإلى شيعة، ثم خوارج، وهؤلاء الأخيرون لا يشكل فرعهم الباقي الوحيد، وهو الإباضية، سوى أقلية ضئيلة فقط. وتبع الخلافةَ الراشدة حكمُ الأمويين (660-750) الذي كان يمثل من عدة وجوه ذروة الاتجاهات الكامنة في طبيعة

جماعة المسلمين أيام حكم الرسول. وفي العهد الأموي برزت بدايات الفكر الكلامي الإسلامي، وبعد ذلك بقليل برزت الشريعة الإسلامية. إن هذا لا يتعارض في الواقع مع تفوق العمل على الإيمان في بنية الإسلام، كما ذكرنا سابقا، لأن المشاكل الكلامية الأولى لم تكن سوى مشاكل متعلقة بالاختيار السياسي. على أن القرن الأول للإسلام شهد أيضا انتكاسات نحو الروح الوثنية العربية. ومن الأمثلة على ذلك العقائد الجبرية المتطرفة، وإثارة النعرات القبلية في الزواج والعلاقات الاجتماعية الأخرى. وقد أطاح العباسيون بالأمويين وجعلوا الشريعة الإسلامية المعيار الشرعي الوحيد للدولة، وذلك مبالغة منهم، على نحو ما، في معارضة الأسرة التي حلوا مكانها، وشملوا برعايتهم الإيجابية مدرسة كلامية خاصة هي المعتزلة الذين تبنوا الدعاية العباسية السياسية(*3). وكان النصف الثاني من القرن

(*3) هذه المقولات غير صحيحة تاريخيا. فإن العباسيين الذين بدأت دعوتهم على أساس شيعي وجمعوا حولهم من يدينون لآل محمد بالولاء ما لبثوا حين وصلوا إلى الحكم واصطدموا بطموح أبناء عمهم العلويين إليه، أن تبنوا النظرية الأموية ذاتها في الخلافة وهي الحكم باسم السنة والجماعة، مضيفين إلى النظرية أمرا سياسيا هو حق العم (العباس) حسب الشرع الإسلامي بإرث النبي بعد وفاته دون ابن العم (علي) مما ينفي «حق» العلويين في الخلافة.

أنى يكون وليس ذاك بكائن   لبني العموم وراثة الأعمام؟

ومن ناحية أخرى فإن الحكم العباسي لم يكن، في الواقع، أكثر رعاية لكتاب الله وسنة نبيه من الحكم الأموي، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى برغم محاولة الخلفاء العباسيين التدثر برداء الدين والتظاهر برعايته، والتقرب من الفقهاء واصطناعهم.

ومن ناحية ثالثة فقد حاول المستشرق نيبرك أن يجد نوعا من العلاقة بين العباسيين ومذهب الاعتزال ـ وهو الرأي الذي يتبناه هنا الدكتور شاخت صاحب هذه المقدمة ـ وأن يجعله الفكر الديني والوجه العقائدي للعباسيين . غير أن هذا الرأي لا يقوم على أي سند تاريخي. وقد يكون الفكر الاعتزالي الذي نشأ في نهاية العهد الأموي (توفي واصل بن عطاء صاحب الاعتزال الأول سنة 131هـ. وقامت دولة بني العباس سنة 132) رافضا للحكم الأموي، والدلائل على ذلك كثيرة، لكنه ظهر سياسيا في الفرقة الزيدية التي تبنت معظم الأفكار الاعتزالية. وليس في «العباسية». واشتراك المعتزلة والعباسيين في النقمة على الأمويين لا يعني أن الطرفين كانا متفقين، وأن الاعتزال كان مدرسة الفقه العباسي. لقد كان المنصور أحد الدافعين لأن يضع الإمام مالك «الموطأ» وابن إسحق «السيرة النبوية». والرشيد كان قاضي قضاته هو أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة الأول ثم الشيباني تلميذ أبي يوسف، وهما قطبا المذهب الحنفي بعد صاحبه. أما قصة الاعتزال في آخر عهد المأمون بعد سنة 215 حتى وفاته سنة 218هـ، وبعد ذلك زمن المعتصم والواثق، فهي قصة أخرى سياسية سببها محاولة المأمون شق طريق خاص بين سند البيت العباسي الذي كان يرفض المأمون وبين تشيع العلويين الذين رفضوه بدورهم بعد قتله الإمام «عليًا» الرضا. وعلى أي حال فإن اتفاق الحكم العباسي مع الاعتزال لم يدم أكثر من 17 سنة من أصل عصرهم الطويل الذي امتد 524 سنة.

الأول للإسلام (670-720م) قد شهد بداية التأثيرات الإيرانية والهلينستية. ووصلت هذه العملية إلى ذروتها في القرن الثاني. وبرزت آثارها أول الأمر في مضمار الشريعة، وبعد بضعة عقود ظهرت كتابة أدبية نثرية متكيفة، كالشريعة الإسلامية، مع الحاجات الفكرية والروحية لمجتمع حضري جديد. وأخيرا تظهر مفاهيم من الفلسفة الهلينستية الشائعة في علم الكلام الإسلامي. وفي القرن الثاني للإسلام أخذت علوم الشريعة والكلام والأدب تنحو كل في اتجاهها الخاص، وإن تكن هذه الاتجاهات في أعماقها متوازية.

على أن هذه ليست نهاية القصة، لأننا نجد في علم الكلام أيضا ظهور الحركة المقابلة تماما، حركة السلفيين (أو المحافظين المتطرفين) وهي الحركة التي رجحت كفتها كرد فعل على تطرفات المعتزلة، وإن كان ذلك لم يلغ البحث عن طرق للتوفيق بين العقل والإيمان، وتلك مسألة أخرى من المسائل التي تثير توترا دائما في الإسلام. ولقد دعم رد الفعل هذا، التدخل الكبير الثاني في مجال الفكر الديني من قبل الحكومة، لكن الشريعة الإسلامية جنبت كليهما. وقد وصل الفقه الإسلامي إلى ذروة تطوره حوالي عام 800 للميلاد وشهد القرن التالي استنباط التفاصيل وفي أوائل القرن العاشر شعر العلماء من مختلف المدارس[*4]، أنهم وصلوا إلى نقطة تم فيها بحث جميع المسائل الأساسية وتم البت فيها بصورة نهائية، وهذا ما يسمى «بإقفال باب الاجتهاد» الذي نجم عنه وجوب اتباع التقاة المعترف بهم في كل مدرسة. وكان ذلك بداية فترة طويلة من التحجر العقائدي أو ما يقاربه، استمرت حتى القرن الحاضر حين تولى الأمر المشرعون المحدثون. على أن ذلك لم يكن السبب، بل أحد الأعراض الدالة على حالة عقلية نجمت عن الخوف من التفكك العقائدي. وكان لهذا الخوف ما يبرره في وقت كان فيه الإسلام السني في حالة من الخطر الذي يتهدده من قبل الحركة الشيعية المتطرفة للإسماعيليين ودعاياتهم السرية.

ها هنا أيضا نجد فاصلا زمنيا بين علم الكلام والشريعة الإسلامية لأن المذاهب الكبرى لعلم الكلام الإسلامي الكلاسيكي لم تتم صياغتها إلا في بداية القرن العاشر، وحتى في ذلك الحين لم يسمح علم الكلام بالاعتماد

(*4) يستعمل الكاتب كلمة المدارس لما ندعوه «بالمذاهب»، وقد احترمنا الكلمة اتباعا للترجمة الأمينة.

على عقيدة أحد التقاة المعترف بهم كأساس كاف للإيمان، بل كان يصر على القناعة الشخصية. ولكن الأهم من كل هذا هو أنه منذ أوائل القرن الحادي عشر فصاعدا نلاحظ ذلك الركود العام في الحياة الفكرية للمسلمين الذي ذكرته سابقا، وكان ذلك ينطبق أيضا على الحياة الأدبية بحيث إنه لا جدوى من أن نبحث عن أي سبب محدد لذلك في أي من فروع العلوم الدينية. ولم يخل الأمر بالطبع من بعض الكتاب والشعراء المتميزين، غير أن الإبداع كان معدوما، وكانت النماذج الكلاسيكية الكبيرة تقلد المرة تلو المرة، ولم تكن أحكام القيم السائدة توضع موضع التساؤل.

وجاءت نقطة تحول أخرى لا بالنسبة لعلم الكلام فقط، بل بالنسبة للشريعة الإسلامية والأدب العربي عام 1517م، وذلك عند احتلال العثمانيين لمصر، الأمر الذي جعل القسطنطينية أو إستامبول المركز الجديد للقسم الشرقي المركزي من العالم الإسلامي، ونتج عن ذلك إحياء جديد في هذين المضمارين. لكن هذا أيضا انتهى بصورة تدريجية إلى أن حدثت بداية جديدة في الأدب العربي خلال القرن الماضي، وفي الشريعة الإسلامية عن طريق التشريع الحديث منذ العقد الثاني من القرن الحالي فصاعدا. على أن هذه التطورات تقع خارج نطاق هذا المؤلَّف، ولم يتناول هذا الإحياء علم الكلام الإسلامي حتى الآن.

جوزيف شاخت

١ الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية

١ - العصور الوسطى: الصراع بين عالمين:

كان المسلمون يشكلون تهديدا للعالم المسيحي الغربي قبل أن يصبحوا مشكلة بزمن طويل. فقد حدث (في نظر الأوروبيين في مطالع العصور الوسطى) تحول في القوى في الأقسام البعيدة من الشرق، وقام شعب هائج[*] (هم العرب أو السراسنة)[*1] عرف بالسلب والنهب-وهو علاوة على ذلك شعب غير مسيحي-فاجتاح وخرب أراضي واسعة، وانتزعها من قبضة المسيحية (من أجل مناقشة مفصلة للنواحي السياسية والعسكرية لهذه الأحداث التاريخية انظر الفصل الرابع). ولقد وصلت الكارثة أخيرا إلى إسبانيا والشواطئ الإيطالية وبلاد الغال، وكانت موجة البرابرة الغزاة ذاتها هي دائما المسؤولة. وعندما قام بيد المبجل[2*] (Venerable Bede) بمراجعة التاريخ الكنسي للإنجليز قبيل وفاته عام 735م لخص الأحداث الأخيرة بهذه الكلمات: «في ذلك الوقت قام الوباء الموجع المتمثل

بالسراسنة (المسلمين) بتخريب مملكة بلاد الغال بعد مجازر أليمة وبائسة، لكنهم سرعان ما لقوا عقابهم الذي يستحقونه على غدرهم»[1].

يبدو أنه لم تطرح إلا أسئلة قليلة عن هذا الشعب، فهم في أعين البلاد المسيحية في الغرب عبارة عن مجرد كارثة. مثلهم كمثل الشعوب البربرية الأخرى. ولم يكن للحملات التي كانت تتراوح بين النجاح والفشل والتي كانت تشن على حدود إسبانيا، بما فيها حتى التحالفات مع الأمويين المنشقين الذين كانوا يأتون أحيانا إلى اكس لا شابل طلبا للمساعدة، كما لم يكن للقتال ضد الغزاة في بلاد الغال وضد القراصنة في سواحل بروفانس وكورسيكا وسردينيا وإيطاليا، ولعمليات أخرى من مثل نزول بونيفاس لوكا في تونس الأغالبة عام 828م: كل هذه الأمور لم يكن لها تأثير يذكر في موقف الفرنجة الأساسي. لقد كان المسيحيون قد سمعوا بالسراسنة (العرب) قبل الإسلام بزمن طويل، وعندما غير السراسنة دينهم لم يكد أحد يلحظ ذلك في بادئ الأمر. فمثلا يذكر تاريخ للعالم يعود إلى القرن الرابع أن السراسنة كانوا يحصلون «بقوة القوس والنهب على ما يحتاجون إليه في الحياة»[2]. ولم يكن هنالك أي حاجة للمزيد من المعلومات عنهم. فكان الباحثون وحدهم هم الذين يتجادلون حول اسمهم المشتق من ساره، زوجة إبراهيم، برغم أنهم من سلالة هاجر، كما يدل على ذلك اسمهم الثاني «Agareni»، وهاجر هي الأم التي طردت إلى الصحراء مع ابنها إسماعيل. هذا التضارب كان مشكلة...

والوحيدون الذين بحثوا في الأمر أكثر من ذلك، لأسباب بديهية، هم المسيحيون في إسبانيا المغربية المعروفون باسم (المستعربين) The Mozarabs، ذلك أن سيطرة المسلمين السياسية التي كانوا يعيشون في ظلها أطلقت العنان لمؤثرات ثقافية عربية أضرت بالدين المسيحي، لذا فقد كان لابد لهم من أن يكوِّنوا صورة أوضح، وإن لم تكن أكثر دقة، عن أسيادهم وعن أفكار أسيادهم. وكما هو الحال في جميع الأراضي الخاضعة للاحتلال في الشرق، فقد انتشرت أساطير مشوهة ومهينة بين عامة الشعب من المسيحيين واليهود تخالطها بعض الانطباعات الصحيحة الناشئة عن الاتصالات اليومية. ومرة ثانية، وكما كان هدف المدافعين المسيحيين الشرقيين مثل يوحنا الدمشقي، كان هدف العلماء في الغرب أن ينشروا تحليلهم للإسلام

لكي يقاوموا ما يمكن أن يكون له من تأثير. لكن الحماسة العدائية التي أظهرها أمثال أبولوجيوس والفاروس وأتباعهما في الفترة القصيرة الممتدة بين عام 850 وعام 859م، ومحاولاتهم غير المجدية لإقناع طبقة الكهنوت المسيحية وعامة الشعب المسيحي (بالمقاومة) وتعطشهم للاستشهاد، كل هذا حال دون بذل الجهد الفكري اللازم لمعرفة خصومهم وفهمهم[3].

وفي القرن الحادي عشر أصبحت صورة العالم الإسلامي أكثر دقة، ويعود ذلك لأسباب واضحة إلى حد ما. فقد كان النورمنديون والهنغاريون وبعض السلافيين قد اعتنقوا الديانة المسيحية. وبقي العالم الإسلامي هو العدو الرئيسي. ولم تعد المعارك التي شنت ضده في إسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية معارك دفاعية محضة. فقد أخذ التقدم المسيحي، برغم بطئه وعدم ثباته، يؤدي إلى المزيد من العلاقات السياسية وحتى الثقافية مع الشعوب المغلوبة. فلقد انقضت أيام الحروب المحلية: كانت أوروبا كلها تتحرك لتقاتل جنبا إلى جنب مع الإسبان لاستعادة الأراضي المحتلة «Reconquista»[3*]، وكان لابد للوحدة المسيحية التي أشاد بها الباباوات من أن تدعم عن طريق المشاريع الضخمة التي كانت تجري بانتظام تحت الإشراف البابوي-فأي واجب مشترك يمكن أن يكون أكثر حفزا من استرداد الأراضي «Reconquista» إذا كان بالإمكان نشره في جميع أنحاء عالم البحر الأبيض المتوسط، وهو عالم كانت المدن التجارية الإيطالية تعمل فيه بنجاح متزايد في الحقل الاقتصادي؟

لقد برزت صورة الإسلام، ليس كما قال البعض بنتيجة الحروب الصليبية، بقدر ما برزت نتيجة الوحدة الأيديولوجية التي تكونت ببطء في العالم المسيحي اللاتيني، وقد أدت هذه الوحدة إلى رؤية أوضح لمعالم العدو، كما أدت إلى تضافر الجهود نحو الحروب الصليبية. وفي القرن الحادي عشر، وبنتيجة زيارات الحجاج المتزايدة في العدد وفي التنظيم للأرض المقدسة (في فلسطين) والتي كانت قد تحولت إلى هجمات مسلحة ضد «البدو أصحاب السلب والنهب»، توطد (لدى الأوروبيين) المثل (الذي يمكن أن يحتذى) للدخول إلى الأرض المقدسة. كما أن القيمة الأخروية للقدس، وللقبر المقدس الذي دنسه وجود الكفار، والقيمة التطهيرية للحج، والفكرة القائلة بأنه من الواجب تقديم العون للمسيحيين الشرقيين الذين أُذلوا،

كانت كلها من الأمور التي أدت إلى جعل الحملة على الأرض المقدسة واجبا مقدسا يوضع نصب أعين المؤمنين.

وهكذا بعد أن أصبح القتال أكثر تركيزا وتوجيها كان لابد من إعطاء العدو صفات أوضح وأدق، وكان لابد من تبسيط صورته وإعطائها طابعا نمطيا. كان «السراسنة» بالنسبة للحجاج مجرد أعداد زائدة لا وجود لها ومجرد كفار تافهين، حكام بحكم الأمر الواقع يتحرك المرء بينهم بلا مبالاة. ولا تزال قصة «حج شارلمان» الخرافية الهجائية التي ألفت بين القرن الحادي عشر أو أوائل الثاني عشر تظهر الإمبراطور متجولا في القدس دون أن يحتك بسكانها. إلا أن «أنشودة رولاند» التي تعود إلى الفترة نفسها والتي تشبه المؤلَّف السابق من حيث الروح الخرافية، تكشف عن إسلام قوي وغني يهب حكامه لمساعدة بعضهم بعضا، وإن يكن ذلك يحدث بالاستعانة بجماعاتهم الوثنية من المرتزقة بين نوبيين وسلاف وأرمن وزنوج وآفار Avars وبروسيين وهون وهنغاريين (Roland 3220 ff.)، لكنه على كل حال إسلام متحد في عبادة محمد و ترفاغانت (Tervagant)[4*] وأبولو.

وانطلق روجر دي هوتفيل (Roger de Hauteville) (النورمندي) لاستعادة صقلية عام 1060، ودخل الفونسو السادس طليطلة عام 1085، ودخل غوفري دي بويون (Geoffroy de Bouillon) القدس عام 1099. وقد أدى فتح هذه الجبهات الثلاث إلى اتصال وثيق مع المسلمين. فأخذت صورة الإسلام تتشكل وتصبح بالتدريج أكثر وضوحا ودقة. على أنه كان لابد لهذه الصورة أن تتأثر لعدة قرون بتشويهات المنافسة الأيديولوجية التي لابد منها.

وفي الواقع لم تكن لدى أوروبا المسيحية صورة واحدة عن العالم المعادي الذي كانت في صدام معه، بل كانت لديها عدة صور. فحتى ذلك الحين كان العلماء قد عالجوا بصورة رئيسية المفاهيم الأوروبية للدين الإسلامي، أما الآن فقد انتصب أمامهم العالم الإسلامي برمته، فكان ذلك حيرة وصدمة لهم. ويمكن أن نميز بصورة تقريبية ثلاث نواح لرد فعلهم إزاءه. فقد كان العالم الإسلامي قبل كل شيء بنية سياسية-أيديولوجية عدائية. لكنه كان أيضا حضارة مختلفة، وإقليما اقتصاديا غريبا. هذه النواحي المختلفة كثيرا ما أثارت اهتماما متفاوتا وردود فعل مختلفة، حتى لدى ذات الناس أنفسهم.

كانت الانقسامات السياسية للمسلمين معروفة، وكثيرا ما كانت هذه

المعرفة مستقاة بصورة مباشرة. ولكن كان هنالك إدراك أنه يوجد وراء هذه الانقسامات تضامن أساسي، وأن الوحدة يمكن أن تعود في أي وقت ضد العالم المسيحي، وأن هنالك مواقف وعقيدة مشتركة تشكل لب هذه الأخوة. كانت الدول الإسلامية تشكل مجموعة معقدة من القوى المعادية، وكثيرا ما كان يمكن الاستفادة سياسيا من المنافسات القائمة بينها، فقد كان من الممكن إقامة تحالف مع إحداها، وكان باستطاعة المسيحيين في بعض الأوقات الدخول في خدمة الحكام المسلمين، كما هو مذكور في «أغنية رولاند»، حيث كان شارلمان الصغير يخدم بإخلاص غالافر Galafre(*5) ملك طليطلة المسلم ويتزوج ابنته (التي تتحول إلى الدين المسيحي طبعا). مثل هذه الأمور كثيرا ما كانت تحدث في إسبانيا وفي الشرق، على أن العداء ظل كامنا وقابلا للتجديد دائما.

لابد أنه كان لدى رجال الدولة وموظفيهم ومخبريهم وجواسيسهم صورة عن العالم الإسلامي لا نعرف عنها إلا القليل. ولابد أن هذه الصورة كانت أدق من تلك التي كونها المجادلون الدينيون وعامة الشعب. ولابد أن أقرب جيرانهم، وهم أسياد الأرض المقدسة، قد عرفوا أشياء كثيرة عن الانقسامات الداخلية للدول الإسلامية. لكن كنوز المعرفة تلك التي حصل عليها رجال الدولة والجنود المسيحيون في الشرق بقيت محصورة ضمن دائرتهم. وكانت القنصليات الغربية ترجع إليها فقط من أجل الحد الأدنى من حاجات سياستها الشرقية. فلم يكن هنالك طلب في الغرب لعرض مفصل لتاريخ الإسلام السياسي، كما أنه لم يكن يوجد أي اهتمام كبير بالمنازعات السياسية بين «الكفار». ولكن من جهة أخرى فقد أوجدت الحروب الصليبية حاجة كبيرة وملحة للحصول على صورة كاملة ومسلية ومرضية لأيديولوجية الخصوم. وكان رجل الشارع يرغب في صورة تبين الصفة الكريهة للإسلام عن طريق تمثيله بشكله الفج على أن تكون في الوقت نفسه مرسومة بشكل يرضي الذوق الأدبي الميال إلى كل ما هو غريب، وهو ميل يشكل سمة بارزة في جميع الأعمال في ذلك الوقت. كان الشخص العادي يريد صورة لأبرز السمات الغريبة التي أدهشت الصليبيين في تعاملهم مع المسلمين.

وهكذا حدث أن الكتاب اللاتينيين الذين أخذوا بين عام 1100 وعام 1140 على عاتقهم إشباع هذه الحاجة لدى الإنسان العامي، أخذوا يوجهون

اهتمامهم نحو حياة محمد دون أي اعتبار للدقة، فأطلقوا العنان «لجهل الخيال المنتصر» كما جاء في كلمات ر. و. ساوثرن R.W.Southern، فكان محمد (في عرفهم) ساحرا هدم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق عن طريق السحر والخديعة وضمن نجاحه بأن أباح الاتصالات الجنسية. واستعملت أساطير من الفولكلور العالمي ومن الأدب الكلاسيكي ومن القصص البيزنطية عن الإسلام وحتى من المصادر الإسلامية (بعد تشويه باطل من قبل المسيحيين الشرقيين)، كل هذه الأشياء استخدمت لتزيين الصورة. يحدثنا ساوثرن أن غيلبرت دونوجنت Guilbert de Nogent اعترف بأنه لا يوجد لديه مصادر مكتوبة، وأشار فقط إلى آراء العامة وأنه لا يوجد لديه أي وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب. ثم قال في الختام بسذاجة تكشف عن الأساس الحقيقي لكل نقد الأيديولوجيين «لا جُناح على الإنسان إذا ذكر بالسوء من يفوق خبثه كل سوء يمكن أن يتصوره المرء»[4].

وكما هو الحال دائما فإن الرؤية التي ترسمها الأعمال التي تخاطب عامة الناس لابد أنها قد أسهمت في تكوين الصورة التي حفظتها الأجيال اللاحقة، أكثر من الرؤية التي تبينها الأعمال ذات الصبغة الجدية والعلمية. ولقد قدر لهذه الصورة أن تزداد زخرفا في الكثير من الأعمال الأدبية. فقد اختلطت الروايات المحضة التي كان هدفها الوحيد إثارة اهتمام القارئ على نسب متفاوتة، بالعرض المشوه للعقيدة التي ألهبت حقد العدو ووصلت الملاحم إلى أعلى ذرى الابتكارات الخيالية. فقد اتهم المسلمون بعبادة الأوثان وهم الذين اتهموا المسيحيين بتعدد الآلهة والشرك. كان (في عرف تلك الملاحم) محمد هو صنمهم الرئيسي، وكان معظم الشعراء الجوالة يعتبرونه كبير آلهة السراسنة. وكانت تماثيله «حسب أقوالهم» تصنع من مواد غنية وذات أحجام هائلة. وكان يرافقه أعداد متفاوتة من المريدين يصل عددهم إلى 700 لدى كاتب ألماني في القرن الثالث عشر وهو در شتريكر Dar Stricker[5]. قد يرأس هؤلاء المريدين أحيانا، وربما حسب النمط المسيحي، ثالوث ينضم فيه ترفاغانت (Tervagant) وأبولو إلى محمد ليعبدوا في الكنيس اليهودي (وبذا يجعلون الإسلام أقرب إلى الدين اليهودي غير المقبول لديهم أيضا)، أو في ما يسمونه «Mahomeries» بالمحمديات (ويقصدون الجوامع)[6].

ولا يلقى المرء موقفا موضوعيا إلا في مجال مختلف تماما لا يمت إلى

الدين الإسلامي إلا بصلة بعيدة، وأعني العلم بأوسع معانيه. فمنذ بداية القرن العاشر كان بعض الجماعات من الرجال قد حاولوا زيادة ذخيرة المعرفة النظرية عن العالم والإنسان، تلك المعرفة الموجودة في الكتب اللاتينية القليلة التي أمكن إنقاذها من حطام الحضارة القديمة. وكان الناس في هذه الجماعات القليلة قد علموا أنه كان لدى المسلمين ترجمات عربية للأعمال الأساسية للعالم القديم، وأنهم كانوا على اطلاع على مؤلفات كاملة في العلوم التي كانت تعتبر أساسية.

وهكذا ظهرت الترجمات اللاتينية لهذه الأعمال تدريجيا، وانتشرت ثروة العرب العلمية، بحيث وصلت إلى إنجلترا واللورين وساليرنو وخصوصا إلى أسبانيا حيث كان الاتصال يجري بسهولة أكثر. ثم أخذت أعمال الترجمة تنمو وأصبحت أكثر تنظيما في ذلك البلد بعد سقوط مدينة طليطلة العظيمة، وهي أحد مراكز النشاط الفكري هناك عام 1085[7]. وبالطبع لم يجر البحث في المخطوطات العربية عن صورة الإسلام أو العالم الإسلامي، بل عن المعرفة الموضوعية للطبيعة. ومع ذلك كان لابد من أن تتوافر بعض المعلومات عن المسلمين أصحاب هذه المعرفة، وكذلك توطدت الصلات مع المترجمين الذين استفيد من خدماتهم وكانوا من «المستعربين» أو اليهود، أو في بعض الأحيان من المسلمين ممن لديهم معرفة واسعة ومباشرة بالعالم الإسلامي.

كان لابد أن تنتشر من خلال هذا الطريق معرفة أكثر دقة عن هذا العالم، وها هنا يجب أن نجد التفسير لما ورد في النصف الأول من القرن الثالث عشر من ملاحظات تبرز بدقتها الموضوعية، وسط ذلك السيل من كتابات التسلية الخيالية. ونجد البرهان على ذلك في «بدرو دي ألفونسو Pedro de Alfonso» وهو يهودي إسباني جرى تعميده عام 1106 وأصبح طبيبا لهنري الأول ملك إنجلترا. فقد قام بترجمة كتب عن الفلك كما كتب أول كتاب يحتوي على معلومات لها بعض القيمة الموضوعية عن محمد والإسلام.

ويلتقي تيار الاهتمام الفكري هذا بالإرث العلمي الإسلامي، مع تيار حب الاستطلاع عن الإسلام، الذي ساد على المستوى الشعبي، يلتقي التياران في ذلك الجهد المرموق الذي قام به بطرس الموقر Peter the Venerable رئيس رهبان كلوني (Cluny)[*6] (1094-1156) تقريبا، من أجل الحصول على

معرفة علمية موضوعية عن الدين الإسلامي ونقل هذه المعرفة (لأوروبا). ويمكن أن نتبين عدة أسباب لهذا المشروع الذي يدعو إلى الدهشة. فقد كانت من بين أسباب تلك المعرفة التي اكتسبها، بصورة غير مباشرة على الأقل، خلال زياراته لأديرة رهبنته في إسبانيا، عن القضايا الإسلامية وعن نشاط التراجمة. ومنها أيضا اهتمامه بمحاربة الهرطقات (حسب رأيه) المتمثلة باليهودية والإسلام، عن طريق الحجج الفكرية السليمة، وإن يكن ذلك بجدية ومحبة إزاء الأفراد «الضالين»، بما ينسجم مع شخصية رئيس رهبان كلوني، وكما أظهر هو نفسه في عدة مناسبات أخرى، ولقد كان كذلك مدركا بعمق للأخطار التي كانت تواجهها الكنيسة في عصر تميز بالاضطراب الفكري والانشقاق، لذلك فقد رغب أن يسلح الكنيسة ضد هذه الأخطار منطلقا من اعتقاده الشخصي ومن كونه رئيسا لرهبنة مكرسة لهذا الهدف. وبسبب من طبيعته الشخصية وربما أيضا بسبب من الضوء الخافت الذي انبعث من الاتجاهات الفكرية الجديدة التي كانت لا تزال محدودة النطاق، فقد أراد أن تكون أسلحة الكنيسة قوية، لكنه لم يكن يريد أن تتصدع المحبة الواجبة على كل مسيحي مثالي نحو جميع الناس الطيبين. ولعله كان مدفوعا بصورة لاشعورية بفضول متجرد كان يخجل منه فكان يخفيه حتى عن نفسه.

كان بطرس يعلم أن مبادرته لن تفهم كما يجب وكان من شأن الطريقة التي قوبلت بها، خصوصا من قبل صديقه وخصمه في بعض الأحيان، برنارد دي كليرفو «B. of Clairvaux» أن تؤكد وجهة نظره، ففي تبريره نراه يستعمل الحجج نفسها التي كانت تستعمل دائما ضد هجمات «المناضلين المكافحين» من قبل المنظرين الفكريين الذين يترفعون، أو يبدو أنهم يترفعون، عن النزاع المعاصر، أو على الأقل، ينظرون إليه بشيء من التجرد:

«إذا كان عملي يبدو عديم الفائدة لأن العدو يبقى منيعا ضد مثل هذه الأسلحة، فإني أجيب أنه في بلاد ملك عظيم تكون بعض الأشياء من أجل الحماية وأخرى للزينة، وأخرى أيضا للغرضين معا. لقد صنع سليمان المسالم أسلحة للحماية لم يكن هناك حاجة إليها في أيامه. وقام داود بإعداد الزينة للمعبد، وإن كان استعمالها متعذرا في أيامه... وهذا العمل، كما أراه، لا يمكن أن يقال إنه عديم الفائدة. فإذا تعذر هداية المسلمين

الضالين به، فإن العلماء الذين يغارون على العدالة يجب ألا يفوتهم تحذير أولئك الضعفاء من أفراد الكنيسة الذين يروعون أن يثأروا عن غير ما قصد بالقضايا التافهة»[8].

لذا نجد أن بطرس الموقر قد شكل في إسبانيا جماعة من التراجمة يعملون كفريق واحد. وأتم روبرت أوف كيتون «R. of Ketton» الإنجليزي ترجمته للقرآن عام 1143. وترجم الفريق مسلسلة من النصوص العربية وأعدوا مجموعات خاصة بهم تعرف باسم مجموعة كلونيك وتحتوي على مؤلف لبطرس الموقر نفسه. ولقد لقيت المجموعة رواجا واسعا نوعا ما، ولكنها لم تستخدم إلى الحد الذي كان يمكن أن تستخدم به، وإنما اقتصرت الاستفادة منها على تلك الأجزاء التي كان لها فائدة مباشرة وفورية في المناظرات، فكان يستشهد بها دون تعليق. ومن سوء الحظ أن المادة التي تضمنتها المجموعة لم تستخدم كأساس لمزيد من الدراسة المتعمقة للإسلام، إذ لم يكن أحد مهتما بمثل هذه الدراسة. فلم يظهر أن لها فائدة في الصراعات الجارية، خصوصا أن الجدل الديني كان يستهدف مسلمين خرافيين كانوا يبادون بسهولة على الورق. وفي الواقع يبدو أن الهدف إنما كان تزويد المسيحيين بحجج سليمة لتثبيت إيمانهم. ثم إن الحالة العقلية للغرب اللاتيني لم تكن مشجعة على الاهتمام بمذاهب دينية في حد ذاتها، كتلك التي كانت موجودة في الشرق الإسلامي[9].

وكان هنالك مجال آخر التقت فيه عدة تيارات من الاهتمام واكتشف اللاتين فيه صورة أخرى للإسلام، صورة كانت مغايرة إلى حد بارز لمفاهيمهم الدينية المتحيزة، هذا المجال هو الفلسفة. في أول الأمر لم يكن هنالك تمييز واضح بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. ولقد كانت كتب العلوم الطبيعية المعتمدة بحاجة لأن تكمل بمؤلفات متعلقة بما يمكن أن نسميه الآن بمناهج البحث العلمي، أي مؤلفات في المنطق ونظرية الإنسان والكون، وكان الكتاب الموسوعيون أنفسهم قد عالجوا هذه المواضيع الأخيرة، خصوصا أرسطو ثم ابن سينا. ولم يتعرف الغرب اللاتيني على أرسطو إلا بصورة تدريجية. ففي القرن الثاني عشر كان مؤلفه المختصر «المقولات» (Categories) وكتاب «العبارة» «L' Interpretation» معروفين من خلال ترجمات لاتينية قديمة، قام بها بويثيوس (Boethius)، في حين أن بقية أعمال أرسطو أخذت تعرف

ببطء، ولكن من قبل عدد محدود جدا من الناس، ومن خلال ترجمات جديدة عن الأصل اليوناني مباشرة. فقد ذهب جيرارد دي كريمونا (Gerard of Cremona) (1114-1187 تقريبا) إلى طليطلة بحثا عن ترجمات عربية للنصوص اليونانية، التي كان يرغب في ترجمتها، وبذلك يضيفها إلى حصيلة الفلسفة الغربية[10]. وفي نفس الوقت جرى البدء في ترجمة «كتاب الشفاء» وهو موسوعة ابن سينا العظيمة. وفي عام 1180 اكتملت المجموعة الأولى من مؤلفات ابن سينا الفلسفية وأخذت تروج في أوروبا[11]. وكان تأثيرها بالغا وتبعها ترجمات لفلاسفة آخرين بتلاحق سريع.

وهكذا أخذت تتشكل في أذهان المفكرين الغربيين صورة أخرى للعالم الإسلامي بوصفه مهدا لفلاسفة عظام. وكانت تلك صورة مضادة تماما للصورة السابقة، صورة الكيان السياسي الذي يسيطر عليه دين معاد ومغلوط، وهي الصورة التي خلقتها الخرافات السخيفة والكريهة في أذهان الناس، وكان من الصعب التوفيق بين هاتين الصورتين، واستطاع علماء اللاهوت الفلاسفة أن ينقلوا إلى المسيحية ما كان يذكره ابن سينا عن الحضارة الإسلامية. فمثلا استخدم روجر بيكون R. Bacon (1214-1292 تقريبا) من أجل تفخيم منصب البابا، ما ذكره ابن سينا عن الإمام[12] الإسلامي. وبدا أن السراسنة أمة فلسفية في بعض النواحي. بل لقد جاء وقت كان لفظ «الفيلسوف» يعني فعليا «المسلم»[13] كما هو الحال بالنسبة إلى أبلارد Abelard (الذي توفي عام 1142، والجدير بالذكر أنه كان صديقا لبطرس الموقر). وبعد ذلك بقرن واحد كان توما الأكويني T. Aquinas يستهدف السراسنة بالفعل عندما كتب دراسته الكبيرة المسماة Summa Contra Gentiles (خلاصة ضد الأعاجم)، وهي دراسة يرغب في أن يبرهن فيها على النظريات المسيحية في ضوء العقل فقط «لأن بعض الناس مثل المسلمين والوثنيين لا يتفقون معنا فيما يتعلق بسلطة الكتاب المقدس». ومن المعروف أن هذا المؤلف كتب حوالي 1261-1264 بناء على طلب سان ريمون دي بينافور St. Raymond of Bennafort، وهو «من المتحمسين لنشر الدين بين السراسنة»[14]، وذلك لكي يستخدمه في بعثاته التبشيرية في إسبانيا.

على أن العالم الإسلامي لم يكن يثير الاهتمام لأسباب سياسية أو عسكرية فقط، أو من وجهة نظر دينية أو علمية. فقد أثار أيضا اهتمامات

متعددة في الأذهان التي تتوق إلى القصص الغريبة والعجيبة. ها هنا أيضا أدى توسع الاتصالات التي تلت استعادة إسبانيا واحتلال صقلية الإسلامية وإقامة دول لاتينية في الشرق إلى نشوء الحاجة إلى معرفة أكثر تفصيلا ودقة. على أن هذه المعرفة لم تبدد النظرة المبسطة للإسلام كدين كما لم تبددها قصص التسلية الأدبية العجيبة التي كانت واسعة الانتشار. ومع ذلك فقد تم الحصول على الكثير من المعلومات، الصحيحة في معظمها، حول جغرافية العالم الإسلامي ومناخه ومدنه وحكومته ونباتاته وحيواناته وإنتاجه الزراعي والصناعي. كما توافرت معلومات عن عادات «السراسنة» والبدو، ثم عن التتر أي المغول.

هذه الدوافع ذاتها أدت إلى المحاولات الأولى للبحث التاريخي. ففي القرن الثاني عشر ضمن غود فري أوف فيتربو G. of Viterbo وهو سكرتير الأباطرة الألمان، صورة وصفية دقيقة لحياة محمد (ص) في تاريخ العالم الذي ألفه[15]. وفي بداية القرن التالي كتب الكردينال رودريغو خيمنس Rodrig Ximenes وهو رئيس أساقفة طليطلة أول تاريخ للعرب يؤلف في الغرب، مبتدئا بمحمد والخلفاء الراشدين ولكنه اهتم بصورة أساسية بنشاطات العرب في إسبانيا[16].

وكان هنالك دافع آخر أدى إلى زيادة المعلومات عن العالم الإسلامي. وهو الدافع الاقتصادي المتمثل في السعي وراء التجارة المريحة لأن العالم الإسلامي كان منطقة اقتصادية ذات أهمية أساسية لعدد كبير من التجار الأوروبيين.

في أول الأمر كان التجار الغربيون يتاجرون مع الشرق الإسلامي من خلال وسطاء أجانب، يونان وسوريين، أو نصف أجانب مثل اليهود. ولكن منذ القرن التاسع استولت المدن الإيطالية التي كانت تحكم الحكم البيزنطي على هذه التجارة جزئيا، مثل البندقية ونابولي وغايطا Gaeta وأمالفي التي أصبحت مستقلة بصورة تدريجية (انظر الفصل الخامس). كذلك أخذ الإسكندينافيون يقومون بدور مهم، وكان من جراء اعتناقهم للدين المسيحي أنهم أصبحوا يدورون في فلك العالم المسيحي الغربي. وأخيرا انضمت بقية شعوب العالم المسيحي إلى المجموعة. وقد أدى ذلك إلى عدد من الأعمال المشتركة الصغيرة التي قربت ما بين العالمين. فقد راجت العملة

المغربية أو نسخ عنها في الغرب، واستعملت أنواع معينة من العقود التجارية الشرقية. وكان أولُ من قابله التجار الغربيون بين السراسنة هم القراصنة المسلمين الذين كانوا يرهبونهم. لكن الإيطاليين في المقام الأول سرعان ما أصبحوا على درجة من القوة استطاعوا معها تجنبهم ثم الصمود أمامهم، ثم مهاجمتهم فيما بعد. ولكن كان يحدث في معظم الأحيان أنهم كانوا يتصلون مباشرة بنظرائهم سواء من المسلمين أو المسيحيين الشرقيين، وذلك بعد حصولهم على ضمانات الأمان (انظر حول موضوع الأمان الفصل الرابع فيما بعد). وقد أدى ذلك إلى اتصالهم بموظفي الجمارك وغيرهم من صغار الموظفين، إلى أن وصلوا إلى موظفين من ذوي المراتب العالية، وذلك مع اتساع نطاق عمليات التبادل وأهميتها وازدياد قوة العالم الغربي. وبعد فترة وجيزة أصبحت التجارة تتطلب اتصالات على المستوى الحكومي. فكانت التحالفات التي جرت بين مدن كامبانيا (Campagna)، وخصوصا أمالفي وبين السراسنة، تقوم على مثل هذا المستوى، وذلك برغم تهديدات البابا وعروضه المضادة، وبرغم تفجع الإمبراطور لويس الثاني الذي كان يرى أن نابولي قد تحولت أمام ناظريه إلى باليرمو أخرى أو مهدية أخرى[17]. وفي بداية القرن الحادي عشر لابد أنه كان للأمالفيين من الاتصالات مع فلسطين ما أتاح لهم أن يعيدوا بناء كنيسة سانتا ماريا دولاتينا في القدس التي كان الخليفة الفاطمي الحاكم قد هدمها، وأن يقيموا سوقا سنوية هناك في الرابع عشر من شهر سبتمبر، وفي هذه السوق كان يسمح للجميع بعرض بضائعهم مقابل دفع قطعتين ذهبيتين[18]. ولعلهم أيضا شغلوا حيا من أحياء أنطاكية قبل الحملة الصليبية الأولى. وبالطبع ازدادت هذه الاتصالات من حيث الكمية والأهمية بعد الحروب الصليبية. ونحن نعلم كيف أن هذه المحطات التجارية الإيطالية تكاثرت وأصبحت تلعب دورا متزايد الشأن. ومن البديهي أنه بغض النظر عن درجة تمسك التجار الأوروبيين بدينهم المسيحي فإن من كانت له منهم علاقات تجارية مع العالم الإسلامي لم يكن باستطاعته أن يشاطر الجماعات الأوروبية أفكارها السطحية الرائجة حول العالم الإسلامي. ولدينا شهادات متفرقة ولكن مهمة عن وجود علاقات ودية بين التجار المسيحيين والمسلمين[19].

وقد نشأ هذا التقدير أيضا في سياق آخر، في القتال الذي دار بين

الصليبيين والسراسنة في الشرق. فبالرغم من كل الكراهية كانت هناك مناسبات كان فيها الصليبيون يسلمون بأن العدو نفسه يعترف بالقيم التي كان الناس يبدون لها تقديرا رفيعا، بفضل ما تعلموه من فروسية العصور الوسطى. فلقد أعجب أحد الصليبيين الإيطاليين الذي دون انطباعاته عن الحملة الصليبية الأولى بالشجاعة والحصافة والصفات العسكرية لدى الأتراك (يقصد المسلمين) في معركة دوريليوم Dorylaeum[*7] التي اشترك فيها عام 1097. فكما جاء في أقواله كان التقدير متبادلا بين الطرفين، ويقول الأتراك «إنهم ينتمون إلى عرق الفرنجة ويؤكدون أنه لا يحق لأحد، باستثنائهم واستثناء الفرنجة أن يدعو نفسه فارسا». ومع أنه (صاحب الكلام) كان يدرك ما يحتاج إليه المرء من جرأة لكي يكتب هذه الكلمات: «Veritatem dicam quam nemo - audeb it prohibere» (ومعناها: «إني سأقول الحقيقة التي لا يستطيع أحد أن يمتنع عن سماعها»[*8] فقد أضاف بعد ذلك قائلا: «لو أنهم تمسكوا بدين المسيح لما وجد من يضاهيهم في القوة والشجاعة أو في فن الحرب»[20].

وبعد قرن من ذلك أثار العدو الأكبر صلاح الدين إعجابا واسع الانتشار بين الغربيين. فقد شن الحرب بإنسانية وفروسية، برغم قلة من بادلوه هذه المواقف، وأهمهم ريتشارد قلب الأسد، وفي الفترات التي كان يتوقف فيها القتال في حصار عكا (1189-1191) كانت القوى المتحاربة قوى متآخية، كان الجميع فيها يرقصون ويغنون ويمرحون معا، ناهيك عن أن النساء الساقطات اللواتي جئن من أوروبا للترفيه عن الصليبيين كن يسارعن إلى تقديم خدماتهن إلى بعض المسلمين[21].

وفي مثل هذه الأجواء نشأت حكايات خيالية أعادت للسلطان الأيوبي مجده وشهرته[22]، وذلك بعد فترة كان فيها هذا السلطان غير مرضي عنه إلى حد ما في الأوساط الصليبية (بسبب قصص لا شك أن مصدرها هم مسيحيو المشرق الذين عرفوا البلاد حق المعرفة).

ووصل الأمر إلى حد أنه في القرن الرابع عشر ظهرت قصيدة طويلة، جرى العرف على تسميتها «صلاح الدين»، وأعيدت فيها صياغة حوادث الأساطير القديمة السابقة[23]. ذلك لأن فارسا من هذا الطراز الرفيع يجب بالضرورة أن يصبح منتميا إلى الأسرة المسيحية. وهكذا قيل إن أمه

هي الكونتيسة بونثيو Countess of Ponthieu التي تحطمت سفينتها على الساحل المصري، وأنه هو نفسه اعتنق المسيحية وهو على فراش الموت[24].

وبالطريقة نفسها فقد افترض أن بعض الشخصيات المسلمة الكبرى مثل زنكي وقليج أرسلان هي من أصل مسيحي، ثم فيما بعد نسب توماس بيكيت T. Becket إلى أم مسلمة[25]. والواقع أنه كان صحيحا أن زيجات قد تمت بين بعض الأسر الحاكمة من الأوروبيين والمسلمين.

2- نمو وذبول صورة (للإسلام) أقل عداء

إن تراكم المعلومات الصحيحة عن الإسلام وأصوله وكذلك عن الشعوب الإسلامية، والاتصالات المتزايدة على الصعيدين السياسي والتجاري، والتقدير الذي نشأ عن ذلك في بعض الأحيان، والتقدير العميق للمذاهب العلمية والفلسفية التي صدرت عن البلاد الإسلامية، كل هذه الأمور انضافت إلى التطور الداخلي البطيء للعقلية الغربية، وأدت إلى إحداث تغيير في الزاوية التي أصبحت تنظر من خلالها إلى العالم الأجنبي. لكن العنصر الأساسي في هذا التطور كان تحول العالم اللاتيني والاتجاهات العربية نحو علمنة الأيديولوجيات.

فلقد طرأ على الصورة «الهجومية الوحشية لعدو شيطاني» تغير تدريجي، ليبرز بدلا منها مفهوم أدق في ظلاله، على الأقل في بعض الأوساط. لأن الصورة التي زرعت في عقول الناس في أوائل العصور الوسطى، والتي تناولها الأدب الشعبي بالرعاية كانت لا تزال تؤثر في عقول الجماهير. وبالطبع لم يكن مفهوم نسبية الأيديولوجيات معروفا حتى ذاك الوقت إلا في حالات متفرقة، مثل حالة تلك الشخصية المحبة للإسلام والمهتمة بالعربية وهي الإمبراطور فردريك الثاني (النورماندي) من أسرة هو هنشتاوفن الذي كان يناقش المسلمين في أمور الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات، والذي تأثر بعبادتهم الإسلامية وأقام في لوسيرا Lucera مستعمرة من السراسنة الذين كانوا يعملون في خدمته، والذين كان لهم مسجدهم الخاص مع جميع مرافق الحياة الشرقية[26].

وحين قام البابا غريغوري التاسع Greogory IX بطرد فردريك الثاني من الكنيسة عام 1239 فقد اتهمه من بين ما اتهمه به من الخطايا ومن مظاهر

الود تجاه الإسلام، بأنه كان يؤمن جازما بأن العالم وقع فريسة لخداع ثلاثة من الدجالين وهم رسل التوحيد(*9)، وقد تكون التهمة لا أساس لها، كما ادعى الإمبراطور، ولكن مجرد توجيهها يدل على الأقل على أن الموضوع الذي يبدو أن منشأه كان في العالم الإسلامي، كان واردا في ذلك الحين في أوروبا المسيحية أيضا. ويبدو أنه بعد ذلك بفترة وجيزة اتهم أحد كهنة تورناي بالتجديف نفسه(27). ولعل الصورة التي أبرزت للمسلمين والتي تجعلهم بالنسبة للمسيحيين نماذج للتقوى في عبادتهم وفضائلهم اليومية، كما حدث مرارا(28)، لعل هذه الصورة لم تكن سوى حيلة لجأ إليها الموجهون الأخلاقيون، أو لعلها شوكة بارزة من التيار المعروف المعادي للأكليروس في القرون الوسطى. وعلى أي حال فقد كان من شأنها تقوية الاتجاه الذي ينظر إلى المسلمين كأناس مثل غيرهم يعبدون الله بطريقتهم الخاصة، وإن كانت (حسب الرأي المسيحي ذاك) طريقة خاطئة.

هذا الموقف يتجلى بأوضح صورة-في عهد فردريك الثاني-في أعمال الشاعر المغني البافاري فولفرام فون ايشنباخ Wolfram Von Eschenback. ففي قصيدته «فيلهالم» Willehalm نراه يأخذ بحرية عن الملحمة الفرنسية التي تعود إلى أوائل القرن الثاني عشر وهي La Prise de L'Orange (الاستيلاء على أورانج) حول حصار أورانج. لكن الشاعر يحاول أن يبدي في هذه القصيدة تفهما للقتال بين السراسنة والفرنجة، وكلاهما يتمتع بفضائل الفروسية. ونرى السيدة المسلمة الجميلة آرابيل Arabele التي أصبحت هنا مسيحية باسم جيبورغ (Gyburg) تنادي بالتسامح. ويعلق الشاعر على ذلك بقوله: «أليس خطيئة أن يذبح كالماشية أناس لم يسبق لهم أن سمعوا بالمسيحية؟ بل أقول إنها خطيئة محزنة، لأن جميع الناس الذين ينطقون بالاثنتين والسبعين لغة هم مخلوقات الله. وبالطريقة نفسها يغير «بارسيفال وولفرام» أجواء نموذجه، كريتيان دوتروي. ها هنا نجد والد بارسيفال جهموريت (Gahmuret) يتوجه إلى الشرق ولكن ليس ضمن إطار الصليبيين على الإطلاق. بل نراه على النقيض ينضوي في خدمة مبارك بغداد (Baruc of Bagdad) الذي كان، كما كان وولفرام يعلم، القائد الروحي أو بابا المسلمين: «لقد جاءته الحياة في أنجو، وفقدها أمام بغداد من أجل مبارك (الفقرة 108). ويدفن في العاصمة الإسلامية على نفقة مبارك في قبر فخم حيث

يقدسه المسلمون ويبكونه. وبنتيجة نجاحات جهموريت الغرامية يظهر لبارسيفال أخ غير شقيق هو فيرفيتز (Feirefitz) المسلم الشهم. ولقد جاء العلماء بعدة نظريات، بعضها في منتهى الجرأة، بخصوص مصادر وولفرام الشرقية (انظر حول هذا الموضوع الفصل السابع)، وبغض النظر عن حكمنا على هذه النظريات يجب أن ننوه بأن كاتبنا يكتب بصورة صحيحة الأسماء العربية لمختلف الكواكب (الفقرة 782)، وأنه يقول إن مصدره الرئيسي هو مخطوط إسلامي اكتشفه كيوث (Kyot) الغامض في طليطلة ويعود إلى الساحر والمنجم فليجيتانس (Flegetanus) (الفلك الثاني؟) وأصله نصف مسلم ونصف يهودي. ومن الجدير بالذكر أن قمة الأسطورة التي سادت في العصور الوسطى، والمتعلقة بكأس المسيح-وهي بمصادرها السلتية المعروفة، أرفع ما توصل إليه الأدب في التعبير عن العقلية المسيحية في العصور الوسطى- كانت ملحمة تتخللها العناصر الإسلامية، وهي مليئة بالاتجاهات الغنوصية (الروحية) والمانوية الوثنية التي نشأت في العالم الشرقي. على أن وولفرام الذي يبدو أنه كان مسيحيا صالحا، كان مع ذلك يبشر بزوال الكراهية نحو الوثنيين (المسلمين) الذين إنما أصبحوا على ما هم عليه لأنه (حسب رأيه) لم تتح لهم الفرصة لسماع رسالة المسيح[29].

ومما ضاعف من سرعة التقدم في هذا الاتجاه، الشعور بالخطر المغولي واكتشاف عالم وثني غير الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى، انتشار الانقسامات على المستوى الروحي ضمن العالم المسيحي، تلك الانقسامات التي حدثت في العقيدة العالمية للمسيحية نفسها، وذلك أمر أخطر من الصراعات القديمة بين الهيئات السياسية والأيديولوجيات القومية والعرقية. فازدادت قوة الشعور بأن للإسلام المفهوم الأساسي نفسه في الدين وهو التوحيد-وهو شعور كان يظهر من حين لآخر بصورة عابرة فقط في السابق. وفي عام 1254 اشترك ويليام رويز برويك William of Ruysbroeck، وهو مبعوث القديس لويس، في مناظرة أمام الخان العظيم بين النساطرة والمسلمين والبوذيين وانحاز مع النساطرة والمسلمين ضد البوذيين[30].

هذا الاتجاه نحو فهم أعمق للفكر الإسلامي، وهو الاتجاه الذي نشأ في هذه الظروف لم يقدر له أن يطول أمده. فقد تحدث روجر بيكون وريمون ليل Raymond Lull (1235-1316 تقريبا) عن إحلال الجهود التبشيرية التي

تستند إلى فهم عميق للعقيدة الإسلامية واللغات الإسلامية محل المساعي العسكرية، وأخذ بيكون بعين الاعتبار إسهام الإسلام الإيجابي في مخطط الوحي الإلهي مثلما حدث مؤخرا لدى الكاثوليك المتقدمين على طريق المسكونية (Ecumenism). صحيح أن محاربة الإسلام ظلت أمرا واجبا، لكن معرفة عميقة به كان من شأنها أن تؤدي إلى المزيد من الموضوعية، بل أن تؤدي في المدى البعيد إلى المزيد من النسبية. ففي بداية القرن الرابع عشر أخرج دانتي من النار كلا من ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين ووضعهم في المطهر، وهؤلاء هم المحدثون الوحيدون الذين انضموا إلى حكماء العالم القديم وأبطاله. وفي عام 1312 صادق مجلس فيينا على أفكار بيكون وليل بخصوص تعلم اللغات وخصوصا اللغة العربية.

لكن ذلك جاء بعد فوات الأوان. فقد وضع سقوط عكا عام 1291 حدا حاسما لجميع الآمال التي كانت في مخيلة الصليبيين. وبعد ذلك بوقت طويل لم تتجح محاربة الكفار في الشرق في جر الغرب إلى السلاح مرة ثانية، وحلت مكان المخطط الهادف إلى توسيع عالم أوروبا المسيحي المتحد، المخططات السياسية التي كانت تحيكها كل أمة على حدة. ولم تستمر حروب الاسترداد Reconquista إلا في إسبانيا، ولكنها حتى هناك كانت تدخل ضمن نطاق مثل هذه المخططات.

فأوروبا اللاتينية المنهمكة في صراعاتها الداخلية والتي كانت تتقدم على الصعيد الثقافي لم تعد تعتبر الصراع العقائدي مع الإسلام ذا أهمية بالغة، بل أخذت تفقد اهتمامها به. وأصبح النزاع العقائدي الداخلي هو الشيء المهم. كان جون ويكليف John Wycliffe (1320-1384 تقريبا) يرى أن إصلاح الكنيسة يأتي بالدرجة الأولى، وأن العودة إلى منبع المسيحية الرئيسي كفيل بأن يؤدي إلى ذبول الإسلام. فقد تبين أن الرذائل التي يهتم الإسلام بها كانت متوافرة بالدرجة نفسها في العالم المسيحي اللاتيني. كانت الكنيسة مسلمة (في رأيه) ولم يعد اليونان واليهود والمسلمون بأبعد عن الخلاص من كثير من المسيحيين[31]، وانتشر هذا الرأي الأخير مثلما انتشرت نكتة الدجالين الثلاثة[32].

فمن وجهة النظر الفكرية نجد أن كبار المؤلفين المسلمين الذين كان اكتشافهم قوة تجديدية أصبحوا يتمثلون (ويهضمون) بصورة تدريجية،

ويدمجون ضمن الثقافة العامة. وخلال عدة قرون نجد أن ابن سينا وابن رشد والغزالي في الفلسفة وابن سينا وهالي (علي بن العباس) والرازي في الطب ومؤلفين آخرين في العالم الآخر، نجد هؤلاء يقلدون وتعاد طباعة أعمالهم ويعلق عليها وتدرس. ولابد أن الطبيب الذي قابله تشوسر Chaucer (وهو الذي ألف أيضا بحثا حول الإسطرلاب بالاستناد إلى الترجمة اللاتينية لكتاب ما شاء الله العربي) في خان تابارد في كانتربري حوالي عام 1390، لابد أن هذا الطبيب كان يمثل عصره[33]. فقد كان لا يعرف الكتاب المقدس جيدا لكن:

كان يعرف جيدا إسكولابيوس القديم وديسقوريدس وكذلك روفوس وهيبو قراط القديم وهالي وفالين وسيرابيون والرازي، وابن سينا وابن رشد والدمشقي وقسطنطين وبرنارد وفاتسدن وجيلبرتين.

(حكايات كانتربري، المقدمة 429-434)

وهكذا كان العرب يتمتعون بمنزلة عظيمة في العصور الوسطى، ولكن أرسطو كان الشخصية المسيطرة، وقد استمر هذا التأكيد على الأعمال الكلاسيكية اليونانية في عصر النهضة، فقام إنسانيو هذا العصر بمهاجمة ترجمات العصر الوسيط (الهمجي)، سواء كانت عن اليونانية أو العربية باعتبارها ترجمات لاتينية وسيطية همجية بالنسبة للأصول. وفي إطار هذا الهجوم العام صار ينظر إلى الترجمات العربية للنصوص اليونانية على أنها جزء من تزوير العصور القديمة نجم عن الروح القوطية الهمجية لعلماء العصر الوسيط، وكانت الطريقة الجديدة تقوم على العودة إلى المصادر الأصلية، وأصبحت لعبارة «الاستعراب» Arabism معنى التحقير[34]. وامتد الاحتقار الموجه إلى العصر الهمجي (الوسيط) ليشمل كل ما هو عربي. وحتى في القرن الرابع عشر سبق لبترارك Petrarck أن عبر بقوة عن اشمئزازه من أسلوب الشعراء العرب وإن لم يكن قد قرأهم بالتأكيد[35].

على أن هذا لم يمنع بحال من الأحوال الاقتباسات الثقافية عن الشرق الإسلامي من التكاثر أكثر من أي وقت مضى ولا الاقتباسات الأدبية من الازدياد، وذلك دون شك بسبب العلاقات التجارية التي أصبحت أكثر قربا وانتظاما. ولكن فيما يتعلق بالنواحي النظرية فقد أخذ عدم المبالاة في بعض الأوساط على الأقل، يحل مكان اللهفة السابقة لمعرفة الفكر الإسلامي.

3- التعايش السلمي والتقارب: العدو يصبح شريكا

منذ نهاية القرن الرابع عشر أدى نمو الإمبراطورية العثمانية على حساب البلقان المسيحي إلى بعث الاهتمام بالدين الإسلامي فترة قصيرة بين علماء الدين. وفي الوقت الذي تبين فيه صعوبة إحياء الروح الصليبية في وضع كان فيه المفهوم المسيحي ذاته مترديا، وجد بعض علماء الدين أنفسهم مدفوعين لأن يتساءلوا عما إذا كان اللجوء إلى السلاح يستطيع بالفعل أن يحقق أي نتيجة، وعما إذا كانت المساعي التبشيرية كافية بحد ذاتها، أو حتى مفيدة في شكلها المعتاد، أم أن من المستحيل التقريب بين حملة رسالة عامة ذات محتوى متشابه في الأساس. تلك هي «لحظة الرؤيا» التي ذكرها ر. و. ساوذرن R.W. Southern والتي حصلت (ولهذا الأمر مغزاه) حوالي الوقت الذي سقطت فيه القسطنطينية، أي بين 1450 و 1460، اقترح خوان دي سيغوفيا Juan of Segovia (حوالي 1400-1458) سلسلة من المؤتمرات مع الفقهاء المسلمين، وأكد أن تلك الطريقة مفيدة حتى لو لم تؤد إلى جعل المتنازعين يغيرون دينهم-وقام بترجمة للقرآن (والترجمة مفقودة الآن) حاول فيها تفادي الخطأ الذي حصل في ترجمات كلونياك Cluniac، في تغيير المعنى الأصلي بملاءمته مع المفاهيم اللاتينية. وقد جر خوان دي سيغوفيا على نفسه بذلك معارضة جان جرمان J. Germain (1400-1461 تقريبا)، وهو أسقف مدينة (شالون على نهر السون) (Chalon-Sur-Saone) الذي كان يؤمن بالعمل العسكري وإحياء الروح الصليبية. لكنه نال موافقة نيقولاس دي كوزا Nicolas of Cusa الذي درس الوسائل العملية لتنفيذ مخططاته وحاول في كتابه: كريبراتيو القرآن Cribratio Al Choran (1460) القيام بدراسة فيلولوجية وتاريخية دقيقة للقرآن. كذلك كان خوان دي سيغوفيا مسؤولا جزئيا عن رسالة البابا بيوس الثاني إلى محمد الثاني العثماني[*10] (1460)، وهي تحفة من الجدل الماهر تهدف إلى الإقناع الفكري، غير أنها من عمل السياسيين وهي في قراراتها، حيلة خالية من كل صدق[36].

كان الأتراك العثمانيون خطرا كبيرا، غير أنهم في المناخ الجديد للقرن الخامس عشر كانوا يعتبرون خطرا سياسيا أو ثقافيا أكثر مما هو خطر عقائدي أيديولوجي، ومنذ ذلك الوقت أصبحت الإمبراطورية العثمانية في نظر الواقعيين قوة مثل غيرها، بل وحتى قوة أوروبية، بالنظر لفتوحاتها،

وإن كانت أقل بعدا بكثير ولمدة طويلة من أي قوة إسلامية أخرى. ولذلك فإنه كان المحتم إقامة صلات سياسية معها. ومنذ ذلك الوقت أصبحت التحالفات والحياد والحرب مع العثمانيين تقوم على اعتبارات سياسية لا علاقة لها بالعقيدة الدينية المسيحية، وبالرغم من أن هذه العقيدة بقيت دينا تقدسه القلوب بقوة، فقد ساد الاعتقاد أنه يمكن تعليقه (مؤقتا كما كان يعتقد) أمام التحركات السياسية «الخطيرة».

وأخذ المبعوثون يذهبون إلى أوروبا في مهمات طويلة، وخاصة في البندقية مثلا، وحصلت مفاوضات مع الأتراك. وفي الوقت الذي ظن فيه شارل الثامن الخيالي أنه يستطيع اجتياح إيطاليا كقاعدة تنطلق منها حملة صليبية، كانت البابوية ما بين سنة 1490 و 1494 تتلقى دفعة مالية سنوية من السلطان بايزيد الثاني من أجل إبقاء أخيه الذي ينافسه في السجن. وفي روما عام 1493 استقبل سفير الترك العظيم باحتفال مهيب في مجلس كنسي سري من قبل البابا إسكندر السادس، وحضر هذا الاجتماع عدد من الكرادلة والأساقفة والمبعوثين الأوروبيين. وفي الواقع كان البابا قد أرسل إلى السلطان رسالة حذره فيها من الحملة الصليبية التي كان شارل الثامن (ملك فرنسا) يزمع القيام بها، وطلب منه أن يجعل أهل البندقية يتدخلون ضد الملك الفرنسي، ونبهه فقط إلى أن يمتنع «لفترة من الوقت» عن مهاجمة هنغاريا أو أي بلاد مسيحية أخرى، لأن مثل هذا الهجوم من شأنه أن يضعه في موقف حرج. وفي المقابل فقد طلب بايزيد من البابا أن يرقي نيقولاس سيبو N. Cibo إلى مرتبة كردينال ولكن قبل كل شيء أن يقتل أخاه جم Jem (السجين لدى البابا)، مقابل دفع 300 ألف دوقية (ducats) مع وعد مشفوع بقسم على القرآن بألا يفعل شيئا لإيذاء المسيحيين[37]. وبعد سنتين وافقت ميلانو وفيرارا ومانتوا وفلورنسا على أن تدفع للأتراك مبلغا من المال من أجل مهاجمة البندقية[38]. ثم بعد سنتين أخريين عندما كانت البندقية وفرنسا تستعدان لمهاجمة ميلانو، حذر لودفيكو إيل مورو (المغربي) Ludvico il Moro دوق ميلانو، وغيره من الأمراء الإيطاليين بايزيد من أن احتلال ميلانو (من قبل البندقية التي تهددها) سيكون الخطوة الأولى في الحملة الصليبية. عند ذلك أعلن السلطان الحرب على البندقية[39]. وبعد بضعة عقود حين كان سليمان القانوني يغزو هنغاريا وعلى وشك أن يحول البحر

الأبيض المتوسط إلى بحيرة تركية، تحالف فرانسوا الأول (ملك فرنسا) واشترك معه في العمليات العسكرية ضد شارل الخامس شارلكان (1535). لكنه اتخذ احتياطات على الصعيد العقائدي للدفاع عن نفسه. وفي عام 1580 قامت إليزابيث ملكة إنجلترا بالوشاية بملك إسبانيا لدى السلطان متهمة إياه بأنه قائد الوثنيين. وفي هذه المناسبة جرى اقتراح مشروع لإقامة تحالف على أساس عقائدي بحت بين الطرفين[40].

إن مثل هذه المساومات التي حدثت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت قد جرت أمثالها في الشرق أيام الدول الصليبية. لكنها كانت ضمن إطار سياسة المستعمرات الصليبية، أما أن تحدث مثل هذه الأمور في قلب أوروبا فأمر يختلف. ففي إيطاليا عبرت كثير من الأقاليم لحكوماتها المستبدة عن أنها ترحب من كل قلبها بغزو تركي، مثلما فعل بعض البلقانيين المسيحيين (انظر أيضا حول هذه النقطة صفحات فيما بعد)[41].

وهكذا فقد اندمج الأتراك، على الصعيد السياسي، في الجو الأوروبي. على أن هذا لا يعني أن اندماجهم كان من جميع النواحي. والذي حصل هو أن مرارة الحقد الديني ضمن العالم المسيحي نفسه جعلت الإسلام يبدو أقل غرابة وأقل مدعاة إلى النفور. وقد سبق أن اعتبر (الإسلام) في العصور الوسطى نوعا من الانشقاق الديني، أو هرطقة ضمن المسيحية، وهكذا رآه دانتي.

كان الإسلام والأتراك صنوين من الناحية العملية، وأصبحت كلمة «تركي» مرادفة لكلمة «مسلم». وبدأ الناس يعرفون الفرس الذين فتحت عداوتهم للإمبراطورية العثمانية الطريق لمساومات سياسية ملتوية وشائكة. وفي الشرق البعيد حصل احتكاك مع مسلمي الهند وحكامهم الرائعين من المغول العظماء. أما العرب فلم يكن لهم أي تأثير عملي من الناحية السياسية، وكانت أهميتهم ثانوية في الصورة التي رسمها الناس في أذهانهم عن الشرق. فقد أصبحوا مرة أخرى لا يعتبرون أكثر من مجرد بدو لصوص مثلما كانت صورتهم على الأقل منذ زمن جوانفيل، وسقطت كلمة «سراسنة» (Saracens) تدريجيا من الكلام المتداول بين الناس.

وبالرغم من أن بعض العلماء المدققين قد تتبعوا أثر الأتراك ونسبوهم إلى برابرة السكيثين[42] «Scythian» فقد بقي الأتراك المسلمون يسيطرون

على أقوى إمبراطورية في أوروبا، وبقيت القسطنطينية في حوزتهم بما تحوي من أعاجيب وغرائب وأصبحت الآن أقرب منالا من جراء تحسن وسائل المواصلات. وكانت أبهة الباب العالي تثير إعجاب الأوروبيين، وكان لها تأثير كبير في نفوسهم. فقد لوحظ أن لويس الرابع عشر تعرض لخطر الحرمان الكنسي عندما أرسل وفدا إلى روما عام 1687، لأن البابا تجرأ وطلب منه أن يتخلى عن امتيازات سفارته التي توسعت لتشمل منطقة بكاملها كان يلتجئ إليها الشريرون، مع أنه كان يترك سفراءه في القسطنطينية يسجنون ويهانون ويدفعون الضرائب ويتعرض موظفوهم لمضايقات لا نهاية لها(43).

4- من التعايش السلمي إلى الموضوعية

أصبحت الدراسة الموضوعية للشرق الإسلامي أيسر، من جراء القرب والاتصالات السياسية الوثيقة والعلاقات الاقتصادية المتزايدة، والأعداد الكبيرة من الرحالة والمبشرين الذين كانوا يزورون الشرق، ومن جراء انحسار السيطرة العقائدية للدين المسيحي في أوروبا، وأصبحت هذه الدراسة الموضوعية بالنسبة لرجال السياسة والتجار حاجة ماسة أكثر من السابق، فأخذت دراسات وصفية مفصلة ودقيقة ومتزنة وموضوعية على قدر الإمكان تتسرب بعد الدراسة التي قام بها أرنولد فون هارف Arnold von Harff عام 1496(44). فلم تعد أنماط الحياة تدرس من حيث اختلافها الواسع أو الضيق عن المثل الأخلاقية المسيحية. وصار نظام الإمبراطورية العثمانية السياسي والإداري والعسكري موضع دراسات جدية كثيرا ما كانت نقدية، ولكنها كانت تشيد أيضا بفعالية هذا النظام من عدة نواح(45). وإذا نظرنا نظرة إجمالية وجدنا أن الشرق الإسلامي كان أرضا غنية ومزدهرة ذات درجة رفيعة من الحضارة والهندسة الرائعة والبلاطات الأميرية المدهشة التي لا تضاهى في بهائها.

وإذا كانت النزعات العالمية (الكوزموبوليتانية) والموسوعية لعصر النهضة، ونزعات التأنق والتكلف في التعبير الثقافي قد أسهمت بنصيبها في الدراسات المتعلقة بالشرق الإسلامي وبالشرق الأدنى، فإن الاهتمام البالغ بالشرق لم يكن قد بلغ بعد حد الولع بالغرابة وذلك الميل إلى الاغتراب

depaysement الذي يخلفه المرء في بيئته بصورة اصطناعية، أما عن طريق الفن أو عن طريق النمط الذي يختطه لحياته، فلم تظهر إلا الملامح الأولى لهذه النزعة، كما هو الأمر في بعض الحالات المتفرقة للرحالة الذين أخذوا يرتدون الزي التركي بعد عودتهم إلى أوروبا[46]. لكن العالم الشرقي كان يمثل بالطابع الغربي أكثر من العكس. كان ذلك يجري حتى في تلك الأحايين التي كانت تزخرف فيها صورة الشرق عن طريق إضافة عناصر السحر والأعاجيب. كما هو الحال عند أريوستو Ariosto أو تاسو Tasso، وحتى حين كانت بعض الحوادث أو المواضيع من أصل شرقي[47]، وحتى حين كان الموضوع مأخوذا كليا من التاريخ الشرقي، كما هو الحال في مسرحية تيمور لنك Tamburlaine لمارلوف Marlovoe. وبالرغم من أن القراء والمشاهدين كانوا يؤسرون بهذه القصص الخيالية فلم يكن أحد يرجع إليها من أجل استقاء المعلومات عن تاريخ أو عادات الشرق الإسلامي.

لكن الضغط الناجم عن التقارير الدقيقة التي عاد بها الرحالة والدبلوماسيون أخذ يفرض نفسه شيئا فشيئا فأخذ اللون المحلي يفرض نفسه بالتدريج. كان أعضاء الأسرة المالكة لصلاح الدين والملوك الشرقيون يصورون منذ زمن بعيد مرتدين العمائم، وذلك في اللوحات التي تصور حياة يسوع والشهداء. ولم يحتفظ عطيل من خلفيته المغربية إلا بذلك المنديل السحري المشؤوم الذي أعطته ساحرة مصرية لأبيه (عطيل الفصل الثالث المشهد الرابع). ولكن في عام 1670 عانى موليير القلق لإدخال جمل تركية حقيقية في المشهد الهزلي من مسرحيته البورجوازي المهذب L' bourgeois Gentilhomme، وفي عام 1672 توقف راسين طويلا في مقدمة مسرحيته Bajazet عند شرح الجهد الذي بذله من أجل الحصول على معلومات حول التاريخ التركي. وقد لامه كورني وغيره لأنه لم يضع على خشبة المسرح شخصية واحدة تحمل المشاعر التي ينبغي أن تكون لديها والموجودة لدى الناس في القسطنطينية. فجميعهم برغم زيهم التركي، يعبرون عن المشاعر الشائعة في فرنسا[48]. وفي مقدمات تالية وجد راسين من الضروري أن يرد عليهم قائلا: «لقد قمت في مسرحيتي بذكر ما نعرفه عن أخلاق الأتراك وأقوالهم على وجه الدقة».

ولم ينقطع منذ العصور الوسطى استخدام المواضيع الغرائبية Exotic

في الكتابات الأدبية، ويلاحظ لدى كثير من الكتاب بعض الجهد في إغناء هذه الأعمال الأدبية بالتفاصيل الدقيقة. لقد دخلت المواضيع الغرائبية إلى الفن في القرن السابع عشر وأغرقته في القرن الثامن عشر. على أنه كان لابد من مرور وقت طويل قبل أن يحدث التقدم من الفكرة المجردة لنسبية الحضارات والتي صيغت بوضوح في القرن الثامن عشر، إلى إدماج الوقائع الغريبة في كل خال من كل تطرف عرقي. ولعل هذه العملية لم تكتمل حتى الآن.

5- مولد الاستشراق:

بدأ الناس يدرسون اللغات ويجمعون المعلومات لأغراض عقائدية محضة. ففي إسبانيا العصور الوسطى بدأت الدراسات العربية استجابة لحاجات العمل التبشيري، ثم فقدت هذه الدراسات كل جاذبيتها مع سقوط غرناطة عام 1492 وبقاء الأقلية الموريسكية Morisco فقط التي تتكلم لهجة رومانسية. ثم استؤنفت هذه الدراسات كجزء من الدراسات السامية بصورة عامة في روما حيث كانت المشيخة الرومانية Curia مهتمة بتوحيد الكنائس الشرقية. ثم جاءت الحركة الإنسانية Humanism في محاولتها البحث عن ثقافة عالمية، ومن خلال اهتماماتها السياسية والتجارية، فوسعت هذه الدراسات لتصبح مجموعة من الدراسات الإسلامية وقد أسهم وليام بوستيل Guillaume Postel (1510-1581)، وهو عالم نذر حياته للعلم رغم صوفيته واندفاعه القوي في خدمة الدين، ورغم وطنيته الفرنسية، وحتى رغم جنونه، نقول: أسهم كثيرا في إغناء دراسة اللغات وحتى الشعوب، وجمع في الوقت نفسه وهو في الشرق مجموعة مهمة من المخطوطات(49). واهتم تلميذه جوزيف سكاليجر J. Scoiliger (1540-1609) وهو عالم موسوعي، بالاستشراق وتخلى عن حماسه التبشيري. وفي عام 1586 استفادت اللغة العربية في أوروبا من المطابع التي أسسها الكردينال دوق تسكانيا الكبير، فرديناند دومديتشي. وبالطبع كان الهدف المعلن مساعدة المجهود التبشيري، ولكن منذ البداية طبعت الأعمال الطبية والفلسفية لابن سينا بالإضافة إلى كتب القواعد والجغرافيا والرياضيات. ولقد قدر لهذه المحاولة أن تتكرر في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر في باريس وهولندا وألمانيا، وخصوصا من

أجل الحصول على معرفة أفضل لأعمال ابن سينا الطبية.

واهتمت البابوية كما اهتم كثير من المسيحيين بأمر اتحاد الكنائس وحاولوا التوصل إلى اتفاق مع المسيحيين الشرقيين، وهذا يعني دراسة لغتهم ونصوصهم. وكانت إنجلترا وفرنسا والمقاطعات المتحدة أكثر اهتماما بالتجارة وبمخططاتها السياسية في الشرق، وقد وصل العلماء المارونيون إلى أوروبا على أثر السهولة المتزايدة في السفر، وحتى آربنيوس Erpenius قابل مسلما مغربيا يعمل في التجارة في كونفلانز Conflans في عام 1611. كذلك أدت تفسيرات الكتاب المقدس، التي كانت أحد المواضيع الرئيسية للجدل بين البروتستانت والكاثوليك إلى دراسة فيلولوجيا اللغات الشرقية. واستمر الأطباء في الاهتمام بابن سينا رغم رد الفعل «المضاد للدراسات العربية». وأدى الخطر التركي إلى دراسة أوثق للإمبراطورية العثمانية وللإسلام. ومع تراجع هذا الخطر أصبح بالإمكان متابعة الدراسة في جو من الصفاء. ثم إن نمو القوة الثقافية في أوروبا من الرحالة الأوروبيين الذين كانوا يجلبون معلومات ووصفات عملية مفيدة، تتعلق بعدد من النشاطات التي كانت لا تزال محدودة، ولكنها كانت تشمل بصورة خاصة العلم العسكري.

مثل هذه الصلات والاهتمامات الوثيقة في ذلك الوقت، بالإضافة إلى الاتجاه العام نحو تنظيم البحث العلمي تفسر ظهور شبكة استشراقية متلاحمة. وهكذا تأسس أول كرسي للعربية عام 1539 في الكوليج دو فرانس التي كانت قد تأسست حديثا.

وشغل هذا الكرسي غليوم بوستل العالم المستنير الذي يمثل عنصر النهضة خير تمثيل، كما رأينا، لكنه وهو أيضا عالم نشر كتبا رائدة، وأهم من هذا كله، أنه درب تلاميذ من أمثال سكاليجر الذي كانت مكانته في مجال الاستشراق لا يستهان بها. وكانت مجموعات المخطوطات الموجودة في المكتبات تزود الباحثين بالمادة الضرورية للدراسة الجدية. وأخذت الطباعة ، وخصوصا طباعة الأحرف العربية، التي تحدثنا عن بدايتها، تجعل أعمال الباحثين في متناول بعضهم البعض. وأخذ الإخصائيون الواحد تلو الآخر يجعلون شغلهم الشاغل تأليف الكتب التي تعتبر أدوات لا غنى عنها في العالم مثل كتب القواعد والمعاجم وشروح النصوص. ونجد في

مقدمة هؤلاء رجلين هولنديين هما توماس فان إرب أو إربنيوس Thomas Von Erpe, or Erpinius (1624-1884) الذي نشر أول كتاب قواعد للغة العربية كما نشر الطبعة الأولى لأحد النصوص المبني على مبادئ فيلولوجية سليمة، وتلميذه جاكوب جوليوس Jacob Golius (1596-1667). وفي النمسا نشر فرانز مينينسكي F. Meninski وهو من اللورين معجمه التركي الضخم. وكثرت كراسي الدراسات الشرقية. فلم تعد باريس متفردة وحدها بذلك، فقد كان فرانسيس فان رفلنجن F. Van Ravelingen أو رفلنجيوس (Raphelengius) (1539-1597) يقوم بتدريس العربية في ليدن منذ 1593. وأسس أوربان الثامن عام 1627 في روما كلية لنشر العلم (College de Propagande) وهي مركز دراسات حيوي. وكان إدوارد بوكوك E. Pocock أول من شغل كرسي اللغة العربية في أكسفورد عام 1638.

ولقد أثرت نسبية المعتقدات في المفكرين والجمهور المثقف قبل العلماء. لكن الجو الذي خلقته فتح الأبواب لهؤلاء الأخيرين، بحيث استطاع من كان يجذبهم اهتمام شخصي بالغ إلى الشرق الإسلامي أن يعملوا دونما أي عائق، وقد استفاد ب. دربلو B. D. Herbelot من المواد الكثيرة المتراكمة فكتب كتابه «المكتبة الشرقية» Bibliotheque Orientale (الذي نشره جالان Galland بعد وفاته عام 1697) وهو أول محاولة لكتابة موسوعة للإسلام.

وأسهم ب. جالان بشكل حاسم في تقوية التذوق لكل ما هو شرقي حين نشر، في بداية القرن الثامن عشر، ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة (Arabian Nights) (1704-1717)، الذي سيصبح تأثيره بالغا[50]. فمنذ ذلك الحين لم يعد أحد ينظر إلى الإسلام على أنه أرض أعداء المسيح، بل أصبح بصورة أساسية حضارة غريبة ورائعة موجودة في جو خيالي فيه الجن العصاة من أخيار وأشرار-وكل هذا كان يبهج القراء الذين كانوا من قبل يبدون تعلقا شديدا بقصص الجان الأوروبية[51].

6- عصر النزعة العقلية:

أصبح الناس-في الوقت الذي نتكلم عنه-يستطيعون رؤية الدين الذي كان ينافس المسيحية بنظرة محايدة، بل بشيء من التعاطف، ولعلهم كانوا يبحثون فيه بصورة لاشعورية (ويجدون فيه بالطبع) نفس قيم الاتجاه

العقلاني الجديد الذي كان مخالفا للمسيحية. ففي القرن السابع عشر انبرى كثير من الكتاب للدفاع عن الإسلام ضد الإجحاف الذي ناله في العصور الوسطى، وضد مجادلات المنتقصين من قدره، وأثبتوا قيمة وإخلاص التقوى الإسلامية. وكان ريشار سيمون Richard Simon أحد هؤلاء الكتاب. فقد كان كاثوليكيا مخلصا لكن سلامة تكوينه العلمي جعلته يكافح ضد التحريف المتزمت للحقائق الموضوعية، في قراءة الكتاب المقدس ودراسة العالم المسيحي الشرقي. ولقد عالج في كتابه «التاريخ النقدي لعقائد وعادات أمم الشرق» (1684) Histoire eritiques des ereances et des coutumes des nations du levant عادات وطقوس المسيحيين الشرقيين أولا، ثم عادات وطقوس المسلمين. وقد عرضها بوضوح واتزان ، مستندا إلى كتاب لأحد فقهاء المسلمين، دونما قدح أو انتقاص، وكان يظهر التقدير وحتى الإعجاب بهذه العادات. وعندما اتهمه أرنولد Arnould بأنه كان موضوعيا أكثر من اللازم نحو الإسلام، نصحه بأن يتأمل «التعاليم الرائعة» للأخلاقيين الإسلاميين[52]. ثم جاء المستشرق أ. رلان (A. Reland) الذي كان أعمق تخصصا في الإسلاميات من سيمون، فكتب في عام 1705 عن الإسلام من وجهة نظر موضوعية بالاستناد إلى مصادر إسلامية فقط[53]. وكتب الفيلسوف بيير بيل (P. Bayle)، وهو من المعجبين بالتسامح الإسلامي، في الطبعة الأولى من القاموس النقدي Dictionnaire critique (1697) عن حياة محمد (ص) بموضوعية، وقد راجع ما كتبه في الطبعات التالية على ضوء الأبحاث التي ظهرت بعد الطبعة الأولى.

وانتقل الجيل التالي من الموضوعية إلى مرحلة الإعجاب. فقد استشهد بيل Bayle وكثيرون غيره بتسامح الإمبراطورية العثمانية إزاء جميع أنواع الأقليات الدينية وذكره كمثال للمسيحيين: كان هذا حينما لجأ أتباع مذهب كالفن في هنغاريا وترنسيلفانيا وبروتستنت سيليزيا وقدماء المؤمنين من قفقاس روسيا إلى تركيا، أو تطلعوا إلى الباب العالي في هروبهم من الاضطهاد الكاثوليكي أو الأرثوذكسي، وذلك مثلما فعل اليهود الإسبانيون قبل ذلك بقرنين[54]. فكان ينظر إلى الإسلام كدين عقلاني بعيد كل البعد عن العقائد المسيحية المخالفة للعقل، وينطوي على حد أدنى من المفاهيم الأسطورية والطقوس الصوفية (وكان يعتقد بأن هذا الحد الأدنى كان

ضروريا لضمان التزام الجماهير بالدين). ثم إنه وفق بين الدعوة إلى حياة أخلاقية وبين حاجات الجسد والحواس والحياة في المجتمع. وخلاصة القول فهو كدين كان قريبا جدا من الدين الطبيعي الذي كان يعتقد به معظم «رجال عصر التنوير». وقد أبرز الدور الحضاري الذي لعبه الإسلام على الصعيد التاريخي: فالحضارة لم تظهر من الأديرة ولكنها ترجع في أصولها إلى اليونان والرومان الوثنيين، ونقلها إلى أوروبا العرب وهم من غير المسيحيين[55] (وهذا أفضل من وجهة نظر ذلك العصر).

في هذا الاتجاه كان ليبنيز (Leibniz) يفكر. ثم ظهر كاتب مجهول لكراس يحمل عنوانا فيه الكثير من التحدي «محمد ليس مبدعا» (Mahomet no impostor) (1720)[56]. وتلاه هنري دوبولينفييه H. de Boulainvilliers الذي نشر كتابا دفاعيا بعنوان «حياة محمد» (Vie de Mahomet) عام 1730. وتبع ذلك فولتير وهو معجب بالحضارة الإسلامية. على أن هذا الأخير قد تردد بين كتابة دفاع عن محمد بوصفه رجل سياسة ذا تفكير عميق، ومؤسسا لدين عقلاني، وبين استغلال الدين الرسمي لبلده من أجل الحملة على محمد ذاته باعتباره ممثلا لجميع المدعين الذين أسروا نفوس الناس بأساطيرهم الدينية[57].

وقد سرت روح العصر أخيرا حتى في المتخصصين، وكان تأثيرها بالطبع أقوى بين أولئك الذين كانوا خارج الجامعات والتراث الأكاديمي. وكان من هؤلاء محام ومستشرق هو جورج سال G. Sale (حوالي 1697-1736)، وهو مسيحي مستنير نشر في 1734 ترجمة رائعة للقرآن مع تمهيد (Preliminary discourse) مقترن بملاحظات محكمة ومتوازنة تدل على سعة الاطلاع استخدمها كثير من الكتاب فيما بعد. وهنالك أيضا ذلك الألماني الألمعي الذي ثقف نفسه بنفسه ج. ج. رايسكه J.J. Reiske (1716-1774). فقد كان عالما لا يجاريه أحد في ذلك الوقت ونذر نفسه لدراسة الأدب والتاريخ العربيين. وأدى به هذا التفاني إلى التعرض لاضطهاد اثنين من الأساتذة، هما شولتنز Schultens وميخاليس Mickaelis لأنهما كانا يريدان إبقاء الدراسات العربية ضمن نطاق «الفيلولوجيا الدينية»، وتفسير الكتاب المقدس. وقد رأى هذا العالم أيضا شيئا آلهيا في أسس الإسلام[58]. وحين كتب سايمون أوكلي S. Ockley الأستاذ في أكسفورد «تاريخ السراسنة» (History

(of the Saracens (1708-1718) وهو أول محاولة لجعل نتائج أبحاث المستشرقين في متناول عامة القراء، مجد الشرق الإسلامي ورفعه فوق الغرب[59]. وهكذا انتشرت الحقائق والأفكار التي جاء بها رجال العلم والتي ألفها كتاب من أمثال فولتير الذي أشرنا إليه آنفا وإدوارد جيبون (Eduard Gibbon) (1737-1794)، الذي وضعت تقديراته المتوازنة العالم الإسلامي في مكان رفيع في التاريخ الثقافي والفكري للإنسانية. وهكذا بدأت تتكامل معالم صورة[*11]: هي صورة محمد الحاكم المتسامح والحكيم والمشرع[60].

والواقع أن القرن الثامن عشر كان ينظر إلى الشرق الإسلامي نظرة أخوية متفهمة. وقد مكنت الفكرة القائلة بتساوي المواهب الطبيعية لدى جميع الناس والتي ساعد على انتشارها تفاؤل يفيض بالحيوية كان هو الدين الحقيقي لذلك العصر، مكنت الناس من القيام بدراسة نقدية للتهم التي وجهتها العصور السابقة إلى العالم الإسلامي. حقا إن القسوة والوحشية كانتا منتشرتين في الشرق، ولكن هل كان الغرب منزها عن ذلك؟ وقد أشار الكتاب إلى أن الرق في تركيا كان أخف منه في غيرها من البلاد، وإلى أن القرصنة كانت تمارس أيضا من بين المسيحيين[61]. صحيح أن المطلق نظام سياسي مؤسف، ولكنه جدير بالدراسة ومن الواجب تفسيره، كأي نظام آخر، بالرجوع إلى الأسباب البيئية والاجتماعية.

وقد تكون الظروف الجغرافية في الشرق مناسبة له، لكنه نشأ في أماكن أخرى في بعض الأحيان. ويذكر مونتسكيو (Montesqieu) الذي كان يعتقد بقوة بأهمية العوامل الجغرافية اسم دوميتيان (Domitian) باعتباره رائد متصوفي الفرس[62]. وكان اتساع أفق المسلمين، نسبيا، في الأمور الجنسية، وهو الأمر الذي يخيف الناس (أو يجذبهم لاشعوريا أيضا) في العصور الوسطى، أصبح جذابا جدا في مجتمع يحرص على رعاية النزعات الجنسية. ففي عصر التنوير أصبح المسلمون يعتبرون أناسا مثل غيرهم، وكثير منهم كانوا يفضلون على الأوروبيين. وهكذا فإن توماس هوب Thomas Hope، الذي أقام في الشرق في عدة مناسبات في أواخر القرن[63]، قد كتب يقول: «حين لا يكون التركي متأثرا بالتعصب فإنه يجمع بين الخير والأمانة».

وفي نهاية كانديد (Candide)[*12] يصل الأبطال إلى الطمأنينة والهدوء

قرب القسطنطينية بعد أن أصبحوا على درجة أكبر من الحكمة، على أثر اتباعهم لنصيحة «أحد الدراويش المشهورين الذي كان يقال عنه إنه أفضل فيلسوف تركي»، ونصيحة رجل مسلم مسن كان يعرف بالاجتهاد والرزانة وعدم اهتمامه بالسياسة. وقد انتشر الرحالة في أراضي الشرق وكان بعضهم أصحاب نظرة ضيقة، شأنهم شأن المبشرين الذين كانوا يعيشون وهم في الشرق في عالم أغلقوه على أنفسهم. أما البعض الآخر من أمثال جيمس بروس James Bruce وكارستن نيبور Carsten Niebuhr و هـ. موندرل H. Moundrell و ر. بوكوك R. Pocock و ج. دو لا روك J. de la Roque و ن. سفاري N. Savary وتوماس شو T. Shaw، فقد عادوا من الشرق وهم يحملون معلومات مثيرة أضيفت إلى الكتابات التي كانت تقرأ بلا انقطاع، والتي كان قد ألفها كتاب مثل شاردان Chardin وتافرنيه Tavernier في القرن السابق.

وقد تغلغلت الليدي ماري وورتلي مونتاجيو Mary Wortley Montagu في عالم النساء في القسطنطينية، وكتبت عنه بصورة تخلو من الأسرار والأساطير[64]. ومن جهة أخرى فقد قام بعض الشرقيين، ومعظمهم من المسيحيين، بزيارة أوروبا. وهكذا فإن جان جاك روسو J.J. Rousseau الشاب، وهو ابن ساعاتي يعمل في القصر الإمبراطوري في القسطنطينية، وقريب لقنصل في بلاد الفرس ولابن هذا الأخير الذي شغل منصب قنصل في البصرة وحلب وبغداد وطرابلس (سوريا)، لم يستغرب حين قابل قرب نيو شاتل Newchatel (في سويسرا) أرشمندريث مزيفا للقدس، هو دون شك مغامر يوناني وأحد أتباع «الحاكم الأكبر»[65]. وكانت قصة الجاسوس التركي الذي يقوم بسرد نقدي للعادات والتقاليد الأوروبية، وهو موضوع أطلقه عام 1684 مغامر من جنوا اسمه ج. ب. مارانا G. B. Marana عاش فترة طويلة في مصر ونال بعد ذلك نجاحا كبيرا، هي التي أدت إلى كتابة «الرسائل الفارسية Lettres Persanes» التي ألفها مونتسكيو[66] عام 1721.

ومن جهة أخرى فقد كان اتجاه عصر ما قبل-الرومانتيكية Pre-Romantic والذي كان يتجلى في التغني بالشرق الإسلامي الأخاذ الساحر الذي صوره أ. جالان A. Galland كان هذا الاتجاه لا يزال قويا وقد أنتج تحفة فنية اسمها «الفاسق» Vathek لمؤلفها ويليام بكفورد W. Beckford (1781)، وهو المؤلف الذي سيصبح عام 1788 في مدريد محبا لشاب مسلم اسمه محمد.

ومما أعطى حيوية لكتاب «الفاسق» الاتجاه القوي نحو الحركات السرية التي كانت تميز نهاية القرن والتي كان رمزها هو كاليوسترو Cagliostro «القبطي الكبير»، الذي كان يتفاخر برحلاته الطويلة إلى الشرق. وقد ظهرت نزعة جمالية أقل من ذلك غرابة عند ويليام جونز W. Jones، دفعته إلى دراسة الآداب الشرقية. ولكنه مثل فولتير وكثيرين غيره، حشر كلا من الشكل والمحتوى في معايير ومفاهيم أوروبية قدر الإمكان. مثال ذلك أنه حول الشعر العربي إلى أوزان يونانية-رومانية كلاسيكية. على أن الاتجاه الواقعي والوضعي والعالمي الذي كان موروثا عن الموسوعيين، كان لا يزال قويا جدا، وبفضله تشكل فكر فولني Volney الذي يعتبر كتابه «رحلة في سوريا ومصر» (Voyage en Syrie et en Egypte) (1787) تحفة من التحليل الدقيق، تنطوي على الكثير من الحصافة فيما يتعلق بالأمور السياسية والاجتماعية، ولا تميل إلى التنميق بل تنصرف كليا لملاحظة الحقائق. كان فولني يعرف اللغات الشرقية، وكان علمه يدعو إلى الاحترام، لكن اهتمامه كان بالشؤون المعاصرة. وقد ساهم فيما بعد إسهاما مهما في التخطيط للبعثة المصرية التي سوف ينتج عنها كتاب «وصف مصر»[13*] (Description de l'Egypte) الرائع، وهو مجموعة فريدة من الدراسات العميقة الدقيقة الأثرية والجغرافية والديمغرافية والطبية والتكنولوجية والسوسيولوجية (قبل أن يظهر هذا المصطلح). كان فولني على اطلاع واسع في التاريخ الشرقي، لكنه كان يرى أن أفضل طريقة لفهمه هي أن يبدأ المرء بملاحظة الشرق المعاصر. وقد حاول تنشيط الدراسة العملية للغة الحديث العربية وانتقد العلماء الذين كانوا يعرفون الكثير عن النحويين العرب في العصور الوسطى دون أن يستطيعوا التفاهم مع إنسان عربي على قيد الحياة.

على أن الاهتمام بالحاضر والاندفاع نحو محاولة فهم المسار الحقيقي للأشياء لا يساعدان على الدراسات الفيلولوجية البحتة، لهذا فقد ذبلت هذه الدراسات خلال القرن الثامن عشر بأكمله. ومع ذلك كان المارونيون مثل السمعاني[14*] (Assemanis) في إيطاليا والغزيري[15*] Casiri في إسبانيا يصنفون فهارس المخطوطات العربية. وقام الملك لويس الرابع عشر في 1700 وماريا تيريزا في سنة 1754 بتأسيس بعض المدارس من أجل غاية عملية هي تدريب المترجمين. وفي الهند قام ويليام جونز بتأسيس أول

جمعية شرقية هي جمعية البنغال الآسيوية. وكان هناك، في الأراضي الإسلامية، مجموعة من البريطانيين المهتمين باللغات والآداب الإسلامية الهندية الكلاسيكية على حد سواء. وفي سنة 1800 قامت شركة الهند الشرقية ولغايات عملية «بتأسيس كلية فورت ويليام Fort William College في كلكوتا، وقد نشر وترجم تحت رعايتها، وغالبا على أيدي كتاب من أهل البلاد، الكثير من الأعمال الرئيسية الفارسية والعربية، بالإضافة إلى كتيبات وأعمال أخرى ذات طبيعة عملية. لقد كانوا يعتقدون وهم في الهند أن معرفة الشرق ضرورة أساسية، ولكن حوالي 1820 بدأ يسيطر اتجاه معاكس متمركز حول الغرب، وأصبح يحكم على الاتجاه القديم بأنه غير ضروري. وفي 1835 قام اللورد ماكولي Lord Macaulay بتحويل النظام المدرسي الهندي بأكمله إلى النظام الإنجليزي(67).

7-القرن التاسع عشر: نزعة التعلق بالغرائب (Exoticism) الإمبريالية، التخصص.

ظهرت في القرن التاسع عشر ثلاثة اتجاهات: شعور نفعي وإمبريالي بالتفوق الغربي مليء بالازدراء للحضارات الأخرى، وميل رومانسي إلى كل ما هو غريب يبتهج بالشرقي السحري الذي كان فقره المتزايد يعطي سحره مذاقا خاصا، وتخصص علمي انصب معظم اهتمامه على العصور الماضية. على أن هذه الاتجاهات الثلاثة كانت متكاملة فيما بينها أكثر منها متعارضة، وذلك بالرغم من أن المظاهر قد توحي بعكس ذلك.

لم ينشأ الميل إلى كل ما هو غريب من تغير في العلاقات بين الشرق والغرب، بل من التحول الداخلي الذي طرأ على حساسية الغرب التي أصبحت تتوق إلى الغريب والعجيب، صحيح أن الشيء الأجنبي كان يبدو دائما غريبا في الوقت نفسه، ولكن الوضع اختلف الآن إذ أصبح الناس يجدون المتعة في أكثر الأشياء غرابة. ومن هذا الميل استمدت مدرسة ما قبل الرومانتيكية الإنجليزية، التي عرف عنها إقبالها على ما يسمى بالشعر البدائي، وذلك الجو الذي تحكم في توجيه اهتمامات وليام جونز. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مدرسة «العاصفة والاندفاع» الألمانية Sturm und Drang التي ينتمي إليها هردر (Herder) (1744-1803). ولقد كان لدى هردر، من

جملة اهتماماته الأخرى، اهتمام عميق بالآداب الشرقية وأدت به دراسته التاريخية التركيبية إلى وضع الإسهام الإسلامي في المقام الأول، إذ كان العرب في نظره «معلمي أوروبا». لكن الرغبة في معرفة العوالم الغريبة وفهمها كانت منذ زمن طويل وثيقة الاتصال بتلك النظرة الكلاسيكية العالمية التي كانت تميز أولئك الذين كانوا يبحثون قبل كل شيء في الشرق، كما في أماكن أخرى، عن الإنسان الذي يمثل جميع الأزمنة والأمكنة. فشِعر غوته (Goethe) الذي يمجد فيه محمدا، وخصوصا «أنشودة محمد» (Mahomet Gesang) (1774)، يفوق في شاعريته بما لا يقاس مؤلف فولتير (محمد) (1742)، ولكنه على أي حال أقل منه اصطباغا باللون المحلي. وبعد أكثر من أربعين عاما، في سنة 1819، كتب غوته الديوان الشرقي الغربي (West Ostlicher Diwan) برسائله الاثنتي عشرة[*16]، وبمقدمته التي تحمل دعوة إلى «الهجرة» إلى الشرق، حيث يستعيد الشاعر شبابه في ربيع الخضر (Khidr-Chiser) وبشروحه وتعليقاته التي تدل على معرفة واسعة بالشرق. ورغم وضوحه المميز فقد شعر غوته بأنه مضطر إلى الاعتذار لأن أصله الأوروبي الذي لا يمكن إخفاؤه قد ظهر فيما كتب، ولأن لهجته الخاصة تدل على أنه أجنبي[68]. ولقد اشتط المستشرق ميركس Merx حين صرح بأن الشرق الذي صوره غوته هو «من نسيج خياله، إذ إن حقيقة الأمر، كما قال ليختنبرغر H. Lichtenberger هي أنه «لم يكن يرغب في تصوير الشرق أو الغرب بل الإنسان كما وجده بإحساسه الحدسي، سواء في هذا أم في ذاك»[69] (انظر أيضا حول غوته بوصفه واحدا ممن أسهموا في فهم الغرب للشرق على نحو أفضل في الفترة الرومانتيكية، الفصل السابع فيما بعد).

إن الدراسات الشرقية التي شاعت مجددا والتي بدت بالفعل وكأنها عصر نهضة، زودت الرومانتيكيين بكنوز من المعلومات. ومع ذلك فإن جذور الاستشراق العلمي ترجع إلى اهتمامات حركة التنوير Enlightenment. وكان كل شخص في أوروبا يرغب في التعرف بطريقة وافية على لغات الشرق الأدنى وحضاراته يتوجه إلى مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس، التي أسستها حكومة المؤتمر الثورية (الكونفانسيون) في مارس 1795 بإيعاز في لانغليز (Langles). وقد أصر هذا الأخير بصورة خاصة على عنصر الفائدة العملية ولكنه أكد أيضا ما يمكن أن تسهم به اللغات الشرقية في

تقدم الأدب والعلم[70]. ومن المفارقات أن يكون الرائد الكبير في هذا المجال هو سلفستر دو ساسي (Silvester de Sacy) وهو الملكي النزعة Legitimist، الجانسيني المذهب Jansenist الوضعي التفكير Positivist المتمسك بقيم الماضي، والذي كان مثلا يتصور علوم اللغات Linguistics ضمن إطار عالمي مجرد، كما تتجدد معالمها عن طريق «علم النحو العام» في إطار روح مدرسة بور رويال Port Royal[17*]. وأصبح دوساسي أستاذ جميع المستشرقين الأوروبيين، وأصبحت باريس الكعبة التي يؤمها جميع الذين يرغبون في التخصص بدراسة الشرق الأدنى[71]. كان عالما ضليعا ومدققا في فقه اللغة، وكان حذرا جدا في الوصول إلى النتائج وحريصا على ألا يطرح شيئا لا تؤيده النصوص بوضوح. كما كان وضعيا: Positivist قبل ظهور الكلمة (في دنيا الفكر) وفرض على العالم الأوروبي بمن فيه من اختصاصيين الصرامة والدقة الفكرية التي هيأته لها نزعته الجانسنية Jansenism. وبقي أسلوبه في العمل حتى يومنا هذا هو الأسلوب نفسه الذي يتبعه عدد كبير من المستشرقين، كما أن الانتقادات التي توجه الآن إلى هذا المنهج المدقق الصارم قد استبانت في أيامه. فقد أغاظ ضيق الأفق الذي ولده هذا المنهج (وهو ليس بالنتيجة الحتمية له، إذ إن الكثيرين من أقدر ممثلي الحركة وأكثرهم كفاءة قد تجنبوا هذا الضيق)، أغاظ فولني (Volney) ثم رينان Renan من بعده. وكانت الصرامة العلمية تميل إلى أن تبقى مشاكل الماضي في معزل عن مشاكل العالم الراهن، الأمر الذي كان يعيق أحيانا فهْم تلك المشاكل الماضية. كذلك كانت تؤدي في أحيان كثيرة إلى القبول اللاشعوري بالآراء التي كانت شائعة في بيئتها. والواقع أن رفض الاستنتاجات المتسرعة عند تكوين مركب علمي قد يؤدي إلى لا أدرية agnosticism عقيمة، أو إلى قبول أيديولوجيات ضمنية على علاتها تحت تأثير سمعة أحد الباحثين البارزين. لكن هذا لم يكن إلا الوجه الآخر للصفات والميزات الخارقة التي لابد منها من أجل التقدم العلمي. والحق أن الشك الذي كان دوساسي وتلاميذه يقابلون به التركيبات والتعميمات البراقة والسهلة، بغض النظر عما كان يؤدي إليه أحيانا من عدم إنصاف لبعض النظريات السليمة والمهمة، كان شرطا ضروريا لبناء تركيبات علوية جديدة على أساس سليم.

والشرط الثاني كان الانفصال النهائي عن اللاهوت وهو الأمر الذي

كان قد تحقق في إنجلترا وفرنسا في القرن الثامن عشر. فقد أدى تدريب الأدلاء والتراجمة في باريس وفيينا إلى تحرير التعليم من القيود اللاهوتية. كما أدى إلى تأسس مدرسة باريس للغات الشرقية التي قامت في أوج حماسة فرنسا الثورية فكانت في عهد سلفستر دوساسي النموذج لمؤسسة للاستشراق العلمي والعلماني. أما في البلاد الناطقة بالألمانية فكانت الجامعات لا تزال تحت سيطرة علماء اللاهوت، وكان لابد أن يمارس الاستشراق العلماني في أول الأمر هواة، كان على رأسهم عالم غزير الإنتاج هو جوزيف فون هامر بورغشتال J.Von Hammer Purgstall (1774-1856) لقد كانت تعوزه الدقة الفيلولوجية، لكن لم يكن يضاهيه أحد في نشر المعرفة بالشرق على نطاق شعبي، وقد أسس أول مجلة إخصائية للاستشراق في أوروبا «صندوق الكنوز الشرقية» Fundgruben des Orients (1809-1818)، التي كان يكتب فيها معظم المستشرقين الأوروبيين بالإضافة إلى بعض العلماء الشرقيين. وكان فون هامر يوزع اهتماماته بالتساوي بين الماضي والحاضر.

إن اللجوء إلى الموضوعية وإلى العمل التخصصي الشاق كان ينسجم مع اتجاهات العصر العميقة في وقت كان فيه البحث العلمي المتعمق في طور التنظيم، وفي مجتمع كانت الرأسمالية فيه تولد تطورا صناعيا لم يسبق له مثيل. وما نجاح تعاليم سلفستر دو ساسي في أوروبا غير انعكاس لهذا الاتجاه، مثلما هو الحال بالنسبة لازدهار المؤسسات المتخصصة. فقد أسست جمعية باريس الآسيوية Sociote Asiatique de Paris في سنة 1821 وفي سنة 1823 أصدرت دوريتها تحت اسم «المجلة الآسيوية» Journal asiatique. وفي سنة 1834 ظهرت «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية لبريطانيا العظمى وإيرلندا Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland بعد أن تأسست الجمعية نفسها اعتبارا من 1823. وفي سنة 1839 حلت مجلة منتظمة في صدورها هي مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال J. of the As. Soc. of Bengal، مكان مجلة الأبحاث الآسيوية (Asiatic Researches) في الهند التي كانت تصدرها جماعة ويليام جونز. وفي سنة 1481 أصدر فرع بومباي مجلته الخاصة به. وشهد عام 1842 تأسيس الجمعية الشرقية الأمريكية التي كان لها بدورها مجلتها الخاصة. وفي عام 1849 صدرت مجلة الجمعية الشرقية الألمانية[*18] Feitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft في

لايبزيغ. وقد أصدرتها الجمعية الشرقية الألمانية التي تأسست قبل ذلك بعامين. وكانت الحركة التي أدخلت الثقافة الغربية إلى روسيا، منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر، قد أنتجت بعض الأعمال في حق الاستشراق. فمنذ عام 1804 توسع تعليم اللغات الشرقية على المستوى الجامعي في خاركوف Kharkow والأهم من ذلك وصوله إلى قازان Kazan التي كانت تقع ضمن أراض إسلامية. وقد أدت السياسة الإسلامية الداخلية للدول الروسية إلى ازدياد سريع في أهمية هذا المركز في قازان[72].

تلك هي أصول الاستشراق. وقد ظهرت كلمة«Orientalist» (مستشرق) في إنجلترا حوالي سنة 1779 وكلمة «Orientaliste» في فرنسا عام 1799. وأدرجت كلمة «Orientalisme» (الاستشراق) في قاموس الأكاديمية الفرنسية (Dic. de l'Academie Francaise) عام 1838. وأخذت فكرة إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق تلقى المزيد من التأييد. ولم يكن هنالك حتى ذلك الوقت إخصائيون بأعداد تكفي لتأسيس مجلات أو جمعيات تهتم حصرا ببلد واحد أو بشعب واحد أو منطقة واحدة في الشرق. وبدلا من ذلك كان نطاق المجلات والجمعيات يمتد ليشمل عدة مجالات، وإن لم تحظ جميعها بدرجة العمق نفسها في البحث. لذا كان العالم «مستشرقا». ومفهوم «الاستشراق» يشير إلى تعمق أكثر في الدراسة، ولكنه كان يدل أيضا على الانسحاب والاعتكاف، (في جانب من جوانب المعرفة). وعلى حين أن الشرق والغرب كانا في الأعمال التركيبية في القرن الثامن عشر يقفان جنبا إلى جنب كمظهرين لنظرة عالمية، فقد أدرك العلماء في الفترة التي نتحدث عنها أنه لا يمكن القيام بأي دراسة للشرق قبل القيام بدراسة سابقة للنصوص الأصلية التي تحتاج بدورها إلى معرفة عميقة باللغات الأصلية. وقد تبين، في ضوء المادة التي تجمعت، أن هذا العمل المسبق واسع جدا، ويقتضي تحقيق النصوص وترجمتها، وكذلك وضع المعاجم وكتب القواعد المخطط لها بطريقة علمية، وشرح التاريخ السردي. الخ...

صحيح أن المتخصصين قد تكون لديهم أفكار عامة، ولكنهم يجب أن يبعدوها على قدر الإمكان عن عملهم العلمي. ولم يكن يتبقى لهم وقت كاف للاطلاع على الاتجاهات العلمية خارج نطاق اختصاصهم.

ولا شك في أن الاستشراق الأدبي والفني قد ترعرع ونما نتيجة للأحداث

المتعلقة بالشرق الإسلامي، وخصوصا «المسألة الشرقية» التي كانت من المشاكل العظمى في السياسة الأوروبية في القرن التاسع عشر. ومن الأمور ذات المغزى أن الحركة الرومانتيكية التي تسعى وراء كل ما هو غريب وجدت بدايتها في حرب استقلال اليونان التي جذبت بايرون (Byron)، (وقد توفي فيها عام 1824)، وكانت موضوعا لأول لوحة تصوير استشراقية (مذبحة سيو لدولاكروا التي عرضت في نفس السنة)... Le Massacre de Seio par de la croix. ونجد في هذه اللوحة وفي مجموعة فكتور هوجو (Victor Hugo) من الشعر الغنائي «الشرقيات» (Les Orientales)، (وأول قصيدة فيها تعود إلى عام 1825) الصورة الرومانتيكية للشرق بجميع عناصرها الأساسية، تلك الصورة التي ازدهرت وبقيت مدة طويلة في خيال الجمهور: صخب في الألوان، ترف وضراوة وحشية، حريم وسرايا السلطان، رؤوس مقطوعة ونساء توضع في أكياس وترمى في البوسفور، مراكب وسفن شراعية يرفرف عليها علم الهلال، استدارة القبب اللازوردية والمآذن البيضاء المحلقة، وزراء ومحظيات وخصيان، ينابيع باردة قرب أشجار النخيل، كفار Giaours[(19*)] شقت حناجرهم، نساء أسيرات يخضعن لشهوة المنتصر النهم. مثل هذه الصور الغنية بالألوان تقدم إشباعا رخيصا للغرائز المتأصلة والشهوات الخفية والماسوشية والسادية اللاشعورية للبورجوازية المسالمة، حسب ما كان الشاعر هاينه Heine قد اكتشف إذ ذاك. وحتى حين كان الغربيون يذهبون إلى الشرق، كانت تلك هي الصورة التي يبحثون عنها، فينتقون ما يرونه بعناية ويتجاهلون كل ما لا ينسجم مع الصورة التي كونوها سابقا.

كذلك فإن هذه الصورة، التي تلونت بالحساسية الأوروبية في مرحلة تطورها تلك، كانت تعكس وضعا حقيقيا. ففي القرن التاسع عشر كان الشرق الإسلامي لا يزال عدوا ولكنه عدو محكوم عليه بالهزيمة. وكانت البلاد الشرقية أشبه بالشهود المنهارين لماض عريق. فقد كان المرء يستطيع أن يستمتع بترف امتداحهم في الوقت الذي كان فيه السياسيون ورجال الأعمال يفعلون كل ما في وسعهم للإسراع في انهيارهم. ولم يكن إمكان صحوهم ولحاقهم بالعصر الحديث يثير أي حماسة. بل إنهم قد يفقدون في خلال عملية تحديثهم نكهة الغرابة التي كانت مبعث سحرهم. وعلى

حين أن الشرقي كان في العصور الوسطى يعتبر عدوا شرسا ولكنه مع ذلك من مستوى الرجل الغربي نفسه، وكان في عصر التنوير في القرن الثامن عشر وفي ظل أيديولوجية الثورة الفرنسية الناشئة عنه، لا يزال يعد، خلف قناعه، إنسانا قبل كل شيء، فإنه قد أصبح الآن مخلوقا مختلفا، سجين خصوصيته، وموضوعا للثناء الذي يمن به عليه البعض. وهكذا ظهر مفهوم «الإنسان الإسلامي» (Homo Islamicus)، وهو مفهوم لا يمكن القول إنه اختفى حتى الآن.

وقد أخذت النظرية القائلة بوجود حضارات مختلفة لكل منها تطورها في نطاقها المحدد لها، تلقى قبولا عاما. وفقا لهذه النظرية تكون كل حضارة قد وهبت طبيعة أساسية خاصة. ويفسر البحث عن هذه الطبيعة الأساسية الاتجاه المتزايد للعلماء نحو ترك دراسة الفترات الحديثة، والتخصص في العصور «الكلاسيكية» التي يفترض أن الحضارات قد أظهرت فيها «أنقى» خصائصها. وقد زاد في عمق هذا الاتجاه العلمان الإنسانيان اللذان كانا رائجين في القرن التاسع عشر وهما: تاريخ الأديان وعلم اللغة التاريخي المقارن. وقد أثار تاريخ الأديان الذي نشأ من جراء الصراع بين التعددية النسبية العلمانية وبين الاحتكار المسيحي للأفكار، أثار اهتماما كبيرا بدراسة الديانات الشرقية كبدائل للمسيحية في كل من الماضي والحاضر.

وأعطت مكتشفات علم اللغة التاريخي والمقارن اللغة، بل كل لغة معينة، دورا أساسيا، فأصبح يسود الاعتقاد بأن هوية الأمة تتحدد بلغتها وبخصائص هذه اللغة، وأدت النزعة التطورية في البيولوجيا، وكذلك ظهور علم الأنثروبولوجيا الطبيعية، إلى تركيز الاهتمام على تصنيف الأجناس العرقية. وكان ينظر إلى الأجناس العرقية في حد ذاتها كقوى أساسية ذات محصلة عالية جدا من الفاعلية. على أن التخصص المفرط كان من شأنه فقط أن يعيق، وبشكل متزايد، التقدير الصحيح لما أسهم به هذان العلمان. وهكذا لم يصلا إلى المتخصصين في المجالات الأخرى إلا في أكثر أشكالهما ابتذالا وآلية فحسب.

ورغم الكمية الهائلة من الوثائق والمعلومات المفصلة الدقيقة التي كان يجمعها الاختصاصيون، فقد كان هنالك تباين متزايد بين تيارين من المعرفة:

فمن جهة كانت معرفة المتخصصين عميقة لكنها مركزة على نظرة ثقافية كلية اختفت الآن في ذاتها، وإن كان قد ظل يعزى إليها تأثير ثابت خفي. وكان هذا التأثير يستقي اتجاهه من الأفكار العامة للعصر التي كانت تقدم معطيات تاريخ الأديان وعلم اللغة التاريخي والأنثروبولوجيا الطبيعية في شكل قريب إلى الأذهان العادية، ينطوي على تضخيم لقوة تأثير الدين واللغة والعرق إلى حد هائل. ومن جهة أخرى فقد كانت مشاكل الحياة المعاصرة الفعلية في تلك المجتمعات تعتبر موضوعا وضعيا يحسن تركه للملاحظة العملية للتجار والرحالة والدبلوماسيين والاقتصاديين. وبينما حاولت المعرفة النظرية في القرن الثامن عشر أن تساعد الإنسان المشتغل في الميدان العملي على فهم الحاضر، فإنه يمكن القول بصورة عامة إن العلماء في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، في المناسبات النادرة التي كانوا يتدخلون فيها في هذا المجال (العملي)، كان ضررهم يزيد على نفعهم، وذلك لتأثرهم بالأحكام المغرضة الشائعة لا بالعلم.

وهناك صورة أخرى تفتقر إلى التنظيم، وتنظر إلى بلاد الشرق الإسلامي باعتبارها مجتمعات متطورة قادرة على التقدم، إذا ما توافرت الشروط الملائمة، وهذه الصور تتمثل أساسا لدى رجال السياسة والفنيين والاقتصاديين حيثما كانت الظروف ملائمة نوعا ما. فهكذا كان الحال في مصر محمد علي التي أثارت بعض الحماسة في فرنسا بقدر ما كانت سياستها مناهضة للبريطانيين.

ومن المفارقات أن الحركة الجمالية التي تنزع إلى كل ما هو غريب (الغرائبية)، والتي أغرقت معظم أتباعها في الحنين إلى الماضي وفي الخوف من التحديث الأوروبي، قد جعلت غيرهم ينزعون، بسبب اهتمامهم المخلص والعاطفي بالبلاد المعنية، إلى تشجيع تقدم هذه البلاد، وبالتالي إلى إبداء مزيد من الاهتمام بالحركات التي كانت تنشط هناك. ولكن ها هنا أيضا افترقت الطرق، وكانت هناك سبل كثيرة متوافرة، وتتراوح بين تصور حدوث التطور المرغوب فيه تحت رعاية الموطن الأوروبي لهذه النزعة الغرائبية («ليوتي» Lyautey، ل. ماسينيون L. Massienon، ت. إي. لورنس T.E. Lawrence في أول الأمر)، مرورا بجميع المواقف المتوسطة الممكنة، ومع تغييرات في المواقف ضمن فترة حياة الإنسان الواحد. ولقد أدى تأثير الآراء المقبولة

بصورة عامة في ذلك العصر إلى إحداث انعطاف مختلف للأفكار. فقد قدم و. س. بلنت في مخططاته الهادفة إلى إحياء الإسلام والعالم العربي عن طريق العودة الجزئية والمعدلة، إلى الأشكال السائدة في العصور الوسطى-قدم مادة مهمة أخذها فيما بعد المنظرون الأوائل للقومية الإسلامية والعربية وتمثلوها وتبنوها[*20].

ولقد كانت الظاهرة التي لعبت الدور الأكبر في تحديد طبيعة النظرة الأوروبية إلى الشرق وخصوصا بعد منتصف القرن التاسع عشر، هي الإمبريالية (انظر من أجل الخلفية السابقة لهذا الاتجاه التاريخي، الفصل الرابع فيما بعد). كان التفوق الأوروبي من النواحي الاقتصادية والفنية والعسكرية والسياسية والثقافية طاغيا في الوقت الذي كان فيه الشرق يغرق في التخلف. وأصبحت إيران والإمبراطورية العثمانية، عمليا، محميتين أوروبيتين، بينما كان نطاق الاستعمار المباشر ينتشر في أواسط آسيا لمصلحة الروس، وفي المغرب والمشرق العثماني لمصلحة البريطانيين والفرنسيين والإيطاليين، وخصوصا بعد سنة 1881 حين احتُلت مصر وتونس. وكان من المحتم أن يؤدي هذا كله إلى تشجيع التمركز حول الذات، وهو صفة طبيعية في الأوروبيين، كانت موجودة دائما، ولكنها اتخذت الآن صبغة تتسم بالازدراء الواضح للآخرين. كانت الرؤية اللاشعورية للأمور في القرن الثامن عشر من وجهة النظر الأوروبية، والتي كانت توجهها الأيديولوجية العالمية للعصر، تحترم غير الأوروبيين وتحترم ثقافاتهم وكانت تجد، بحق، في تطورهم التاريخي وفي التكوين المعاصر لمجتمعاتهم خصائص إنسانية عامة، وكانت تعزو إليهم، بسذاجة غير نقدية، نفس أسس الحضارة الأوروبية مع فروق نوعية سطحية جدا فحسب. أما التمركز الأوروبي حول الذات في القرن التاسع عشر، ذلك التمركز الواعي والنظري، فقد ارتكب خطأ عكسيا: كان يفترض وجود صفات نوعية خاصة لا يمكن تخطيها وعلى جميع المستويات (لدى الشرقي)، وكان يتجاهل الخصائص أو الدوافع العالمية أو ينكرها. وفضلا عن ذلك فإن الشرقيين أنفسهم أخذوا في بعض الحالات يتبنون النموذج الأوروبي، ابتداء من مظاهره الأكثر سطحية، وفي حالات أخرى كانوا يرفضون هذا النموذج كليا ويتمسكون بأقدام القيم في ثقافتهم، رغم أن هذه القيم كثيرا ما كانت قد جددت من الداخل. وأخذ العلماء يقومون

بدراسات متزايدة العدد ومتزايدة العمق والتخصص للعصور الكلاسيكية ولأكثر الأشياء صلة بثقافة تلك العصور. وكانوا يلاحظون بنشوة مفهومة الدوافع، جميع الدلائل التي تشير إلى تأثيرها الثابت في العصر الحاضر، وكثيرا ما كانوا بصورة شعورية أو لاشعورية، يتخذون من سمعتهم العلمية الدليل المؤيد لصحة هذه الطريقة في عرض الأمور»[73].

وقد شجع الوضع المهين الذي وجد العالم الإسلامي نفسه فيه، المبشرين المسيحيين وفتح لهم طرقا جديدة. ففي إطار الميول الإنسانية الطبيعية، بل وحسب الأفكار العامة للعلم العصري في ذلك الحين، عزا المبشرون نجاحات الأمم الأوروبية إلى الدين المسيحي، مثلما عزوا إخفاق العالم الإسلامي إلى الإسلام. فصورت المسيحية على أنها بطبيعتها ملائمة للتقدم، وُقرن الإسلام بالركود الثقافي والتخلف. وأصبح الهجوم على الإسلام على أشد ما يكون. وبعثت حجج العصور الوسطى بعد أن أضيفت إليها زخارف عصرية، وصورت الجماعات الدينية الإسلامية (انظر الفصل الثامن حول أصول هذه الجماعات) بصورة خاصة على أنها شبكة من التنظيمات الخطرة يغذيها حقد بربري على الحضارة[74]. ومن المفارقات ذات المغزى أن نتائج مماثلة كانت قد ظهرت عند مفكرين معادين للأكليروس من أمثال فولتير وغيره الذين مجدوا فضائل الهيلينية باعتبارها حضارة قامت على حرية الروح وعلى عبادة العقل والجمال، وكانت ينبوع العظمة الأوروبية، بعكس الروح السامية التي أدت إلى التحجر المتعصب والجمود المذهبي المدرسي، وإلى الرجعية العتيقة والقدرية المتطرفة واحتقار الفنون التشكيلية. وإلى تلك الروح الأخيرة كانوا يعزون كل ما يرتبط بها من أخطاء لدى اليهودية والمسيحية والإسلام[75].

كانت حركة الجامعة الإسلامية Pan- Islamism هي الغول المرعب في ذلك العصر، على نفس الطريقة وفي نفس الزمن اللذين انتشر الرعب فيهما من «الخطر الأصفر». فكانت كل ظاهرة مناهضة للإمبريالية، حتى ولو كان مبعثها مشاعر محلية خالصة، تعزى إلى تلك الحركة الإسلامية: وكانت الكلمة نفسها توحي بالتطلع الإسلامي للسيطرة وبأيديولوجية عدوانية، وبمؤامرة على نطاق عالمي. وبفضل الصحافة والأدب الشعبيين وكتب الأطفال، أخذت هذه النظرة تتسرب إلى عقول الجماهير الغفيرة من

الأوروبيين، ولم تخل من تأثير في العلماء أنفسهم وخصوصا حين كانوا ينبرون لتقديم النصح إلى أولئك الذين كانوا يوجهون سياسات الحكومات الاستعمارية. أما أولئك العلماء الذين اهتموا كثيرا بالدراسات المعاصرة، من أمثال سنوك هوركرونيه Snouck Hurgronye أو سي. هو. بيكر C.H. Becker والذين كانت فكرة الجامعة الإسلامية تشغل اهتمامهم، فإنهم في تحليلاتهم التي كان تتصف بدرجات متفاوتة من الدقة، كانوا يميلون لأن يروا فيها حركة رجعية(76). ومع أنهم لم يكونوا يؤمنون بجميع الأساطير الشائعة حول هذا الموضوع، فإنهم كانوا يميلون إلى أن يضفوا على هذه الحركة، التي كانت تتألف في الواقع من عدة اتجاهات مهلهلة شديدة التشعب، وحدة وتنظيما يفوقان ما كان موجودا فيها بالفعل.

غير أن معظم المتخصصين لم يهتموا بهذه القضايا، واكتفوا بتبني الآراء الشائعة في عصرهم كلما اضطروا لمعالجة أمور خارج فروع معرفتهم. فاختصاصاتهم هذه لم تتطور إلا ببطء في روحها ومناهجها. وبقي التحيز للفيلولوجيا يؤثر تأثيرا لا ينكر في الدراسات الشرقية. وتراكمت مواد البحث، وازدادت مناهج الدراسة دقة، وأصبحت الصلات بين العلماء أكثر تعددا وتنظيما، وخصوصا على الصعيد الدولي، وذلك بفضل الاتصالات التي تجري في المؤتمرات الدولية للمستشرقين، التي عقد أولها في باريس عام 1873. أما تحليل المجتمعات والثقافات والأفكار فلم يتقدم إلا بنتيجة تفهم بعض العلماء البارزين له.

ولم يؤد الظهور البطيء للعلوم الاجتماعية إلا إلى تغيير بسيط في هذه الصورة فكان علم الاجتماع وعلم النفس وعلم السكان والاقتصاد السياسي، علوما غير معروفة لدى معظم المتخصصين في الشرق الإسلامي، حيث إنهم لم يكونوا يدركون فوائد تلك العلوم لدراساتهم. وصحيح أن علماء الاجتماع المبكرين اعتبروا العالم الإسلامي داخلا ضمن دائرة اهتمامهم في جملة العوالم الأخرى، لكنهم إنما كانوا يعنون بذلك العالم الإسلامي الكلاسيكي أو العادات والتقاليد القديمة للعالم الإسلامي الحديث. وكان علماء الاجتماع العام يستقون معرفتهم من المختصين بالدراسات الإسلامية، وكانوا يحجمون، بدافع الحذر المشكور، عن التوغل في مجالات لا يعرفون عنها إلا القليل. وكانت إثنوغرافيا الشعوب الإسلامية هي الميدان الذي

تركت فيه العلوم الجديدة والنشطة أكبر الأثر، وأسفرت عن أعمال رائعة مثل عمل إي. دوتيه E. Doute (مثلا كتاب «السحر والدين في شمال أفريقيا» (Magic et Religion dans l'Afrique du Nord) (1908) وإي. وسترمارك E. Westermarck (مثلا «طقوس الزواج في المغرب 1914» ,Marriage Ceremonies in Morocco كان من جراء عدم وجود نموذج نظري مفصل للبنيات الاجتماعية وتطورها، إذ بقي التاريخ، في حقل الاستشراق وغيره، في مستوى العلم الوصفي البحت. إلا أنه كان قد اكتسب نفحة جديدة من الحياة بفضل الدقة النقدية التي أدخلها ب. ج. نيبوهر B.G. Niebuhr (ابن كارتسن نيبوهر الرحالة الذي زار البلاد العربية) وليوبولد فون رانكه(21*) L. Von Ranke في تحليل المصادر. وتبع هذا النمط مؤرخون مستشرقون من أمثال ج. فيل G. Weil و أ. شبرنجر A. Sprenger) و ر. دوزي R. Dozy و م. أماري(22*) M. Amari فقد كانوا يتوخون الدقة في تحري الوقائع، وكانوا من حيث المبدأ ذوي عقول واسعة الأفق فيما يتعلق بطبيعة العوامل التاريخية التي ينبغي الرجوع إليها، لكنهم في الواقع كانوا متأثرين بالأفكار الشائعة في عصرهم والمتعلقة بفهم تطور الأحداث. وهكذا كان شبرنجر (الذي راجع تاريخ الرسول (ص) بطريقته النقدية في كتاب «حياة وتعاليم محمد». (Das Leben und die Lehre des Mohammed) (1861-1865) متأثرا بالمفهوم الهيجيلي Hegelian. وكان ألفريد فون كريمر(23*) A. Von Kremer (1828-1889) دون شك أول مختص يرى تاريخ الإسلام ككل موحد. وكان عرضه لهذا التاريخ مبنيا على المبدأ القائل بتأثير الأفكار السائدة في كل عصر والتي تقدم «المفتاح لفهم النظام الديني الاجتماعي للإسلام»(77). وبقي معظم العلماء المختصين مرتبطين بفكرة، ضمنية في أغلب الأحيان، هي سيطرة العامل الديني والروحي. ولم يكن لمدرسة المؤرخين الفرنسيين بين 1820 و 1850 الذين كانوا يقيمون تحليلهم التاريخي على العوامل الديناميكية الداخلية للصراعات بين الفئات الاجتماعية أي تأثير في حقل الاستشراق. ففي هذا الحقل الأخير كانت الصراعات توصف بأنها صراعات بين «الأجناس العرقية» وصراعات بين الأديان. وهكذا كانت الحركة الشيعية تفسر عادة كرد فعل للروح الفارسية الآرية ضد الإسلام السامي.

على أن الفيلولوجي هـ. غريم (H. Grimme) قد تأثر بالصراعات

الاجتماعية في عصره، فكان أول من بحث في كتابه «محمد» (Mohammed) (1892-1895) تأثير العوامل الاجتماعية في حياة محمد-ولكن بصورة مقتضبة جدا بالطبع. وقد بين اللاهوتي ج. فلهاوزن (J. Wellhausen) الذي نال شهرة من خلال أفكاره المتعلقة بنقد الكتاب المقدس وتاريخ إسرائيل القديمة، في كتابه: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام -Die Religios Politishen Oppositions parteien in alten Islam[24*]، (1901) أن ظهور الفرق الدينية في صدر الإسلام إنما يدل على ديناميكية الصراعات السياسية والاجتماعية. وقد شار ك. هـ. بيكر[25*] على الطريق نفسه في كتابه «دراسات إسلامية Islamstudien» (1924-1932)، وذهب ل. كايتاني (I. Caétani) إلى أبعد من ذلك في الرجوع إلى العوامل الاقتصادية (مثلا في كتابه «دراسة في التاريخ الشرقي» Studia di storia Orientale (1914). وهكذا ظهر في بداية القرن العشرين، بتأثير اهتمامات العصر، نوع من الاتجاه للشك في فلسفة العصر الوضعية التلفيقية[26*]، دون الاستعاضة عنها بتحليل نظري عام للبنية الاجتماعية والعوامل الديناميكية الاجتماعية، وإنما كان يكتفي فيها بنقل العوامل السائدة في العالم الأوروبي المعاصر وتأكيدها. وكانت استجابة القسم الأكبر من المختصين هي التشكك في هذه المحاولات التي كان بعضها مبالغا فيه وعرضة للنقد، وهكذا ظلوا «لا أدريين» بشكل حذر.

8-العصبية العرقية الأوروبية تهتز:

في هذا المجال كما في غيره أدت حرب 1914-1918 إلى زعزعة ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها من حيث إيمانها بالتقدم غير المحدود في الاتجاه الذي كانت تسير فيه، وبذا تزعزع التعصب العرقي الأوروبي. ولقد دلت الثورة العربية في الشرق وحركة أتاتورك في تركيا وتخلص الأمم المختلفة من نير الإمبراطورية الروسية القديمة وثورات الهند وإندونيسيا وغير ذلك من البلدان-وجميعها كانت تسير على غرار ثورة تركيا الفتاة والثورة الإيرانية في الفترة ما بين 1908 و 1914-دلت هذه الثورات على أن السيطرة الأوروبية يمكن أن تصبح موضع الشك. وقد نشر أو. شبنجلر (O. Spengler) بعيد الحرب كتابه المذهل «تدهور الغرب» (Unter gang der Abendlandes) (1918-

1922). وكتب لوتروب ستودارد الأمريكي (Lothrop Stoddard) كتابا حول موضوع محدد هو «تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض» The Rising Tide of colaor against white world supremacy (1920).

ونشر الكاتب نفسه كتابا بعنوان ذي مغزى «العالم الجديد للإسلام» The New World of Islam (1921). كان هذا الخبير في الشؤون العامة، وهو غير متخصص، واسع الاطلاع. فدون أن ينكر وجهة نظره العرقية أظهر أن تغيرات عميقة أخذت تكوِّن «شرقا جديدا غريبا» هو إلى حد كبير نتيجة للتأثيرات الغربية. وكانت الصورة الجديدة التي رسمها هي من حيث الأساس صورة عالم يدور حول نواة غامضة، مختلفة أساسا، عدوانية، منفرة إلى حد ما، قوامها جهل ووحشية لا يكاد يقدر على كبح جماحهما دين أو عرف أو نخبة مستنيرة قليلة. لكنه أفسح في المجال أيضا لعوامل عالمية مثل الصراع ضد التدخل الأجنبي. وقد ظلت تلك النظرة إلى الأمور، بصورة تقريبية، هي نظرة الجمهور الأوروبي والأمريكي، فيما عدا أن التأكيد لدى الجمهور كان بالأحرى على العامل الأول وهو الوحشية الكامنة وغير المكبوحة، والتعصب الذي أطلق له العنان لمواجهة الدفع الحضاري الآتي من الغرب.

كان لابد لعملية الهدم هذه من أن تظهر آثارها. فنجد في شخصية ت. إي. لورنس (T.E. Lawrence) وأعماله مثالا مثيرا للتصادم بين النزعة الرومانتيكية الغرائبية وبين واقع يدرك تجريبيا في جوانبه العالمية، وإن كان قد ظل يصبغ بالأوهام السحرية ذات اللون المحلي. وكانت النزعة الغرائبية تؤدي في بعض الأحيان إلى فهم أعمق للأماني المحلية، كما هو الحال بالنسبة لتلاميذ بيير لوتي[27*] P. Loti المحبين للأتراك. إلا أن المناهضين للاستعمار كانوا في أغلب الأحيان ذوي نزعة عالمية، لا يهتمون كثيرا بالماضي أو بالخصائص المميزة للحاضر، التي كانوا يعدونها من آثار ماض بربري من الأفضل تدميره. وكان الاتجاه الذي أدت إليه النزعة الغرائبية هو أنها دفعت رجال السياسة الاستعماريين إلى محاولة الحفاظ على الأشكال القديمة وإلى السعي لإيجاد حلفاء لهم بين المحافظين من أهل البلاد الأصليين، وإلى أن ينددوا بالمثقفين الوطنيين-سواء كانوا مصلحين أم ثوريين، اشتراكيين أم غير اشتراكيين-باعتبارهم مجرد مقلدين باهتين لأوروبا، وتدفعهم أفكار مجردة وغير مهضومة إلى هدم تراثهم الخاص.

ويمكن القول إن ذلك كان أيضا حكم الجمهور بصورة عامة. وهكذا كانت النزعة إلى التحديث تعد عنصرا زائفا وخيانة للفردية والخصوصية.

وضمن هذه الفئة نفسها يمكننا أن نضع رأي عبدة الأسرار الذين حاولوا العثور في الشرق الإسلامي، وكذلك في الشرق البوذي، على نمط لحياة الحكمة، وعلى صلات مباشرة بالحقائق التي تعلو على الإحساسات المادية، وعلى أسرار السلف التي توارثتها سلسلة طويلة من المريدين والسالكين. وبدلا من أن يروا في الطرق الصوفية الإسلامية (كما كان يرى غيرهم) نفحات شيطانية، فإنهم رأوا فيها خلايا ينتقل من خلالها تراث الحكمة الإلهية الصوفية الموروث عن الأسلاف. بل إن بعضهم، مثل رونيه جينون (R. Guénon) (1886-1951)، اعتنق الإسلام ومات على أرض إسلامية[(28*)]. ولقد أتاح هذا الاتجاه الروحي، في أوروبا وأمريكا، وهذه الرؤية الخيالية لإسلام تكتنفه الأسرار، أتاحا نجاح عدد من الفرق التي استمدت بدرجات متفاوتة من الإسلام، بل حتى من الإسلام السني الحنيف ومن عقيدة كالبهائية[(29*)]- هذا إذا تغاضينا عن مختلف أنواع المفاهيم الخاطئة التي اكتنفت هذه الفرق.

ولقد أدت موجة مناهضة الاستعمار العارمة إلى إحداث تغيير في النظرة إلى العالم الإسلامي لدى أوساط ضيقة لكنها واسعة النفوذ في المجتمع الغربي. فالحركة الاستقلالية التي كان يمثلها في وجهها القومي البحت المسلمون الذين ينتمون إلى الطبقات العليا، والذين رغبوا في اقتباس الأساليب الغربية من أجل الحصول على الميزات الديناميكية الفعالة التي يتسم بها الاقتصاد الحر، أثارت الكثير من التعاطف في الأوساط الحكومية والاقتصادية الغربية. ففي عام 1945 ألفت الكاتبة الإنجليزية فريا ستارك (Freya Stark) كتابا بعنوان ذي مغزى (الشرق هو الغرب) (East is West) أهدته «لإخوانها الأفندية الصغار»، وفيه كانت تتخذ وجهة نظر مضادة لموقف كيبلنغ Kipling[(30*)] الإمبريالي والذي لم يكن يهمه من الشرق إلا عنصر الغرابة فيه. فهي قد اعتبرت الإسلام دينا كغيره، ورأت أنه إذا كان يعطي أتباعه الأسباب الروحية للحياة فإن ذلك لا يعني أنه يعيق نشاطاتهم الاقتصادية ويمكن أن يستفاد منه كسد يقف في وجه تخريب الأيديولوجية الشيوعية الملحدة.

أما أيديولوجية اليسار المناهضة للاستعمار فقد سارت في منحى مختلف كل الاختلاف. ذلك لأن نزعتها العالمية التي استقتها من جذورها الليبرالية أو الاشتراكية تحولت إلى اتجاه عكسي، وانتهت إلى الاعتراف بالفردية، بل حتى إلى تمجيدها. ومنذ ذلك الحين أخذت القيم المنتمية إلى الشعوب التي كانت مستعمرة في السابق، تلقى منها كل إطراء، وذلك حتى في الحالات التي كان فيها أصحاب هذه الأيديولوجية اليسارية يجدون في تلك القيم الموروثة-نتيجة لسوء تفسير مفهوم تماما-نفس القيم التي كانت تبعث الحياة في المجتمعات الأوروبية المعنية، مع اختلافات تفصيلية في الشكل فحسب. فقد ظهر الإسلام لبعض أولئك الذين كانوا ملتزمين بعمق بهذا الاتجاه على أنه في جوهره عامل «تقدمي» بطبيعته، بل اعتنق بعضهم ذلك الدين الإسلامي.

كان هذا الاتجاه بارزا بصورة خاصة لدى جماعة من الكاثوليك اليساريين وعلى رأسهم لوي ماسينيون[31*] (L. Massignon) وهو من كبار العلماء المتخصصين الفرنسيين. كان مشبعا بالنظرة الصوفية للتاريخ، وتضرب جذوره بعمق في التقاليد المسيحية العلمانية بما فيها من تفان نحو الفقراء والبسطاء، فسار إلى آخر الشوط في ذلك الاتجاه الذي كان كامنا في مسيحية العصور الحديثة، والذي كان أقوى وأوضح ممثليه ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكية. ذلك لأن خطر الإلحاد وإعادة النظر في وجهات النظر التقليدية المسؤولة عن تخلي الجماهير عن المسيحية، والعودة إلى القيم الأساسية والأصلية للدين المسيحي، كل ذلك أدى إلى الشعور بالوحدة مع الديانات الأخرى وليس إلى العداء نحوها. ومع أن الحركة المسكونية لم تتنازل عن موقفها بأنها المالكة الوحيدة للحقيقة كلها، وأنه يتوجب عليها أن تجلب الضالين إليها، فقد تخلت عن ممارسة الضغط الزائد في المجال الروحي واعترفت بأن أصحاب العقائد الأخرى شركاء في الحوار، ويمكن أن يتحولوا إلى حلفاء، وأنهم أناس طيبون متعلقون بقيم جديرة بالاحترام. لم يعودوا بالنسبة إليها أعداء يجب تحطيمهم.

وفي أكتوبر 1965 أشاد مجلس الفاتيكان المسكوني «بالحقائق» التي جاء بها الإسلام والتي تتعلق بالله وقدرته ويسوع ومريم والأنبياء والمرسلين. وبينما كان الاعتقاد سائدا في العصور الوسطى بأن تلك «الحقائق» كانت

أقنعة استطاع الدجل الإسلامي أن ينفذ من خلفها، فقد أصبح الناس يسلمون بأن «الأخطاء الإسلامية» ضئيلة في الأهمية بالقياس إلى الرسالة التوحيدية المهمة التي يحملها الإسلام.

هذه الثورة في التفكير جعلت التقييم المسيحي «لمحمد» (ص) مسألة حساسة. فلم يعد بإمكانهم الزعم (الكاذب) بأنه «محتال شيطاني»، كما كان عليه الحال في العصور الوسطى... وفي الوقت الذي نجد فيه معظم المفكرين المسيحيين الذين يهتمون بالمشكلة يعلقون الحكم بحذر، فإننا نجد بعض الكاثوليك المتخصصين بالإسلام يعتبرونه «عبقريا دينيا». بل يذهب بعضهم الآخر أبعد من ذلك، فأصبحوا يتساءلون عما إذا لم يكن بالإمكان اعتباره، بطريقة ما، نبيا حقيقيا، ما دام القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas يقول بالنبوة التوجيهية[*32] التي لا تعني بالضرورة العصمة والكمال[78]. وعلى غرار ماسينيون أعجب بعض المسيحيين بالقيمة الروحية للتجارب الدينية الإسلامية، وأزعجتهم مواقف الظلم التاريخية التي وقفتها شعوبهم من الإسلام، كدين وكمجموعة من الشعوب التي تعرضت في الآونة الأخيرة للمذلة والاحتقار. لذا فقد توصلوا إلى آراء يمكن أن تبرر التهمة التي وجهها إليهم الغاضبون من المؤيدين لنقاء الكنيسة، وهي تهمة النزعة التوفيقية و «الهرطقة الإسلامية».

بهذه الطريقة نجد أن اليسار المناهض للاستعمار، سواء كان مسيحيا أم لا، يذهب في كثير من الأحيان إلى حد مباركة الإسلام والأيديولوجيات المعاصرة للعالم الإسلامي وبذلك يكون قد انتقل من النقيض إلى النقيض. ويذهب مؤرخ مثل نورمان دانييل (Norman Daniel) إلى حد النظر إلى أي انتقادات لمواقف النبي الأخلاقية على أنها من بين المفاهيم المتشربة بروح العصور الوسطى أو الإمبريالية، ويتهم بهذه الاتجاهات ذاتها أي عرض للإسلام وخصائصه يقوم على أساس النظر إليه من خلال الآلية العادية للتاريخ الإنساني. وهكذا تحول الفهم إلى دفاع صرف. أما العلماء المختصون، فقد انقسموا بين اللامبالاة من جهة وبين مختلف درجات الرأي من جهة أخرى.

إن تأثير المشاكل الجديدة التي أثارتها العلوم الاجتماعية قد أخذ الآن يمتد إلى الدراسات الشرقية. وأخذت أعداد متزايدة على الدوام من

المتخصصين، سواء منهم المهتمون بالعالم الإسلامي في العصور الوسطى، أو في فترات لاحقة، تعالج المسألة من الزاوية السوسيولوجية[79]. وأخيرا أخذ العديد من العلماء يعالجون التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي (للإسلام) بعد أن كانا مهملين مدة طويلة[80]. ونجد الجهود تبذل في ميادين الدراسات الإسلامية بأكملها من أجل تجاوز البحث الفيلولوجي الصرف للوصول، جزئيا على الأقل، إلى تركيبات لا تقوم كما في السابق على مفاهيم عادية شائعة، أو على تعميمات فلسفية، بل على النتائج التي توصل إليها العلماء العاملون في بعض المجالات المختارة من مجالات الظواهر الاجتماعية: وبين هؤلاء مؤرخون يدرسون بعض المجموعات المترابطة من الظواهر، وديموغرافيون وعلماء اقتصاد وعلماء اجتماع... الخ.

وفي الوقت نفسه كثرت الاتصالات مع العلماء من أبناء البلاد الإسلامية. وكانت العقبة الرئيسية لفترة طويلة تكمن في قلة عدد المختصين الذين استطاعوا التخلص من أساليب العصور الوسطى في التفكير والدراسة. ففي الماضي كان الأشخاص المشاركون في هذه الميادين (من أبناء البلاد الإسلامية) مجرد رواة يقدمون مواد يتعين على الباحث الأوروبي أن يعيد تمحيصها من جديد. وكانت العقبات الاجتماعية التي تعيق تنظيم فرق متخصصة بحق، تعود في جزء منها إلى الوضع الاستعماري للشرق الإسلامي وتعود في جزء آخر إلى التقاليد الاجتماعية والثقافية[81]. ولم يكن التغلب على هذه العقبات إلا جزئيا، ولكن ظهرت عقبات أخرى، ترجع بصورة أساسية إلى حدة الخيارات الأيديولوجية المحدودة المتاحة للعالم الإسلامي، في وقت ساد فيه الصراع المرير ضد آثار ومخلفات السيطرة الأوروبية. وفي مثل هذه الأوقات ينشط التطرف الأيديولوجي الذي يجعل بدوره الدراسة الموضوعية صعبة. وهذا التطرف كثيرا ما يصد العلماء الأوروبيين لأنهم لا يعرفون دائما دوافعه، مثلما أنهم يتغاضون أيضا عن المكونات الأيديولوجية لأحكامهم. ولكن العقبة خطيرة رغم أنه من الممكن التغلب عليها بسهولة في البحث العلمي الذي ينصب على نقاط معينة واضحة المعالم[82].

وهنالك اتجاه عام واضح جدا يقوم على الاهتمام أكثر من ذي قبل بما كان يسمى بازدراء «بفترات الانحطاط». فقد ظهرت نظرة «سلفية» ثقافية

تؤكد على الأهمية القصوى للدين و «العرق»، وتعترف بوجود واستمرارية نموذج «نقي» لكل حضارة، وهذه النظرة أدت إلى إعطاء أهمية كبرى لدراسة العصور الوسطى الإسلامية. كذلك فإن تأثير البحث الاقتصادي والاجتماعي، والاتجاه السوسيولوجي الجديد، والاحتكاك مع علماء الاقتصاد وعلماء السكان والأنثروبولوجيين، أدى إلى إبداء اهتمام مماثل بدراسة العصور القريبة، وهي دراسة يشجع عليها وجود كمية أوفر بكثير من الوثائق. فقد لوحظ مثلا أن الإمبراطورية العثمانية وفارس الصفوية وإمبراطورية المغول العظيمة تمثل الإسلام في أوج قوته[83]. بل إن عهد الاتصالات الوثيقة مع الغرب وعهد ولادة الأيديولوجيات الحديثة يخلقان مشاكل لا يمكن أن تعد، برغم حداثتها، تافهة أو جديرة بالتجاهل.

لقد أصبح الرأي المتفق عليها الآن، في هذه الناحية كما في العلوم الاجتماعية الأخرى، هو أنه يجب تحديد المشاكل ومناقشتها وإلقاء الضوء عليها بكل طريقة ممكنة. وهذا يستدعي تنسيقا وتوفيقا بين مختلف العلوم مع استبعاد أي تسلسل متدرج مصطنع بين علوم رفيعة وأخرى وضيعة. وفي الوقت ذاته فإن الاتجاه إلى جمع المعلومات وموازنتها وتصنيفها وعرضها على النحو الأفضل، وهو اتجاه لم يكن يقتصر على هذا الميدان وحده، أخذ يفسح في المجال للاتجاه نحو المناقشة العقلانية للمشاكل. ولكل من الاتجاهين نواحيه الحسنة والسيئة. ذلك لأن السعي الدؤوب إلى الكمال، الذي كان يؤدي أحيانا إلى تضييق النظرة أكثر مما ينبغي، قد حلت محله نظرات شديدة الشمول، يمكن أن تؤدي بدورها إلى ابتذال لا طائل وراءه. وهذا المنهج قد يهدد بطريقة مؤسفة العمل الذي لا مناص منه، وأعني به نشر الوثائق الأساسية التي توجد بأعداد هائلة، والتي تنتظر، التحقيق والموازنة والتصنيف والنشر. إلا أنه من الثابت أن التقنية الحديثة تبعث الأمل بإمكان معالجة هذه المواد، ضمن حدود معينة، بصورة أسرع.

لقد أخذ بعض الناس وجهة نظر متطرفة فتحدثوا عن نهاية الاستشراق. إلا أن المسألة يجب أن تفحص بدقة وعناية. إن ما هو مهدد بالزوال هو سيطرة الفيلولوجيا (فقة اللغة). وثمة دلائل تشير إلى التخلي عن الرأي الذي كان موجودا بصورة ضمنية، لفترة تزيد على القرن، والذي يقول إن التدريب الفيلولوجي يكفي لحل جميع المشاكل الناشئة ضمن ميدان لغوي

محدد. وهذه الفكرة التي لا يمكن التمسك بها على أسس عقلانية، إنما نشأت عن الحاجة الملحة للتدريب الفيلولوجي من أجل الدراسة الجدية للمشاكل التي برزت ضمن هذا المجال. فالزيادة الكبيرة في المعلومات المتوافرة، بالإضافة إلى أدوات البحث وتقدم طرق الدراسة، أصبحت الآن تمكن الباحث من تجاوز المرحلة الفيلولوجية، أو على الأقل من أن يخصص لها وقتا أقل. وقد أظهر كذلك فإن التقدم في العلوم الاجتماعية قد كشف عن مدى تعقيد المشاكل التي لا يمكن حلها بالالتجاء إلى الفهم العادي السليم وحده، وبالمعرفة العميقة باللغة، بل ربما أيضا لا يمكن حلها عن طريق استلهام مبادئ فلسفية عامة. لذا فقد أصبحت الدراسات الشرقية، وبصورة خاصة الدراسات الإسلامية، أكثر صعوبة وأقل خصوصية. وأصبح الربط بينها وبين العلوم الأخرى- الذي كان ترفا فيما مضى-حاجة لا مفر منها الآن. فالتقدم الذي ينتظرنا هو تقدم مثير والثمن الذي يجب أن يدفع لتحقيق هذا التقدم ليس بالثمن الباهظ.

مكسيم رودنسون

الحواشي

(*) لنلاحظ منذ البدء أن الكاتب يضع نفسه في أوروبا وينظر منها. وأنه إنما يعكس نظرة الغرب إلى الشرق الإسلامي. فما في البحث من كلمات وإشارات ومفاهيم قد تسيء إلى المشاعر العربية الإسلامية فإنما يأتي على سبيل الرواية، وعلى سبيل الصدق في بيان موقف العدو على حقيقته، ولا يمثل بالطبع لا رأي الكاتب ولا رأي الذين قاموا بترجمة الكتاب ونشره.

(*1) السراسنة: Les Sarrazins

هذه الكلمة آتية من الكلمة اللاتينية Saracenus (نقلا عن اليونانية Sarakenos) وقد ظهر هذا الاصطلاح للمرة الأولى في مؤلفات كتاب القرن الأول الميلادي، وقصدوا به البدو الذين كانوا يعيشون منذ أزمان طويلة على أطراف المناطق المزروعة ما بين النهرين، ويهددون طرق التجارة أو يحمونها بتكليف من القوتين العظميين يومذاك: الرومان والفرس. ويدخل في التسمية الأنباط وأهل الحيرة وتدمر. والكلمة في اليونانية تعني ساكني الخيام.

ويذكر بعض الباحثين أن أصل الكلمة آت من شرقي Sharqi وهذا محتمل. لأن هؤلاء البدو كانوا يعيشون في شرق الإمبراطورية الرومانية.

وقد كتب كاتب إغريقي من القرن السادس الميلادي بعد سياحة في الجزيرة العربية أن ثمة فرقا كبيرا ما بين سكان اليمن والسراسنة. ولكن لابد-في الأرجح-من أن نرفض الفكرة التي تعيد أصل الكلمة إلى ساره زوجة إبراهيم. لأن العرب لا علاقة لهم بها وهي أم إسحق لا إسماعيل.

والكتاب المسيحيون في أوروبا العصور الوسطى كانوا يفرقون في التسمية ما بين العرب فيطلقون على من كان يعيش منهم وراء البحر الأبيض المتوسط اسم الإسماعيليين، بينما يطلقون اسم «السراسنة» على من جاؤوهم فاتحين في الأندلس وفي جنوب فرنسا وفي صقلية. فكأنهم وهم ورثة الحضارة الرومانية أرادوا أن يعطوا الاسم الذي يحمل معنى السلب والتدمير لهؤلاء الغزاة الذين كانوا في الواقع خليطا من العرب والبربر كما كان فيهم جماعات من الروم ومن الإسبان ومن اليهود يعاونون الفاتحين.

وسوف نتعمد في الترجمة استعمال كلمة «سراسنة» بدلا من تعريبها إلى كلمة عرب أو مسلمين حفاظا على ما تعني لدى الغربيين، ولأن تعريبها بكلمة مسلمين أو (عرب) لا يؤدي معناها الحقيقي النفسي لديهم.

(*2) هو آدم بيد المعروف بالمبجل، راهب ومؤرخ إنجليزي موسوعي المعرفة (ولد سنة 672 أو 677، وتوفي سنة 735، ويعتبر من القديسين وله عيده يوم 27 مايو من كل سنة.

(*3) كلمة La†Reconquista كلمة إسبانية تعني استرداد الأراضي المحتلة، وهي الاسم الذي يطلقونه في التاريخ الإسباني على جميع العمليات الحربية التي امتدت عدة قرون والتي استهدفت، ونجحت في النتيجة، في إنهاء الحكم العربي في إسبانيا. ولما كان الموضوع يتعلق بوجهة النظر الأوروبية فسوف نستعمل هذه الكلمة «العدائية» كما وضعها أصحابها ونترجمها بكلمة حركة أو حرب «الاسترداد».

(*4) هي ألوهية وثنية شرقية تمثل، مع أبولو، ضلال الصورة العقائدية للإسلام عند الغرب

الوسيط.

(*5) هي شخصية إسلامية خرافية مخترعة الاسم وليس لها ما يقابلها في التاريخ الإسلامي، وقد اخترعت أغنية (أنشودة رولاند) المشهورة وهي أغان شعبية خرافية تروي قصة حرب قادها (رولاند) أحد قواد شارلمان ضد العرب في جبال البيرنه وقتل فيها سنة 778م، ولكن الأغاني تجعل منه ابن أخت الإمبراطور وتجعله بطل المعارك مع أنه لم يكن أكثر من قائد لحماية مؤخرة جيش شارلمان المنسحب من شمال إسبانيا.

(*6) Cluny من أشهر الأديرة والرهبانية في التاريخ الأوروبي الوسيط-أسس الدير سنة 910 في منطقة الصون-اللوار في فرنسا من قبل الرهبنة البنيديكتية. وانطلقت منه حركة إصلاح دينية-رهبانية امتدت في القرن الحادي عشر والثاني عشر إلى كل المسيحية الأوروبية. وقد لعب دوره في التحريض على الصليبيات وفي إيصال عدد من رهبانه إلى سدة البابوية.

(*7) هي أول معركة جرت بين الحملة الصليبية الأولى وسلاجقة الروم في غربي الأناضول، وهزم فيها السلاجقة، وفتح أمام الصليبيين الطريق إلى الشام.

(*8) انظر في تفصيل ذلك الكتاب أعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس (ترجمة حسن حبشي-القاهرة 1958) ص 41-42.

(*9) النص الأصلي يذكرهم بأسمائهم.

(*10) هو محمد الفاتح، فاتح القسطنطينية (1453)، وقد اعتبرت هذه السنة في التاريخ الأوروبي نهاية العصور الوسطى، بعد أن زالت الدولة البيزنطية نهائيا من الوجود.

(*11) كتب الكاتب هنا مكان كلمة صورة كلمة Myth.

(*12) إحدى الأقاصيص الشرقية التي كتبها الكاتب الفرنسي فولتير Voltaire.

(*13) وضع هذا الكتاب من قبل البعثة العلمية التي رافقت نابليون إلى مصر عام 1798-1799. ومجلداته الضخمة نموذج للفن العلمي الوصفي الجيد، كما أنه يسجل صورة فريدة ورائعة الدقة لمصر في نهاية القرن الثامن عشر في جميع نواحي الحياة منها.

(*14) السمعاني نسبة تطلق على أربعة من الباحثين الموارنة الذين تركوا لبنان إلى إيطاليا وغيرها أبرزهم وأولهم هو يوسف السمعاني (1686-1768) رئيس الأساقفة، وكان يعرف ثلاثين لغة، وقد ألف المئات من الكتب. ومن أهم أعماله فهرس المخطوطات الشرقية في الفاتيكان. أفاد من جهوده عدد من المستشرقين.

(*15) هو ميخائيل الغزيري (1710-1791) راهب ماروني. عمل في الشام ثم التحق بمكتبة الأسكوريال في مدريد، وعمل بها حتى نهاية حياته وتخرج على يديه عدد من المستشرقين. وله عدد من المؤلفات منها مجلدان في مخطوطات المكتبة.

(*16) أعطى غوته الأقسام الاثني عشر في ديوانه عنوان «ناق»، وهي الكلمة الفارسية التي تعني رسالة أو كتابا أو سجلا.

(*17) أصل هذه المدرسة بيعة نسائية من مطالع القرن 13 نقلت إلى باريس 1625، ثم أصبحت مقر الحركة الدينية الجانسينية وحول المقر تجمع عدد من العلماء أبرزهم دوساسي، الذي كان من جملة أعماله الواسعة أنه أملى على تلاميذه كتابا في النحو العربي ثم جمعه وطبعه في جزأين سنة 1799 وسماه التحفة السنية في علم العربية ثم أعاد طبعه منقحا مزيدا 1804.

(*18) ظلت هذه المجموعة تصدر منذ عام 1849 عن دار فرانزتشانر في فسبادن، ثم تولاها الناشر بروخوز لايبزيغ 1945 وهي نصف حولية أي من جزأين في السنة وقد بلغت أعدادها حتى

الآن 114 عددا.

(*19) الكلمة تركية وأصلها عربي (كافر) = كادر وكانت تستعمل بمعنى الخائن الحقير وقد استخدمها بيرون عنوانا لقصيدة أهداها عام 1813 لليونان المضطهدة من قبل العثمانيين.

(*20) من المبالغ فيه جدا القول بأن المصلحين الإسلاميين والمنظرين القوميين الذين ظهروا في العصر الحديث في الشرق العربي الإسلامي، قد استقوا أو تبنوا أفكارا من كاتب أوروبي معين أو توجه فكري غربي محدد. وإن يكن التأثير الحضاري الغربي قد ترك بشكل عام بصماته على حركة النهضة العربية والإسلامية الحديثة. يضاف إلى ذلك أن بلنت نفسه لم يكن أكثر من مغامر عادي مجمد ولا تأثير له في الفكر الذي قاد بشكل أو بآخر حركة التحديث العربية أو الإسلامية في القرن الماضي أو هذا القرن. ولعله هو الذي تأثر بها.

(*21) الوالد كارستن نيبوهر (1733-1815) زار مصر والحجاز واليمن ثم الهند وسومطره وعمان والعراق وسورية، ثم عاد ونشر عدة كتب حول نتائج رحلاته كانت من أوائل الكتب عن الشرق الإسلامي في الغرب.

أما ليوبولد رانكه فهو المؤرخ الألماني المشهور (1795-1886) وهناك مستشرق يحمل الاسم نفسه (هـ. رانكة 1878-1953) تخصص في الآثار العربية.

(*22) هناك اثنان يحملان اسم فيل بين المستشرقين أحدهم ج. وايل المذكور، وهناك سيمون فيل (1808-1889)، ومن مؤلفاته الخلفاء في خمسة مجلدات بالألمانية. وكتاب النبي محمد في حياته ودينه (3 مجلدات)، كما ترجم سيرة ابن هشام للألمانية وألف ليلة وليلة وغيرهما. وأما A.P. Sprenger (1813-1893) فأصله من النمسا وتجنس بالجنسية البريطانية. كان طبيبا ولكنه صار في الهند رئيس الكلية الإسلامية-ثم درس اللغات الشرقية في سويسرا. نشر مجموعة كبيرة من كتب التراث. وأما دوزي R.P.A. Dozy (1820-1883) فهو من أشهر المستشرقين الفرنسيين كان يتقن عدا العربية عددا من اللغات الغربية والشرقية. وقد نال عددا كبيرا من الأوسمة والألقاب والتكريم جزاء أعماله الاستشراقية، ومنها نشر عدد من أعلام الاستشراق الإيطالي، وكان يعادل دوزي في بلاده كما يعادله في ما نشر من التراث الغربي ومن الدراسات حوله وإن ركز اهتمامه على صقلية خاصة.

(*23) البارون فون كريمر (1828-1889) ولد في فيينا وعاش طويلا في مصر وبيروت. ونشر الكثير من كتب التراث والشعر والتاريخ الإسلامي كما صنف عددا من المؤلفات في هذه المواضيع.

(*24) هذا الكتاب مترجم إلى العربية بقلم عبد الرحمن بدوي بعنوان الخوارج والشيعة (القاهرة 1968).

(*25) كارل هزيخ بيكر (1876-1933) ولد في أمستردام ودرس في ألمانيا واشتهر بتضلعه في التاريخ الإسلامي ودراسة العلوم الاقتصادية والعناصر الإغريقية والمسيحية في الحضارة الإسلامية. له عدد واسع من الأبحاث والمؤلفات المعروفة في الأوساط العلمية. وهناك مستشرق آخر يحمل الاسم نفسه هو صموئيل بيكر (1821-1893) وهو إنجليزي وآثاره تتعلق بحوض النيل وتجارة الرقيق والهند.

(*26) يطلق اسم «النزعة التلفيقية Eclecticism» على اتجاه فكري ظهر في عصور مختلفة وبصور متعددة، تشترك كلها في افتقارها إلى الابتكار والأصالة، وإن كانت تعوض ذلك باستخلاص عناصر كثيرة من مذاهب متنوعة وتحاول التوفيق بينها، مع تفاوت في درجة نجاحها في هذا التوفيق.

(*27) لوتي (850- 1923) ضابط بحري وكاتب وروائي انطباعي فرنسي، اشتهر بحبه للشرق وللحضارات القديمة.

(*28) عني هذا المستشرق الفرنسي بالدراسات الصوفية والإسلامية، وأصدر مجلة المعرفة لنشر الأبحاث عن الإسلام والبوذية. وكان اعتناقه الإسلام على المذهب الإسماعيلي وقد قضى السنوات الإحدى والعشرين الأخيرة من حياته على سطح منزل في القاهرة ومات هناك.

(*29) البهائية مذهب ديني مشتق من البابية التي أسسها علي محمد الشيرازي (1821-1850) الذي لقب نفسه بالباب وأنشأ تحت ستار الإسلام وبتأييد السلطات الإنجليزية الاستعمارية ما يشبه الدين الجديد جمع له التعاليم من مختلف الأديان الأخرى ودعا له. وأما المذهب البهائي فقد أقامه ميرزا حسين علي نوري الملقب ببهاء الله. وقد ولد في مازندران سنة 1817 وكان في الثلاثين من عمره حين اعتنق البابية ثم أصبح أعظم مريديها واعترف أتباعها بخلافته للباب. وقد سجن بهاء الله في طهران ثم نفي إلى بغداد سنة 1852 فعاش عيشة الزاهدين خارج السليمانية حيث أسس دعوته التي جعل فيها البابية دينا عالميا. ثم سافر إلى إستانبول فقبض عليه وسجن في أرنه سنة 1864 ثم في عكا سنة 1868 حيث توفي سنة 1892 تاركا خلافته الروحية لابنه الأكبر. وفكرته الدينية تقوم على المحبة والسلام بين البشر. وقد خدم مع جماعته الأهداف الإنجليزية الإمبريالية. وأتباعه ما يزالون في عكا وحيفا بفلسطين إلى اليوم. وله أتباع في أوروبا وأمريكا.

(*30) يتمثل الموقف المضاد المقصود هنا في كلمة كيبلنغ-الشاعر الاستعماري المشهور-القائلة «الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولن يلتقيا»، وهذا عكس ما قالت به المؤلفة المذكورة».

(*31) ماسينيون: (1883-1962) مستشرق فرنسي صرف همه لدراسة الصوفية الإسلامية خاصة وأنتج في هذا الميدان الكثير من الكتب والأبحاث.

(*32) حافظنا في الترجمة على النص الأصلي للكاتب، على سبيل رواية الكفر. وبديهي أنه إنما يروي وجهات نظر رجال الدين الكاثوليك في الغرب.

2 الإسلام في عالم البحر المتوسط

ولد الإسلام في منطقة من أكثر مناطق العالم القديم بدائية وتخلفا(*)، ولكنه سرعان ما تجاوز حدوده وتطور من ظاهرة محلية وعامل داخلي في حياة الأمة العربية إلى عقيدة كونية وقوة عالمية، وذلك في عملية لا يزال المؤرخون يختلفون حولها حتى اليوم. إنها بالنسبة لأولئك الذين يدرسون الديناميكية الغامضة لهذه العملية، لا تعد شرقية ولا غربية، كما لا يمكن إعطاؤها أي تحديد جغرافي أو ثقافي. إنها فقط القوة العجيبة التي تشع من العقيدة الجديدة، ومن الدولة التي أقامتها هذه العقيدة، والتي نمت في كل اتجاه وأنتجت حضارة موحدة إلى حد يدعو إلى الدهشة، وذلك رغم الاختلاف الشديد بين البيئات والمستويات الثقافية التي ازدهرت عليها. لكن هدف هذا الكتاب وهذا الفصل ليس تتبع وتصوير الحضارة الإسلامية بتمامها، وإنما دراسة أثرها و «تراثها» في العالم الغربي، ونعني بهذه الكلمة في هذا الفصل بصورة خاصة، العالم الغربي المطل على البحر المتوسط. أي البلاد التي انتشرت فيها في وقت من الأوقات

الإمبراطورية الرومانية والتي كانت لا تزال، حين ظهور الإسلام، تخضع جزئيا لبيزنطة، «روما الثانية»، وإن كانت قد تحررت جزئيا منها من جراء الاضطرابات العميقة التي نجمت عن الاجتياحات والهجرات البربرية. وقد قدر لبعض هذه البلدان، فيما بعد، أن تصبح أراضي إسلامية دائمة (دار الإسلام) ولم تزل كذلك حتى يومنا هذا. أما بعضها الآخر فكان على هذا الوضع في العصور الوسطى، وظل على هذا النحو في الأزمنة الحديثة لمدد متفاوتة، ثم لم يعد كذلك. وهذه البلاد هي أول ما يخطر على البال حين يتحدث المرء عن إرث أو تراث بقي منذ العهد الإسلامي في تاريخها وثقافتها اللاحقين. وثمة أراضٍ أخرى لم يقدر لها أن تعرف استيطانا إسلاميا دائما ضمن حدودها، ولكنها تعرضت بحكم مجاورتها للبلاد التي اعتنقت الإسلام أو على الأقل من جراء الاتصال الروحي والمادي بها، إلى تأثير الحضارة الإسلامية العميق.

وفي هذا الفصل سنشير بصورة أساسية إلى الفئتين الثانية والثالثة من بلاد البحر الأبيض المتوسط، أعني تلك التي اعتنقت الإسلام بصورة غير دائمة، وتلك التي كانت على اتصال وثيق، حتى ولو لم يكن اتصالا مباشرا، بعالم الإسلام. وإذا تحدثنا بلغة جغرافية فإن هذا يعني شبه جزيرة إيبيريا وصقلية وكريت، ثم قسما كبيرا من أراضي اليونان والبلقان. أما بالنسبة للبلدان التي تأثرت بالإسلام ولكن لم تقع ضمن سيطرته فإن هذا يعني جزءا كبيرا مما يشكل في الحاضر، أو كان يشكل فيما مضى، المنطقة السياسية-الجغرافية (الجيوبوليتيكية) والثقافية لأوروبا أي فرنسا وشبه جزيرة إيطاليا وأوروبا الوسطى Mitteleuropa وكل البلقان.

تقسم اتصالات الفتح والتغلغل التي كانت لجميع تلك البلدان الأوروبية مع الإسلام من الناحية الزمنية إلى فترتين وناحيتين رئيسيتين. وأولاهما هي الأهم من وجهة نظرنا: «فتراثها» يغطي العصور الوسطى المبكرة والتالية، وهو يتعلق أساسا بالإسلام في أصوله العرقية العربية التي تخللها عنصر بربري قوي. أما الثانية التي تتعلق بأوروبا الشرقية وحدها تقريبا، فإنها تقع ضمن فترة العصور الحديثة، والإسلام الذي لعب دور البطولة فيها هو إسلام الأتراك الذي يمثل آخر موجة من الفتح تحت شعار دين محمد (ص) في عالم البحر المتوسط. هاتان الفترتان، رغم دينهما الواحد، مختلفتان

اختلافا عميقا. ففي الفترة الأولى كانت الحضارة الإسلامية ما تزال هي نفسها في طور التشكل، وكانت تتمثل عناصر من الثقافات الشرقية السابقة لها، ومن الثقافة الهلينية، وبصورة عامة من العصر الكلاسيكي المتأخر، وتنقلها(*1) بعد تمثلها وتطويرها إلى البلدان والشعوب التي احتكت بها. وتلك هي أخصب وأمجد مرحلة «للتراث»، وفيها قدمت الحضارة الإسلامية إلى الغرب في عصره الوسيط، بالإضافة إلى الغارات والفتوحات، أكمل ثمار تراثها الثقافي، ذلك التراث الذي كان ذا أثر بالغ في تطور الغرب في المستقبل. أما خصائص الفترة التالية، تلك الفترة التي عاصرت أو تلت عصر النهضة الأوروبي، فهي مختلفة بعض الاختلاف. ففي تلك الفترة كان الغرب قد أصبح واعيا كل الوعي بذاته، وكان يسير بحيوية ونشاط على درب الحضارة الحديثة، بينما لم يكن الشرق الإسلامي الذي كان يناهضه ويهدده جزئيا قد تقدم بالدرجة نفسها. فقد غزت قوة جديدة، هي الأتراك العثمانيون، أقل المناطق تقدما في جنوب شرق أوروبا، ولكنها حينما حاولت التغلغل إلى قلب أوروبا رُدَّتْ على أعقابها. وقد حمل الإسلام التركي معه ثقافة مبنية إلى حد بعيد على الأسس العربية-الفارسية القديمة، رغم أنه ليس صحيحا القول بأنه لم تبرز أي سمات ثقافية شخصية وأصلية في الإمبراطورية العثمانية. ومع ذلك فإن هذا «التراث» الثاني، رغم أنه دام كالأول عدة قرون، كان أفقر منه وأقل سهولة في تحديد معالمه. وهذا الفرق النوعي بين الفترتين يبرر، فيما نعتقد، المقياس المختلف الذي سنطبقه عليهما والطريقة المختلفة التي سنعالجهما بها في هذا الفصل. لذا فإننا عازمون على تخصيص الحيز الأكبر من البحث للفترة الأولى الأكثر أهمية، أي «للتراث» الأوسطي الذي خلفه الإسلام العربي لدى الغرب المقسم إلى ثلاث مناطق جغرافية: حوض البحر المتوسط (صقلية وإيطاليا، وبصورة غير مباشرة فرنسا والعالم الجرماني)، والحوض الغربي من البحر المتوسط (شبه جزيرة إيبيريا)، ثم نعمل على تخصيص عرض واحد وموجز لتقييم الحكم التركي Turkoeratia في أوروبا الشرقية في العصور الحديثة. ونحن ندرك جيدا أن بقية هذا المؤلف ستعالج بصورة تحليلية مجالات معينة للاتصال والتأثير، من المجال العسكري، إلى الاقتصادي، إلى التاريخي والفني، إلى الأدب والثقافة، وأن هذه المعالجة، حتى حينما تمتد لتشمل

مناطق خارج أوروبا، لابد لها من أن تدور حول محور أوروبا، وذلك بالنسبة إلى أكثر من ظاهرة واحدة من ظواهر النقل والتأثير. أما في الفصل الحالي، أعني في بداية المجلد، فنحن نرى أنه يتوجب علينا أن نلقي نظرة عامة على ما كان يعنيه اقتحام الإسلام لأوروبا البحر المتوسط، وأن نستبق بذلك النتائج الرئيسية لهذا الاتصال في مختلف الميادين التي حدث فيها.

يتضح لنا مما رأيناه في الفصل الأول كيف كانت العصور الوسطى الغربية تنظر إلى ظهور الإسلام وانتشاره: فقد كان بالنسبة إليها تمزقا شيطانيا في صدر الكنيسة المسيحية التي لم يكد يمر على انتصارها على الوثنية ثلاثة قرون، وانشقاقا مشؤوما قام به شعب بربري. إن السمة الأساسية لرسالة محمد (ص) وهي السمة المتمثلة في التأكيد الشديد على مبدأ التوحيد المعارض لمبدأ تعدد الآلهة التقليدي، قد طغى عليها وحجبها، في مشاعر العالم المسيحي وفي أحكامه، ذلك الهجوم الجدلي الذي شنه صاحب هذه الرسالة على فكرة الثالوث الأقدس، والأهم من هذا، تحديد مؤسس العقيدة الجديدة لهويته بأنها نبوة ورسالة. لذلك فإن ظهور العرب في حوض البحر المتوسط، وتقطيع أوصال الإمبراطورية البيزنطية، والمحو السريع للطابع اللاتيني لشمال أفريقيا، كل ذلك كان في نظر المعاصرين لهذه الأحداث قبل غيرهم، وكذلك في نظر رجال العصور الوسطى، كارثة دينية-وهو حكم كان له ما يبرره تماما بالنسبة إلى أولئك الذين نظروا إلى ذلك الصراع الديني من وجهة نظر طائفية متعصبة، غير أنه حكم لم يكن يأخذ بعين الاعتبار المغزى التاريخي للحدث العظيم. أما الكتابة التاريخية الحديثة، التي تنظر إلى الأمر من وجهة نظر أوسع وأكثر تجردا فإنها أميل إلى تأكيد الجوانب السكانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية لذلك الحدث، بالإضافة إلى أهميته الدينية الواضحة. ولقد ركز مؤرخون مثل فلهاوزن Wellhausen وبيكر Becker وكايتاني Caetani، في بحثهم لتفجر الإسلام وانتشاره، على ظهور العرب، لأول مرة، وللمرة الوحيدة حتى الآن، بوصفه العامل الرئيسي في تاريخ العالم. وهكذا كان انتصار الإسلام في مرحلته الأصلية تلك، إقامة «للإمبراطورية العربية» Das Arabische Reich وكان توسعا لشعب كان حتى ذلك الحين حبيس إرثه الصحراوي، امتد على قارتين، واتسم بطاقة ونجاح لم يسبق لهما مثيل، هذا التفسير يميل لأن

يتجاهل قصر الفترة الأولية والنقية في عروبتها لذلك التوسع، وبذور النزعة العالمية الكامنة في الإسلام، والتي سرعان ما طغت على قومية الجنس القائد المتمركزة حول نفسها، كما يتجاهل قدرة الدين الجديد على استمالة واستيعاب عناصر عرقية ذات أصول شديدة الاختلاف، وصهرها في بوتقة مجتمع ثقافي وديني واحد. هذه الوحدة الدينية-الثقافية دامت مدة أطول بكثير من السيطرة السياسية العربية القصيرة الأجل، وهي تشكل العامل الأساسي للحضارة الإسلامية ذات الألف عام. ولكنا من جهة أخرى يجب ألا ننسى بكل تأكيد أن العرب هم الذين أعطوا هذه الحضارة الألفية لغتهم، وأن عناصر تقاليدهم القومية حفظت في الوحي. وحتى بعد تفكك الخلافة الموحدة فقد تركوا أساسا عرقيا وثقافيا لا يزال يسمح لنا بأن نطلق صفة «العروبة» على الدول العظيمة للعصور الوسطى الإسلامية كالدولة الفاطمية في مصر والأموية في إسبانيا، ثم المرابطين والموحدين (وإن كانت هذه الدول تشتمل على مزيج بربري قوي). كل هذه الأمثلة تأتينا من شواطئ البحر المتوسط، وذلك يكفي للدلالة على أن العروبة، من خلال الاتجاهات المختلفة لانتشارها، وجدت أرضا مناسبة جدا في منطقة «بحرنا نحن» Mare Nostrons[2*] القديمة، وأنها، برغم ولادتها في الجزيرة العربية ذات الشمس المحرقة، قد تمكنت فيما بعد من التكيف مع نسمات سورية اللطيفة والساحل الأفريقي الطويل وصقلية وإسبانيا.

ولكن مهما كانت درجة نقاء عروبة ذلك الإسلام الذي انتشر منتصرا على طول سواحل البحر المتوسط الشرقية والجنوبية في القرنين السابع والثامن، فإنه يتحتم علينا أن نقيم نتائج اقتحامه هذه المناطق في تغير التوازن في البحر المتوسط نفسه. ولقد خصص هنري بيرين H. Pirenne في الثلاثينيات، لهذه الفكرة، كتابا شهيرا عرض فيه فرضية ثار جدل عنيف حولها، ورغم أنها رفضت أخيرا فإنها بقيت مفيدة ومثيرة. إذ يرى هذا المؤرخ البلجيكي أن القرن السابع، الذي شهد ظهور الإسلام المفاجئ في البحر المتوسط، هو النقطة التي تميز النهاية الحقيقية للحقبة القديمة في التاريخ، أكثر حتى من الفتوحات السابقة ومن ثنائية العالم البيزنطي والغرب اللاتيني. فمن وجهة النظر الاقتصادية (وفرضية بيرين تقوم أساسا على التاريخ الاقتصادي) فإن هذه الثنائية، التي لم تكن موجودة من قبل، لم

تظهر إلا بعد أن نسف العرب سلامة المواصلات في هذا البحر وأوجدوا انقساما نهائيا بين الشرق والغرب. فانطوى الغرب على نفسه بعد أن فصل عن الاتصال المنتظم مع بيزنطة والإمبراطورية البيزنطية، واستبدل باقتصاد الميروفنجين Mercovingians البحري اقتصاد الكارولينجيين Carolangians[3*] المحصور في أساسه في البر وفي القارة، ثم أصبح في نهاية المطاف، فقيرا وبربريا، وذلك بفضل «لصوص» الصحراء القدماء الذين تحولوا الآن إلى «قراصنة» ولصوص بحر في البحر الأبيض المتوسط. وهكذا راجت صيغة بيرين Pirenne القائلة: «من دون محمد لا شارلمان» والتي يبدو فيها الشخص الذي أعاد الإمبراطورية الغربية لا كرمز للعظمة المتجددة، بل لنكران الذات، الأمر الذي يدل على تحول في اتجاه مصير الغرب اللاتيني.

هذه الفرضية، كما قلنا أصبحت مرفوضة أساسا اليوم لدى المتخصصين في العصور الوسطى من «الغربيين» و «الشرقيين» على حد سواء[1]. فحتى نقطة انطلاقها التي تؤكد إغلاق البحر المتوسط بنتيجة الفتح العربي لم يبرهن عليها. ولا ينكر أحد أن هذا الفتح قد أدى في بعض الأوقات وفي بعض المناطق، إلى جعل الاتصالات أصعب وأندر. ولكن التأكيد بأنه أدى إلى شل التجارة البحرية هو تعميم خاطئ تدحضه الوقائع. إن العرب، كما سنبين فيما بعد لم يحققوا سيطرة مطلقة على البحار، وينطبق ذلك حتى على شرقي البحر المتوسط الذي دعي بشيء كبير من المبالغة «بحيرة عربية». فالتنافس الطويل مع بيزنطة لم يصل إلى حد التسبب في قطع العلاقات الاقتصادية بين الإمبراطوريتين، حتى في أيام الحروب.

أما بخصوص التجارة بين جزأي البحر المتوسط عبر مضيق إيطاليا-صقلية، فإنها لم تنقطع أبدا لمدة طويلة، كما تثبت المصادر العربية والبيزنطية والغربية في حديثها عن الرحلات والحج والتجارة. فمن حيث التجارة هناك شهادة مهمة للجغرافي ابن خرداذبه (في القرن التاسع)، فهو يتحدث عن التجار اليهود الرادانية الذين أتوا من جنوب فرنسا إلى مصر بحرا، ومن ثم تابعوا رحلتهم إلى الشرق عن طريق البر. ومهما كانت الأجوبة عن الأسئلة العديدة التي يثيرها هذا النص، فإن إثباته الموثق يبقى سليما[2] بخصوص وجود مثل هذه التجارة (التي لا تذكر في هذا المصدر على أنها استثنائية أو غير عادية على الإطلاق) ولذلك فإن البنيان كله الذي أقيم

على فرضية انقطاع التجارة يصبح ضعيفا بصورة جذرية. وفي اعتقادنا أن خطأ بيرين يكمن في أنه اعتبر أن حالة الحرب (التي هي حالة متوطنة يتكرر انفجارها في فترات محددة) في مجتمع العصور الوسطى المبكرة، تؤدي آليا إلى شلل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الدولية، كما هي الحال في الحروب الشمولية الحديثة (كان بيرين قد عانى مؤخرا تجربة الحرب العالمية الأولى). على أن هذه المقارنة تبدو غير صحيحة في ضوء نصوص العصور الوسطى. فخلال الصراع الطويل الذي دار في البحر المتوسط بين الإسلام والمسيحية، نجد أن العلاقات الاقتصادية والثقافية استمرت في الانتشار رغم هذا الصراع، وإنها استمرت على هذا النحو بصورة مطردة ودون انقطاع مدة طويلة. فالمبادلات بين إسبانيا العربية والشرق-وليس الشرق المسلم فحسب، بل والبيزنطي أيضا- تؤيدها الوثائق الكثيرة، وكذلك الحال بالنسبة للمبادلات على خط الانقسام المفترض، بين الجمهوريات البحرية الإيطالية ومصر الفاطمية. وتكفي قصص الحج الغربي إلى الأرض المقدسة قبل الحروب الصليبية، ومعظمها عن طريق البحر، لتبرهن على أن الخيوط بين شواطئ «بحرنا نحن» Mare Nostres لم تنقطع أبدا انقطاعا كليا، رغم أنها قطعا قد تعقدت، وأصيبت بالوهن من جراء الجهاد والقرصنة من كلا الطرفين.

وعلى عكس تلك الثنائية الحادة التي قالت بها فرضية بيرين فإن الاتصالات بين العالم المسيحي، الذي كان مهلهلا محصورا، وبين الإسلام الغازي في منطقة البحر المتوسط، كانت على ما يبدو متكررة ومثمرة. ولقد تطورت هذه الاتصالات في علاقة ثلاثية، من وجهة النظر الجغرافية والحضارية. إذ نجد أن القوة المناهضة للقوة الإسلامية التي تأسست في سوريا وفي أفريقيا وفي إسبانيا تمثلت، من جهة، في بيزنطة القديمة، بتراثها اليوناني-الروماني المسيحي، كما تمثلت من جهة أخرى في الغرب اللاتيني، الذي يشمل شبه جزيرة إيطاليا وجزرها، وكذلك فرنسا التي أصبحت الآن جبهة تواجه الإسلام الأندلسي. من هذه الطرق الثلاثة تسرب «تراث» الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى إلى الغرب وتغلغل فيه.

كانت القوة البيزنطية، في البر والبحر، أعظم قوة يجابهها العرب على شواطئ البحر المتوسط، وكانت بيزنطة نفسها في المرحلة الأولى للتوسع

الإسلامي ذي الطابع العربي النقي، هي الهدف المنشود والخصم الرئيسي، كما كانت في الوقت نفسه النموذج الذي كانت الدولة الإسلامية الفتية تقلده بصورة واعية[*4] إلى حد ما.

ولعلنا هنا نكون أقرب إلى الصواب لو أننا تحدثنا، لا عن التراث الذي نقله الإسلام، بل عن التراث الذي تلقاه الإسلام، من جراء الاحتكاك مع هذه الإمبراطورية التي تعتبر بالنسبة لنا جزءا من الشرق ولكنها بالنسبة للشرق نقطة حراسة أمامية للغرب. فبعد أن جردت بيزنطة من أقاليمها في فلسطين وسوريا ومصر، ثم شمال أفريقيا تدريجيا، نجحت هذه الدولة في إيقاف الزحف العربي في جبال الأمانوس وسلسلة جبال طوروس[*5]، واحتفظت لعدة قرون بآسيا الصغرى ضمن حدود العالم المسيحي، رغم أن العرب كانوا يغيرون عليها-وقد نقلوا غاراتهم إلى بحر مرمرة وإلى العاصمة نفسها. ولقد فشلت ثلاث محاولات لحصار القسطنطينية والاستيلاء عليها، وبعد المحاولة الأخيرة في نهاية القرن الثامن لم تعد المسألة مسألة خطر عربي مباشر يهدد العاصمة نفسها، بل مسألة حروب على الحدود بين آسيا الصغرى وبلاد ما بين النهرين وسوريا ومسألة نزاع بحري للسيطرة على البحر المتوسط. وقد استمرت الحروب الأولى طويلا خلال القرنين التاسع والعاشر، وأدت لفترة من الوقت إلى عودة احتلال بيزنطة لسوريا جزئيا ومؤقتا[*6]، ولكنها عمليا تركت الخصوم في مواقعهم الأصلية حتى حل الأتراك السلاجقة مكان العرب الذين أنهكوا كقوة سياسية، وتابع السلاجقة الزحف الإسلامي في آسيا الصغرى. وفي البحر أيضا ومنذ الانتصار العربي في موقعة الفونيكس Phoenix (ذات الصواري) سنة 655، وحتى التصفية النهائية لبيزنطة من الجزء الأوسط من البحر المتوسط في القرن الحادي عشر، استمر الصراع الذي كانت السيطرة فيه متناوبة بين العرب والبيزنطيين دون أن يحقق أي طرف منها سيطرة تامة ونهائية. وهكذا أصبح قسم من سواحل شرقي البحر المتوسط إسلاميا بصورة دائمة، بينما بقي قسم آخر يونانيا ومسيحيا عدة قرون. ولكن كما قلنا، لم يفرض وجود بيزنطة نفسه عن طريق السلاح فقط، فمنذ البداية كان هنالك شعور (لدى العرب) بالنقص[*7] والإعجاب وبالرغبة في محاكاة الإمبراطورية البيزنطية في المجال الإداري الاجتماعي، وفي الطقوس والفن.

ورغم كبرياء الدين الجديد فقد كان عرب سوريا المسلمون، بمن فيهم الخلفاء، ينظرون إلى بيزنطة مثلما كان ينظر إليها من قبل أبناء قومهم الغساسنة، حملة ألقاب فيلارك Phylarcks وهم عملاء بيزنطة على حدود الإمبراطورية في القرنين الخامس والسادس. ولم يتضاءل هذا الإعجاب، حسب ما ورد في تقييم حديث، إلا في نهاية حكم أسرة بني أمية حين انتقلت الخلافة إلى الشرق مستبقة ذلك التحول في الاتجاه السياسي الذي ستقرره الثورة العباسية بعد ذلك بفترة وجيزة. وقبل ذلك، كان هناك، بالإضافة إلى حروب الحدود، سفارات وبعثات تجارية بين الدولتين الإسلامية والبيزنطية، مع كل ما يقترن بها من تأثيرات فنية وثقافية امتدت من البوسفور إلى سوريا والعكس بالعكس[3].

كانت الإدارة العربية في سوريا في أول الأمر مجرد استمرار للإدارة البيزنطية، ثم أصبحت محاكية لها، فعربت اللغة والعملة والمراسم. وحتى بعد اضمحلال إمبراطورية الخلفاء لتحل مكانها دويلات وأسر حاكمة صغيرة بقي للنموذج البيزنطي بريقه في نظر تلك الدول، وكذلك في نظر إمبراطورية مصر الفاطمية. وهكذا فإن إرث روما البعيد، وكذلك الفخامة المسيحية-الشرقية للعاصمة المطلة على البوسفور قد فرضا نفسيهما على أبرز خصومهما، وتركا أثرا يمكن تتبعه حتى ما بعد عام 1000 للميلاد، وإن كان تتبع هذا الأثر يزداد صعوبة كلما تقدمنا في الزمان.

ولكن، ماذا كان بوسع الحضارة الإسلامية، بعد تشكلها، أن تعطيه لذلك الجزء من الإمبراطورية الشرقية الذي بقي غير إسلامي؟ لقد أشار البعض في كثير من الأحيان إلى الاحتكاك بين التفكير اللاهوتي البيزنطي والإسلامي، لكن الاتجاه الذي اتخذته هذه التأثيرات يثير الكثير من المشاكل، كما هو الحال في الخلاف حول الصور[*8] (أي الحركة اللاأيقونية)، فمن المشكوك فيه أن يكون تحطيم التماثيل الدينية قد حدث بوصفه صدى للنفور السامي المعروف من التمثيل الشكلي للكائنات الحية، وبوصفه تأكيدا لهذا النفور. وكذلك في حقل الأدب، فلا شك أن حروب الحدود التي دارت فيما بين القرنين الثامن والعاشر أتاحت للطرفين المناسبة والأساس التاريخي لقصائد (الجهاد العربية)، والأغاني المسماة Akritic لدى البيزنطيين ولقصائد المديح لدى شعراء البلاط وللقصص الشعبية للبطال وعمر النعمان لدى

العرب، ومع ذلك يمكن للمرء أن يتبين بوضوح تشابك الموضوعات التي كانت تعالج، والتداخل التاريخي بين هذين الشكلين: الشعر الغنائي الملحمي والقصصي، دون أن يستطيع تحديد اتجاه التأثير بصورة قاطعة[4]، ومن المؤكد أن مواد أسطورية ذات أصل شرقي قديم قد انتقلت من العرب إلى البيزنطيين، كما يظهر مما آلت إليه قصص «كليلة ودمنة» و «السندباد»، حيث كان اتجاه التأثير من الشرق إلى الغرب أمرا لا يشك فيه. أما فيما يتعلق بالأدب الرفيع والفن الديني وفن البلاطات والعلم، فإن الدين الذي يدين به الإسلام لبيزنطة، أو بصورة أدق، للتأثير اليوناني من خلال اليونان والسريان، وهم مواطنون بيزنطيون سابقون، يفوق بكثير كل ما استطاع الإسلام أن يقدمه إليها بالمقابل.

ولقد كشف النقاب مؤخرا عن آثار انتشار العرب في أراض يونانية كانت تحت سيطرة العرب لفترة عابرة، أو لعلها لم تكن أبدا تحت سيطرتهم، وذلك بنتيجة الأبحاث التي جرت مؤخرا في الأجزاء التي سبق لها أن كانت قلب الحضارة الهلينية القديمة، ثم انحطت في ظل الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية) لتحيا حياة بائسة كمجرد مقاطعة محلية فحسب. فقد كشفت الأبحاث الدؤوبة التي أجراها مايلز Miles هذه الآثار للسيطرة أو النفوذ العربيين السابقين في حوض بحر إيجه وفي اليونان نفسها، وفي كريت التي كانت لحوالي قرن ونصف (827-961) مقرا لإمارة عربية، وكذلك في حركة التراجع العربي عبر البحر المتوسط من إسبانيا، وفي آتيكا[*9] وأيوبويا Euboea، وفي كورنشه وحتى في أثينا، حيث تدل المكتشفات من العملات والكتابات المنقوشة على وجود العرب أو مرورهم في أوائل العصور الوسطى[5]. ولقد قام مسجد عربي[*10] مدة من الوقت على شواطئ البوسفور في ضاحية من ضواحي القسطنطينية، يقال إنه بني كذكرى للحصار الفاشل الذي قام به مسلمة بن عبد الملك في 717-718، ومسجد آخر لمدة من الوقت في رجيو Reggio في البر الإيطالي المتنازع عليه، وكذلك يبدو أن الله، في مفهومه العربي والسامي، كان لوقت ما يعبد في أثينا نفسها، على سفح الأكروبوليس، ويستنتج ذلك من نقوش كوفية وجدت أثناء الحفريات التي جرت في أغورا Agora[6]. وإذا كان يبدو أنه لم تكتشف أي نقوش أو آثار معمارية للسيطرة العربية في كريت حتى الآن، فقد

ازدهرت موضوعات الزخرفة الإسلامية، الأصيل منها أو المحاكي والمزيف، في أجزاء عديدة من اليونان، وكما يقول مايلز فإنها تزداد في الفترة التي تلت الحكم العربي في كريت. وقد اهتدت عين العالم الحديث الثاقبة، في أثينا وفي آتيكا وفي كورنشه وفي فوكيس وفي لاكونيا(*11)، إلى بقايا-قليلة جدا في بعض الأحيان-للفن الإسلامي القديم، ناهيك عن كمية النقود الكبيرة التي عثر عليها، والتي يمكن تفسير وجودها من خلال العلاقات التجارية وأحيانا أيضا الزيارات الطارئة، وخصوصا في أيام الحروب الصليبية، بالإضافة بالطبع إلى وجود المستوطنات الدائمة (القريبة) كما هو الحال بالنسبة إلى عملة أمراء كريت.

إذن يمكن بالنسبة للقسم الشرقي من البحر المتوسط، تلخيص العلاقات بين الإسلام والغرب على الوجه التالي:

- فتح عنيف واستيعاب سريع نوعا ما للأراضي، لم يخل من تأثير كثير من العناصر الثقافية للمغلوبين التي أصبحت إرثا فكريا للفاتحين.

- اتصال مباشر عبر قرون عديدة على طول جبهة متغيرة، يتخلله على الجبهتين حروب وغزوات، لذا تمت فيه لقاءات خصبة انعكست لدى الطرفين في الأدب الشعبي.

- مقاومة مرنة وتصميم على البقاء والصمود في قلب الإمبراطورية الشرقية لم ينجح الهجوم العربي، رغم قوة دفعه الأولية، في القضاء عليهما، مما خلق توازنا بين القوتين المتضادتين، اللتين لم تنجح أي منهما في شل خصمها أو القضاء عليه.

- وخلال ذلك، بالرغم من الحروب في البر والبحر، كان يحدث تبادل تجاري مكثف، على عكس ذلك الشلل الذي اعتقد بيرين أنه كان سائدا، كما كان يحدث تبادل آخر أقل وضوحا في التأثيرات الثقافية، وقد خلف هذا التبادل آثارا تتباين كثيرا من حيث الدرجة والأهمية حين ننتقل إلى وسط البحر المتوسط، أي إلى صقلية وإيطاليا.

كان استيطان الإسلام في وسط البحر المتوسط خلال الفترات المبكرة من العصور الوسطى جزئيا وأقصر في الأمور مما كان عليه في شبه جزيرة إيبيريا، لكنه أطول وأخصب مما كان عليه في نقاط متفرقة من اليونان وحوض البحر الإيجي. على أنه من الضروري التمييز بين البر

الإيطالي، حيث لم يقم أي حكم إسلامي مستقر باستثناء إمارتين عربيتين عابرتين في باري «Bari»س وترانتو «Taranto»س (في النصف الثاني من القرن التاسع)، وبين صقلية حيث استمرت السيطرة السياسية والدينية أكثر من قرنين، أو ثلاثة قرون إذا أضفنا الفترة النورماندية (وهي إضافة لابد منها ما دمنا نتناول الأمور من الناحية الثقافية). احتاج العرب إلى أكثر من سبعين سنة (827-902) ليسيطروا تماما على صقلية وحوالي ثلاثين عاما (1060-1090) ليفقدوها. وخلال المائة والخمسين سنة من الحكم الكامل، وكذلك بالطبع في الفترتين الطويلتين من الغزو، وللتراجع، كان لديهم متسع من الوقت لجعل الجزيرة «دارا للإسلام» بكل معنى الكلمة، وهذا يعني أرضا إسلامية تماما، ولكن هذا لا يعني أن جميع سكانها صاروا من المسلمين. فالمسيحية لم تنطفئ كلية في صقلية بل كانت تعتبر ديانة مسموحا بها من ديانات أهل الذمة، وذلك وفقا للمفهوم الكلاسيكي للشريعة الإسلامية... كان المسلمون هم الطبقة السائدة، وهم المحاربين ومالكي الأراضي، والتجار والصناع. وبالرغم من أن التاريخ الداخلي للجزيرة في ظل الحكم الإسلامي غير معروف إلا قليلا، فيما عدا «باليرمو»، فإننا نستطيع أن نتتبع بصورة عامة التباين في درجة الاصطباغ بالصبغة الإسلامية، إذ إن هذا الاصطباغ كاد يكون تاما في المنطقة الغربية، ثم تناقص تدريجيا في المنطقة الشرقية، حيث كان صمود العنصر اليوناني-المسيحي أكثر صلابة. وفي عملية مشابهة نجد أن الإسلام بعد الفتح النورماندي تلاشى بصورة أسرع في المناطق الشرقية للجزيرة لكنه صمد في الغرب خلال القرن الثاني عشر كله، ولم يختلف إلا في العقود الأولى للقرن الثالث عشر مع الثورات وعمليات النفي الأخيرة في عهد فردريك الثاني.

كان العنصر العرقي الذي قدم مع حملة أسد بن الفرات وتغلغل في أعقابها شيئا فشيئا، مكونا من العرب المغاربة الذين قدموا بصورة رئيسية مما يسمى اليوم تونس، ولكن كانت هنالك أيضا عناصر قوية من البربر، كما كان يحدث عادة في شمال أفريقيا كلها بعد تحولها إلى الإسلام. لذا فإن القاعدة العرقية للفاتحين هي عربية-بربرية، وهؤلاء هم الذين أضيفوا إلى المجموعات السكانية التي كانت موجودة من قبل، من صقليين محليين

وبونيين (قرطاجيين) ويونان ولاتين. هذا العنصر العرقي يمكن تمييزه بسهولة اليوم، بعد مرور ألف عام، وذلك بالرغم من تناقصه وتغيره من جراء الإضافات وعمليات التزاوج المتلاحقة. أما فيما يتعلق بخصائص الحكم العربي-الإسلامي في صقلية والآثار التي خلفها لنا، فيمكن أن نلاحظ قبل كل شيء أنه كان شكلا هامشيا، بل ويمكن القول إنه كان شكلا محليا، من أشكال العروبة المغربية، وكان ينظر إليه بشيء من الازدراء عند الرحالة، من أمثال ابن حوقل (القرن العاشر)، الذين اعتادوا على الصبغة العالمية للعالم الإسلامي[7]. أما من وجهة النظر الغربية والإيطالية (ونحن هنا نتبع رأي أعظم مؤرخ لهذه الفترة، وهو م. أماري M. Amari)، فإن هذا الحكم يبدو إيجابيا ومفيدا لأنه بعث بدم جديد تغلغل في الكيان العرقي البائس لصقلية البيزنطية، والأهم من ذلك بسبب التغييرات التي أدخلها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الجزيرة، حيث ألغى الإقطاعيات الكبيرة وشجع تمليك مساحات زراعية صغيرة، وأحيا الزراعة الصقلية وأغناها بأساليب ومحاصيل جديدة. وتظهر الأهمية الحاسمة للفترة العربية في هذا المجال في وجود ألفاظ عربية كثيرة متعلقة بالحياة الاقتصادية، حفظت في اللهجة الصقلية ونقلت إلى الإيطالية، وهي في معظمها تشير إلى المجال الزراعي وإلى الري والأدوات المتعلقة بالمزارع والأدوات المنزلية ومنتجات التربة[8].

وقد وصف المؤرخون والرحالة العرب في ذلك الوقت الجزيرة بأنها غنية في مياهها وغاباتها (حيث استغل الخشب في صناعة السفن الحربية العربية التي كانت تجوب القسم الأوسط من البحر المتوسط)، ويانعة الثمار والمحاصيل. وكان هناك نقص في الزيتون (إذ كانت صقلية تستورد الزيت من أفريقيا) والكروم، ولكن كانت هناك من جهة أخرى وفرة في القطن والقنب والخضراوات. وربما كانت بداية زراعة الثمار الحمضية (التي لا تزال إلى اليوم عماد الاقتصاد الصقلي) وقصب السكر والنخيل والتوت تعود إلى الفترة الإسلامية. أما فيما يتعلق بزراعة القطن فيبدو أنها استمرت طيلة استمرار تأثير الجانب المادي من الحضارة العربية، ثم اختفت في القرن الرابع عشر وإن كانت بقيت في مالطه وإسترومبولي وبنتليريا Pantelleria. وتعود أشهر الأوصاف لصقلية العربية والتي يمكن أن يستنتج

منها الكثير من المعلومات حول هذه الزراعات، إلى أيام النورمانديين (الإدريسي وابن جبير) ولكنها تعكس بصورة جوهرية ظروف الحكم الإسلامي السابق.

ومن جهة أخرى فقد كانت هذه الفترة هي بعينها التي بدأت فيها العملية الانتكاسية المتعلقة بإعادة الملكيات الزراعية الكبيرة، وذلك عندما ردت إلى الكنيسة ممتلكاتها الهائلة التي ازدادت ثراء بفضل تقوى الملوك وسياستهم، كما ظهر الإقطاع الذي سيكون له أثر غير حميد على الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الفترات اللاحقة. ونحن مدينون لهذه الفترة العربية-النورماندية بأقدم الوثائق التي سجلت فيها عقود كتبت باللغتين العربية واليونانية. وتعبر هذه العقود عن الكدح المغمور والعنيد لفلاحي صقلية المسلمين، وعن الاتجاه الذي كان قد بدأ فعلا، للتراجع نحو أنماط من الاقتصاد الزراعي الهابط اجتماعيا وتقنيا. وهكذا فإن الفترة العربية تظل بالفعل أعلى قمة وصلت إليها تلك الجزيرة الكبيرة الواقعة في البحر المتوسط، سواء من حيث استثمار مواردها والحياة المادية المتعلقة به.

ولم يحفظ إلا القليل من الملامح حول الحياة الروحية وحول الثقافة والفن خلال فترة الحكم العربي البحت في صقلية، ولم يكن ذلك إلا بصورة غير مباشرة. فلقد تلِفت جميع الآثار والوثائق المعاصرة تقريبا، وأما الوثائق التي ما زلنا نحتفظ بها فتعود كلها تقريبا إلى الفترة النورماندية الرائعة. إلا أنه من المؤكد أن صقلية الإسلامية أسهمت في الحياة الفكرية العامة للإسلام، وبصورة خاصة، للإسلام المغربي[*12]، وإن كنا لا نعرف ما هي السمات المحلية التي أسهمت بها. فقد ازدهرت هناك دراسة القانون والفقه واللغة (الفيلولوجيا) والنحو، وازدهر الشعر في البلاط الكلبي[*13] في باليرمو وحول الأمراء المحليين الصغار، وتلك كلها أمور نعرفها بطريقة مجملة، وكان من الممكن أن نعرفها على نحو أفضل لو كانت قد حفظت لنا تلك المختارات المتعلقة بهذا الموضوع، والتي جمعها اللغوي (الفيلولوجي) الصقلي ابن القطاع[*14]، الذي هاجر فيما بعد إلى مصر ومات فيها[9]. وإذا استندنا إلى ما بقي من شعر القرن الحادي عشر فإن هذا الشعر كان كلاسيكي اللغة والوزن والشكل ولا أثر فيه للأشكال والموازين اللغوية الشعبية، كالتي كانت تتطور في ذلك الوقت نفسه في إسبانيا المسلمة. وهذا لا يعني

بالضرورة أنها لم تكن موجودة في صقلية أيضا. وقد ربط أعظم الشعراء العرب الصقليين وهو ابن حمديس[*15] توفي عام 1133 في حياته التي قضاها في التجوال، بين وطنه والأندلس، الذي كان أعظم مركز للشعر العربي في الغرب، كما أنه المركز الذي يبدو أن صقلية كانت تسهم في تجديداته الأدبية. لكن آخر ازدهار للشعر العربي وللغة العربية نفسها، (وقد بقيت منهما مقالات رائعة)، إنما حدث في الجزيرة في ظل الملوك النورمانديين الذين عرفت عنهم سياستهم المستنيرة في التسامح والتوفيق الثقافي. وبعد ذلك، انهارت مع مجيء الأسرة الحاكمة الألمانية الصبغة العربية الصقلية بسرعة، وتبعها بعد فترة وجيزة ظهور: مناقضات تشيلرد الكامو... (The Contraste of Cielo d'Alcamo)[*16] ومدرسة الشعر التي أخذت اسمها من صقلية الملكية، وهي أول بوادر الشعر الإيطالي باللهجة العامية. ولقد رأى بعض الباحثين-وإن لم يثبت ذلك حتى الآن-أنه ربما كانت هناك صلة خفية بين المظاهر الأخيرة للحياة الروحية العربية الإسلامية على الجزيرة وبين هذه الثمار الأولى لقصص الحب الرومانسية في التربة الإيطالية. وما زال العلماء يتناقشون فيما إذا كانت هذه الآثار لحضارة الإسلام قد زالت نهائيا أم أنها تعيش مرة ثانية مختفية وراء أشكال جديدة.

على أن ما بقي من الفن الإسلامي التصويري Figrative في الجزيرة رائع وظاهر للعيان، حتى ولو أنه كان، كما قلنا، ينتمي إلى فترة وبيئة لم تعودا إسلاميتين تماما. أما الفترة الإسلامية الخالصة فلم يبق منها إلا حمامات كفالا Cafala قرب باليرمو، بالإضافة إلى بعض القطع النقدية والنقوش. لكن الآثار العربية-النورماندية ذات الشهرة العالمية (كنيسة بالاتين Capella Palatina بسقفها الذي زينه كله فنانون مسلمون، لعلهم كانوا من مصر، وقصر زيسا Zisa وقصر كوبا Cuba وبقية فن العمارة المنتمي إلى هذه الفترة في باليرمو وغيرها-هذه الآثار هي، كما سوف يتبين بمزيد من التفصيل فيما بعد، سجل محفوظ يثبت ارتباطها بالفن العربي للغرب (الإسلامي).

ولكي نختم هذه التعليقات الموجزة حول «تراث» الإسلام في صقلية، متحررين من كل مبالغة رومانتيكية في التمجيد، فلن يكون لنا مفر من أن نلاحظ وجوده بصور متعددة (وهو وجود يلاحظ اليوم بصورة خاصة في

الأسماء الشخصية والجغرافية) وشمولية تأثيره. فمن شأن التحليل المتجرد لعادات الشعب الصقلي ولنفسيته الفردية والجماعية أن يرجعنا إلى الإرث العربي، حتى في بعض النواحي الأقل إيجابية. لكن رصيد حساب التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للفترة الإسلامية يشهد إلى حد كبير بفضل ذلك الإرث.

أما بالنسبة لشبه الجزيرة الإيطالية ذاتها، التي تأثرت بدرجات متفاوتة بانتشار الإسلام في البحر المتوسط، فلابد من وضع فرضية مختلفة. فهنا لم ينجح الإسلام في إقامة مستوطنات دائمة باستثناء الإمارتين العربيتين الصغيرتين اللتين لم تدوما مدة طويلة في آبوليا Apulia واللتين سبق أن أشرنا إليهما. إلا أن عرب صقلية عبروا مضائق مسينا مرات عديدة، وتعرضت كل السواحل الإيطالية، في القرنين التاسع والعاشر، لهجمات لصوص البحر (ويكفي أن نذكر نهب كنيستي القديس بطرس والقديس بولس في روما عام 846 ومعركة أوستيا (Ostia عام 849). ولكن كما هو الحال في فرنسا، لم تتمكن الغزوات الإسلامية من أن تتحول إلى حكم مستقر[*17]. لذلك فإن جنوب إيطاليا لم يعرف «السراسنة» المسلمين إلا باعتبارهم مصدرا دائما للفوضى والغارات والهجمات طيلة هذين القرنين، وعاملا مزعجا في الصراعات الداخلية للجنوب الإيطالي. وقد تحالف اللونغبارديون Longobards والبيزنطيون والجمهوريات البحرية بصورة متناوبة بعضهم مع بعض ومع المسلمين، واعتصروا الربح والغنائم ذات اليمين وذات الشمال. دأب المؤرخون الإيطاليون من آماري Amari إلى شيبا Schipa غير أن عالما واحدا حاول مؤخرا أن يعيد النظر في الحكم التقليدي تاركا نظرية البعث Risorgimento جانبا، وباحثا عن عامل إيجابي للوجود العربي بين القوى المتصارعة[10]. لكن حتى إذا قبلنا إعادة النظر تلك، فإن فائدة التأثيرات الناجمة عن التغلغل العربي في البر الإيطالي، أقل بكثير من فائدة الحكم العربي في صقلية. ففي إيطاليا لم يتح للعرب الوقت أبدا لتنظيم حياة أكثر استقرارا وتنظيما من حياة الحرب والسلب (كانت منهم عصابات في خدمة الأمراء اللونغوبارديين، ومستعمرة غاريليانو (Garigliano)، ولذا فإن العصور الوسطى المبكرة في إيطاليا لم تعرف من الجهاد الإسلامي إلا تأثيراته الهدامة. فلم تأت الثقافة والعلم والفن مع هؤلاء الغزاة البرابرة

الذين ظلوا جسما غريبا في البنية الاجتماعية للجنوب الإيطالي، ليطردوا منه بأسرع ما يمكن. كما أنه لم تنتقل إلى إيطاليا أي فائدة حضارية من جراء تلك الموجة الثانية من الغزاة العرب-الإسلاميين التي هبطت، في القرن التاسع بوجه خاص، من جبال الألب واجتاحت مناطق بيدمونت Piedmont وليغوريا Liguria مرات عديدة، ووصلت في بعض الأحيان حتى وادي ألبو.

ومع ذلك فقد وصلت عناصر من الثقافة المادية الإسلامية والعلم والفن إلى إيطاليا وخصوصا إلى جنوب إيطاليا، من خلال طرق أخرى. فبدلا من وصولها عن طريق الغزوات المدمرة، وصلت تلك العناصر من خلال التجارة (ولنلاحظ أن تعايش هاتين الناحيتين، خلافا لفرضية بيرين، أمر مؤكد، وإن تكن الشواهد عليه في هذه الفترة غير كافية)، ومن خلال الرحالة والعلماء، وبعد قليل بواسطة الهجرة الثقافية الكبيرة من إسبانيا المسلمة. فقد تحدث رحالة مثل ابن حوقل عن المبادلات التجارية في العصور الوسطى المبكرة مع الجمهوريات البحرية لكامبانيا Campagna ولدينا روايات عن توكيلات تجارية إيطالية في الشرق، مثل توكيلات تجار أمالفي Amalfitans في مصر الفاطمية[11]. ومن الأمثلة المعروفة «للعناصر العربية» في فن جنوب إيطاليا، الأبنية الأثرية في ساليرنو وأمالفي وكانوسا دي بوليا Canosa di Boglia وكذلك وجود أعمال عديدة للفنون الإسلامية الفرعية، لا في كنوز كنائس الجنوب فحسب بل في وسط إيطاليا أيضا (لازيو Lazio ومارتشس Marches وتوسكاني Tuscany). وأخيرا أخذت أعمال المترجمين ومن بينهم تلك الشخصية الغامضة، قسطنطين[*18] الإفريقي Constantinus Africanus -[12] تكشف للثقافة اللاتينية في إيطاليا ثمار علم الطب والصيدلة العربيين حتى النصف الثاني من القرن الحادي عشر، أي قبل تدفق العلم الإسلامي على أوروبا من خلال إسبانيا. وبعد أن فتح ذلك الطريق الأخير عبر العلم والفلسفة العربيين جبال البرانس إلى فرنسا وإيطاليا، وكذلك عبرتها أيضا-كما ثبت مؤخرا-أفكار شعبية إسلامية تتعلق بالتقوى والعالم الآخر، وربما كان لهذه العوامل تأثيرها حتى في الروائع الغربية الفكرية والفنية. ولكن ليكن الأمر واضحا: إن أفضل وأعظم ما جاء إلى إيطاليا بعد عام 1000 لم يأت من الشرق مباشرة بل من رأس الجسر الثقافي الذي أقيم

في شبه جزيرة إيبيريا، ومن ثم فهو إشعاع للتراث الشرقي من خلال هذا الطريق. إن خلاصة التأثيرات العربية في الحضارة الإيطالية في العصور الوسطى من خلال جميع هذه الطرق إنما نجدها في العناصر اللغوية العربية التي دخلت اللغة الإيطالية. وهذه الناحية كثيرا ما عولجت بطريقة غير جدية، ولم تعالج إلا مؤخرا فقط بطريقة علمية رصينة.

هذه الدراسات المنهجية للعنصر اللغوي تتركز، حسب ما يقرره أكبر الثقات المعاصرين في هذا المضمار اليوم، وهو ج. ب. بللغريني G.P. Pelligrini «على المبادلات التجارية ومفردات دار الجمارك والمنتجات المستوردة من المغرب ومن الشرق». فمن الأمثلة التي يشيع الاستشهاد بها في هذا المجال، ألفاظ مثل «دكان» Dogana وتعني (جمارك، دار الجمارك) ومخزن Magazzion و «معونة» Maona (شركة تجارية) ومخاطرة Moatra (نوع من القروض بفائدة)، وأسماء العملات Tari والمقاييس (Rubbio أو الربعة) والأواني (الزير Ziro، الجرة Giara الغرافة Garaffa) ومواد وأنواع الألبسة (الجبة Giubba، القفطان Caffatanuk والبردة Borwaechino وما شابه ذلك). ولكن يجب أن يضاف إلى هذه النواة التي تمثل في الأغلب المهن والتجارة، كلمات تنتمي إلى ميادين أخرى مختلفة تماما: كالعلوم (علم الفلك والتنجيم، والرياضيات) والكيمياء وعلم الصيدلة والطب، وأساليب الفن، والفلسفة.

إن تنوع وكثرة هذه الكلمات المستعارة التي تتناول جزءا كبيرا جدا من الحياة المادية والفكرية للبحر المتوسط، لا يمكن بالتأكيد إرجاعه إلى نشاط العرب الذين كانوا يغيرون على منطقة الميزوجيورنو Mezzogiorno وينهبونها، والذين لم يكونوا دائما من أصل صقلي، بحيث إن قسما كبيرا من هذه الكلمات المستعارة لا يمكن أن يعتبر ذا أصل عربي-صقلي محدد. بل إن التيار المزدوج للكلمات المستعارة، الذي يشمل ألفاظا علمية وألفاظا متعلقة بالتجارة والحياة اليومية، يناظر تماما التيارين الأساسيين للاتصالات الإيطالية مع عالم البحر المتوسط الإسلامي: الدراسة العلمية وعلم الكتب، وعالم النشاطات العملية الذي يموج بالحياة، وكلاهما غني في نتائجه، حتى ولو لم يكن يقارن سواء من حيث الاتساع أو النوعية بثمار اللقاء الذي تم في الأندلس.

كانت شبه جزيرة إيبيريا هي المكان الذي جرى فيه الاتصال المثمر

والمشرق بين الإسلام والحضارة الأوروبية الناشئة، وهو الاتصال الذي تطور على مدى سبعة قرون. فهنا، أكثر من أي أرض أخرى على البحر المتوسط، توافر لدى الاستيطان العربي وسيطرة الدين الإسلامي الوقت والوسيلة للتغلغل في البنية العرقية والاجتماعية والثقافية الموجودة سابقا، ولدى انسحاب العرب في آخر المطاف كانوا قد تركوا هذه البنية وقد تغيرت تغيرا كبيرا، وفي حين أن مرور العرب في إيجة لم يكن إلا حادثا عابرا، وفي صقلية عبارة عن فترة اعتراضية في مسار التاريخ اليوناني-اللاتيني، فإن العنصر العربي بقي في إسبانيا عنصرا أساسيا في مظهر البلاد وفي مصيرها، يتجاوز بمراحل الحضور المادي للعرب والإسلام على أرضها. ويؤلف الوعي بهذا العنصر وتقييمه، في حد ذاتهما، فصلا من فصول الكتابة التاريخية الإسبانية الحديثة. وإذا كان يبدو أن أعظم باحثين في العصر الحاضر في هذا المضمار، وهما أ. كاسترو A. Castro وكليمان سانشيز ألبورنوز، Cl. Sanchez Albornoz يقولان بنظريتين متضادتين، إذ يقول الأول بنظرية إيجابية، مع تحفظات كثيرة، ويقول الثاني بنظرية سلبية في مجملها، فيما يخص دور الفترة العربية في تاريخ إسبانيا، فإن كلتا النظريتين تلتقيان في الاعتراف بالأهمية الكبرى لهذه الفترة في المجرى التالي للأحداث في البلاد. فإسبانيا في رأي كاسترو، الذي يعتبر فترة السقوط Wisgothic غريبة ودخيلة على التقاليد الإيبيرية الأصيلة، وقد ولدت من التزاوج بين العرب (واليهود) وبين العنصر المحلي، بحيث إن تاريخ إسبانيا في المستقبل وعاداتها ونفسيتها ودينها كلها كانت متأثرة بهذا التزاوج بوصفها نتيجة له أو رد فعل عليه. أما سانشيز ألبورنوز فيعتبر العرب والإسلام عاملا مزعجا وضارا بصورة عامة، انحرف بإسبانيا بعيدا عن تطور التراث الروماني الذي عرفته الأمم اللاتينية الأخرى-وهو عامل رسخ في الشخصية الإسبانية بعض الخصائص السلبية (التعصب الديني وعدم التسامح والسلطة العليا للكنيسة والنزعة الملكية المطلقة والانعزال عن بقية أوروبا)، وكلها سمات لا تزال آثارها ملموسة حتى في يومنا هذا. ولكن بغض النظر عما إذا كان هذا التأثير العربي-الإسلامي على إسبانيا يعتبر إيجابيا أم سلبيا، أساسيا أم متطفلا، فإن النظريتين المتضادتين تتفقان على الاعتراف بمدى هذا التأثير وأهميته الحاسمة بالنسبة لمصير إسبانيا، وكذلك بالنسبة لكل أوروبا

الغربية أيضا.

كانت العروبة الإسبانية نفسها وهي في أوجها على وعي بطبيعة وجودها في الأرض الأندلسية وثمن هذا الوجود، وحاولت القيام بتقييم له. ومن الطبيعي أن تكون خلفية هذه المقارنة الأقاليم الأخرى للحضارة الإسلامية وليس، كما يحدث معنا في الأغلب، بقية أوروبا المسيحية. إلا أن «مديح الإسلام الإسباني» The praise of Spanish Islam وهو العنوان الذي استعمله غارسيا غوميز (Garcia Gomez) لرسالة الشقندي[*19] في مديح الأندلس (القرن الثالث عشر) يحتوي على عناصر صالحة أيضا لمثل هذه المقارنة، وهي عناصر تبرز بوضوح من المحتوى الجدلي-البلاغي لهذا العمل الصغير الطريف: كالكلام عن السلطة السابقة للخلافة الأموية، والحرب المقدسة التي خاضتها بلا هوادة ضد الكفار، والتشجيع السخي الثقافي الرائع لملوك الطوائف Reyes de Taifas والازدهار المذهل للأدب، والحياة الاجتماعية الرفيعة في بلاط هؤلاء الملوك، والثروة الاقتصادية للبلاد والاستثمار الماهر لمواردها الزراعية الذي كان من الأسباب العظيمة لمجد الحكم العربي في إسبانيا، وأخيرا الإنتاج العلمي الجليل الذي ينسى المؤلف العربي ذلك العنصر الذي يشكل في نظرنا أعظم فضل له، ألا وهو دوره في الإبقاء على العلم القديم ونشره، لكنه يؤكد بحق على عظمة الشخصيات التي اشتغلت به، من أمثال ابن حزم وابن زهر وابن رشد وغيرهم. والواقع أن الصورة البهيجة التي رسمها الشقندي كانت قد صورت في وقت كان فيه مصير الإسلام العربي في إسبانيا في انحسار، وذلك في بادئ الأمر في ظل سيطرة البربر، ثم في ظل حروب الاسترداد Reconquista المسيحية (توفي الكاتب في إشبيلية سنة 1232 قبل أن ينتزعها فرديناند الثالث من الإسلام بخمس عشرة سنة). لذلك فإنها تبدو في ضوء التاريخ اللاحق وكأنها تخليد لذكرى عصر كان يتجه إلى نهايته، بدلا من أن تكون استباقا للمستقبل.

ولكن قبل أن نشغل أنفسنا بذلك المستقبل، أعني الصدى Ausklang أو التأثير Auswirkung الذي خلفه التراث العربي في إسبانيا بعد أن كان الوجود السياسي والديني والثقافي للعرب قد ضعف، يجب أن نذكر ما كان يعنيه هذا الوجود بالفعل: وهو انتشار العروبة أو الصبغة العربية في الغرب، وقد طمعت في جو من التسامح النسبي والتداخل الثقافي مع بقايا اللاتينية

الإيبيرية التي لم يكن الحكم القوطي قد مسها، وكذلك مع العالم المسيحي الغربي. كان هناك قرنان من النجاح السياسي المتصاعد الذي وصل إلى الأوج في ذلك العصر العظيم، عصر عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني والمنصور، ثم قرن من الانهيار السياسي، مع غزارة في الإنتاج الأدبي والفني الرائع، ثم قرن أخير ساد فيه البربر (المرابطون والموحدون) ونشطت فيه المبادلات العلمية مع أوروبا المسيحية. وبعد القرن الثالث عشر، الذي شهد ذبول الإسلام في قسم كبير من شبه الجزيرة تأتي الخاتمة الطويلة في آخر معقل للإسلام في غرناطة. وأخيرا تأتي «زفرة المغربي»[20*] The Mooris Lament، ويعلو الصليب على «الحمراء» ويعاني الموريسكيون[21*] (Moriscos) من سكرات النهاية الطويلة حتى طردهم النهائي في سنة 1609. فإذا سلمنا هنا بالخطوط العامة لتاريخ الأحداث Histoire évenementielle في هذه الفترة كلها، كان من الواجب أن نؤكد على نقطتين أو ثلاث نقاط لابد منها في تقييم الإنجاز العربي-الإسلامي في هذا الجزء من البحر المتوسط وفي أوروبا ككل.

أولا: هنالك السرعة والاكتمال في فتح الأندلس، فقد وصل الفاتحون الأولون بقيادة طارق وموسى خلال ثلاث سنوات فقط إلى أقصى الحدود الشمالية حيث توقف الاستيطان العربي المستقر، رغم أنهم تجاوزوا هذه الحدود فيما بعد في هجمة تتجاوز جبال كانتابريان[22*] Cuntabrans. لكن هذه المناطق الواقعة في أقصى الشمال قد مسها الفتح العربي فقط ولم يحتفظ بها بقوة، وكانت الحدود بين المسلمين والمسيحيين أبعد من ذلك في الجنوب، بين نهري الدورو والأبرو Ebro[23*] إلى أن اجتاحتها هجمات عملية الاسترداد Reconquista تدريجيا في القرن الحادي عشر. فهل كان التعمد أم الضرورة أم المصادفة، هو الذي أوقف العرب عند هذه الحدود غير المأمونة ومنعهم من السيطرة الكاملة على شبه الجزيرة؟ إن هذا السؤال نفسه يبرز فيما يتعلق بمتابعة الهجمة العربية في أوروبا، إلى أبعد من جبال البرانس في فرنسا (إلى روسيلون Rousillon وسبتيمانيا Septimania وبروفانس ودوفينه Provence and Dauphine وما وراء جبال الألب في سويسرا وشمال إيطاليا، ويظهر أن السبب هو أن القدرة العسكرية والديموغرافية للعرب على تحويل هذه الغارات إلى فتوحات مستقرة كانت غير كافية، وقد

حال الطول الخطر لخطوط مواصلاتها البرية ما بين قواعدهم في إيبيريا وأفريقيا وبين هذه المواقع، دون وضع أي خطة متكاملة من أجل التوسع فيما بعد. وقد ترك هذا التوسع للمبادرة الفردية من الجماعات المغيرة التي كانت تنقصها التعزيزات والإمدادات اللازمة من أجل الاحتفاظ بالأراضي المسلوبة. وليست كوفادنغا Covadonga وبواتييه Poitiers في هذا السياق، سوى الحركة العكسية لتلك الموجة التي أدت في مطلع القرن التاسع، إلى التخلي للممالك المسيحية عن الأراضي التي تقع بعد نهري الدورو والألبو (أستورياس وليون Austrias, Leon ونافار وكاتالونيا Navarre, Catalonia) تلك الأراضي التي أغار العرب عليها مرات عديدة ولكنهم لم يحتفظوا بها بعد ذلك قط في ظل حكم مستقر.

ضمن هذه الحدود نشأت الدولة الأموية العظيمة، في القرنين التاسع والعاشر، وهي أعظم تشكيل سياسي لتلك الحقبة من تاريخ عرب المغرب، كما أنها كانت في الوقت نفسه، العامل الحاسم في توازن غربي البحر المتوسط[13]. فبعد أن تخلى الأمويون في إسبانيا-بصورة واعية إلى حد ما-عن أي هجمة أخيرة على ما وراء جبال كانتابريان والبرانس، ركزوا سياستهم الخارجية على السيطرة على السواحل الأفريقية وإمرة البحار. أي أنهم قصروا مهمتهم كحرس للحدود ضد العالم المسيحي على حروب «الجهاد» التي كانت تشنها العصابات دوريا، وقصروا سلطانهم على الأراضي التي اكتسبت نهائيا للإسلام. وكان صراعهم البحري الطويل مع خصومهم فاطميي مصر سمة بارزة لهم، وقد فضل الأمويون البحث عن اتفاقات وتحالفات مع القوة البحرية في شرق البحر المتوسط، بيزنطة، وذلك لأسباب منها النزاع ضد العدو المشترك، أي العباسيين. ولكن جميع هذه الخطط الكبيرة انهارت بعد الأزمة الداخلية لخلافة قرطبة، التي حدثت بعد وقت وجيز من فترة عظمتها في السنوات الأولى من القرن الحادي عشر. ومنذ ذلك الحين انتقل محور القوة الإسلامية في الغرب من إسبانيا إلى أفريقية، واحتلت الإمبراطوريات التي قامت هناك الأندلس وجعلتها تحت سيطرتها كدولة تابعة، وهي التي سبق لها أن حلمت بإخضاع الساحل الأفريقي. فبعد أن تلاشت السيطرة البحرية الأموية العابرة لم يبق للأندلس الإسلامية سوى مهمة متواضعة، هي متابعة حرب قرصنة مقدسة في غرب البحر

المتوسط (حملة موغتو Mugetto ضد جزر الباليار Balears وسردينيا[*24])، وهي الحرب التي استطاعت الجمهوريات البحرية الإيطالية أن تصمد لها. وإذا تطلعنا إلى الأمام إلى العصور الوسطى المتأخرة، وجدنا أن العلاقات العسكرية بين الإسلام والعالم المسيحي في هذا الجزء من البحر المتوسط كانت تقتصر على العمليات المحلية بين هذه الجمهوريات التجارية القائمة على البحر التيراني Tyrrhenian (والتي أضيف إليها في القرن الثاني عشر مملكة صقلية النورماندية) وبين الأسر الحاكمة الإسلامية في سواحل شمال أفريقيا (بني زيري والموحدين ومن جاء بعدهم)، في حين كان اندفاع الإسلام في شبه جزيرة إيبيريا قد أخذ يتباطأ شيئًا فشيئًا ويتناقص من جراء الضغط المسيحي المتزايد... ومنذ القرن الثالث عشر وحتى الخامس عشر كان الصمود الطويل الأمد لمملكة غرناطة مشكلة داخلية لإسبانيا، وهناك كان ما تبقى من الإسلام في أوروبا يخوض بلا أمل آخر معاركه الدفاعية.

لقد امتد الإسلام مدة طويلة من الزمن، وشمل ثلاثة أرباع شبه جزيرة إيبرية، لذلك لا عجب أن يكون هو والعروبة قد توطدت جذورهما في البلاد. ولكن ما حدث في صقلية على نطاق أضيق قد تكرر هنا: إذ لم يستطع دين الفاتحين ولا عرقهم ولا لغتهم أن يحلوا كلية محل دين الشعب المقهور أو عرقه أو لغته. ومن هذا التعايش والاختلاط ولدت الحضارة العربية-الإسبانية المركبة التي تتصف بخصب غير عادي. فمن الناحية العرقية جاءت أمواج عديدة من العرب والبربر لتصب في الأندلس في القرن الثامن، لكنها لم تكن معزولة هناك وسرعان ما اختلطت مع سكان البلاد من قوط ولاتين-إيبيريين. وقد فقدت تلك الأمواج نقاءها العرقي بسرعة (وهي على أي حال كانت تنتمي إلى عرقين متميزين)، كما يتضح من ملامح بعض أمراء الأسرة الأموية الحاكمة نفسها، كما وضعها مؤرخو ذلك العصر، وهي ملامح كانت بعيدة كل البعد عن النمط العربي النقي. كذلك امتزجت الدماء اللاتينية والجرمانية والشمالية (الأسكندينافية) بسرعة مع الدماء العربية والأفريقية في مجتمع إسبانيا العربية، وأنتجت نماذج مختلطة فيها صفات شرقية وأفريقية وأوروبية. وقد انتشر دين بلاد العرب الذي جلبه الفاتحون معهم في شبه الجزيرة بسرعة، كما حدث في

جميع البلاد التي فتحها العرب، وأصبح هو السائد بسرعة بين سكان البلاد الأصليين الذين اعتنقوه (المولدين)، وإن لم يصبح هو الدين الوحيد. فإلى جانب إسلام الفاتحين الأجانب كان هناك تسامح مع الدين المسيحي الذي طورته إسبانيا بحيث أصبح لها أعيادها الدينية والثقافية وطقوسها الخاصة وكتابها وقديسوها. ورغم أن مكانته كانت دون الإسلام فقد كان له وضع قانوني كامل.

على أن هذه المسيحية قد استعربت بسرعة، لغويا وثقافيا، وأصبحت هناك كلمة عربية (المستعربة) (Mozarbes, Mustaصriba) تدل على سكان البلاد الذين بقوا على دين آبائهم تحت الحكم الإسلامي لكنهم أصبحوا ناطقين بالعربية Arabophoneأو يتكلمون اللغتين على الأقل(14). هذه الازدواجية اللغوية، أو حتى التعددية، هي خاصة أخرى من خصائص إسبانيا العربية. ولقد ثبت الآن أن اللغة العربية التي كان يستخدمها الحكام، سواء في شكلها الكلاسيكي والعلمي النقي وفي اللهجات المحلية، كانت توجد دائما جنبا إلى جنب مع اللاتينية التي طرأت عليها تغيرات شعبية، والتي كانت مستخدمة في الكنيسة وفي الوثائق الرسمية بين المسيحيين، ومع اللغات الحديثة الولادة ذات الأصل الروماني. ولدينا دلائل كثيرة تدل على هذا التنوع وتعود إلى القرون الأولى للحكم العربي ويزداد عدد هذه الوثائق تدريجيا، كما تكتسب أهمية ترجع، كما سوف نرى، إلى قيمتها الأدبية. فمن الناحية الثقافية فرض تفوق الحكام الأجانب نفسه بسرعة وانحنت اللاتينية الهزيلة في شبه الجزيرة إعجابا بعلمهم وأدبهم وشعرهم. وشهادة ألفاروس Alvarus القرطبي في القرن التاسع معروفة حق المعرفة. ففيها يندب «موضة» الاستعراب بين المثقفين المسيحيين في زمانه، والولع الذي كان الناس يدرسون به الآداب العربية ويحاكونها، مع إهمالهم للكتاب المقدس وأعمال المؤلفين اللاتينيين. هذه الثقافة العربية جاءت إلى الأندلس في معظمها من الشرق، وذلك بسبب الازدهار الذي طرأ في القرنين التاسع والعاشر على الثقافة العباسية العظيمة في العراق، الذي كانت إسبانيا منافسه السياسي، ولكنها كانت تابعة له من الناحية الثقافية. ولكن لم يمض وقت طويل حتى أخذت البذور المغربية والأندلسية تثمر، فكانت هذه الثمار هي التي قدر لها فيما بعد أن تُجنى ويعاد غرسها في بيئة ذات أصل

روماني.

لقد ترك الوجود العربي في شبه الجزيرة طابعه على اللغة بعمق، وخصوصا من حيث المفردات، بحيث إنه لا يزال حتى اليوم أوضح أثر تركته هذه القرون السبعة. وهذا الأثر يتناول مختلف نواحي الحياة، من الزراعة إلى الفنون والحرف، ومن التجارة إلى الإدارة، ومن الحرب إلى العلم. ففي مجالات الدين والإدارة والحرف نجد كلمات مثل: المسجد Mesavita، أمير الماء Almirante، القاضي (عمدة المدينة) Alcalde الوزير Alquacil، المشرف Almojarife، المحتسب Almotaciem صاحب المدينة Falmedina، الفقيه Alfaqui، الحكيم Alfaquin، الحاجب Alhagib، صاحب السوق Fabasouqae alatat[25*] القوادة Alcahuete الخ. ومن الأمثلة على الكلمات الحربية التي شاعت كثيرا بالنظر لحالة الحرب المتوطنة مع المسيحيين نجد: الصائفة Aceifa، الغارة Algardda ، الدليل Aldalil، الرئيس Arraez ، القائد Alcaide، الرهن rehem، الطلائع Atalaya، العرض Alarde، الرباط Rebate، القصر Alcazar، القصبة Alcazaba، النفير Anafir، الرياز Arriaz، الفارس Alfaraz، فارس (وأصلها من زناتة) Winete، المنفر Almofire، الدرقة Aldarga، وكذلك نجد كثيرا غير هذه الكلمات، بعضها قديم وبطل استعماله، والبعض الآخر متداول جدا حتى الآن. وفي المفردات التجارية هنالك: الديوان (الجمرك) Aduana، المخزن Almacen، تعرفة tarifa، السوق Foco، المناداة (المزايدة) Alnomeda، التجارة Atijara. وفي مجال الأوزان والمقاييس والعملات نجد: الربعة Arroba، القفيز Cahiz، الفنيقة (الكيس الواسع) fanéga، المد Alnud، الدرهم Adarme، الرطل Arrelde، السكة Ceca، مرابطي Maravedi، مثقال Melacal ، وغيرها. كذلك هنالك العديد من الكلمات التي تدل على أسماء المعادن والمنتجات ذات الأصل العربي، مثل: الزئبق Azoque، البياض Albaualde، العاج (ناب الفيل وأصلها العربي أم الفيل) Marfil، الكافور Alcanfor، الكحول Alcohol، النحاس Annofaz، الغالية Algalia، المسك Almizole، الأثمد Aceche وهنالك أسماء الألبسة والمواد ذات المنشأ الشرقي مثل: الجبة Aljuba، البرنس Albornoz، السراويل Zaraquelles، القناع Alquinal، والكلمة التي تدل على الخياط نفسه Alfayate. لكن عنصر المفردات الدالة على الزراعة والسقاية غني أكثر من غيره: الساقية Acequia، الناعورة Noria، السد Azud، القادوس

Arcadus، الجب Aljibe، البركة Alberca، السانية (طاحونة على الماء) Acena، طاحونة Tahona، المعصرة (للزيت) Almazara، المنية (البيت حوله حديقة) Almunia، وهي شائعة جزئيا في صقلية، وتعتبر شهادة حية على المستوى الفني الرفيع الذي وصل إليه العرب وعلى الأهمية الكبيرة للزراعة في الاقتصاد والحياة الاجتماعية لتلك البلاد. كذلك يوجد في الإسبانية الكثير من أسماء النباتات والثمار والخضراوات التي تعود إلى أصل عربي، مثل: الخرشوف Alcachofa، الرز Azzoz، نارنج (برتقال) Naranja، ليمون Limon، الزعفران Azafran، السكر Azucar، الزيت Aciete ، طرنجة Toronja، باذنجان Berenjena البرقوق Albericoque، الريحان Arrayan، السوسنة Azucona، الخزامى Alhuzema، الزلفاء (شجيرة زهر) Adelfa وكثير غيرها، وبين أسماء الحيوانات نجد : الذيب Adive، الصقر (القطامي) Alcotan، الحر (نوع من الطير) Alforre، العقرب Alacran. ومن الكلمات البيتية نجد: جرة Jarra، طاسة Taza، الكوز Alcuza الكلة Alcolla، السجادة (وأصلها الخمرة) Alfomra، اللفاف Alifafe، المدرج Almadrague، السوط Azote، الحاجة (الجوهرة) Alhaja... الخ. ونجد أن الكلمات المتعلقة بالأمور البيئية وفن العمارة كثيرة جدا: الضيعة Aleda، الربض Arrobal، البري (حي من البلد) Barrio، البناء Albanil، العريف Alarife، الحوز Alhoz، السطحية Azotea، القبة (غرفة النوم) Alcoba، الأسطوان (مدخل البيت) Faguam، الزليج Azuleja (وهو القاشاني لتزيين الجدران) الطوبة Adobe، وكثير من الكلمات المشابهة. كذلك نجد الكلمات الدالة على الألعاب (الشطرنج Aljedrez، والأدوات الموسيقية (العود Laud، الطبل Atabol، الدف Adufe). والتي تعطينا لمحة عن حياة البلاد المرحة(15).

وهنالك خيط لغوي مهم آخر يتجلى في أسماء الأماكن الإسبانية، التي لا تزال حتى اليوم مركبة من عناصر عربية. وكثيرا ما تكون هذه الأسماء عبارة عن كلمات مركبة من كلمات عامة شائعة مثل: قلعة، وادي، منزل، قصر، ربض، رابطة، والتي يمكن التعرف عليها بسهولة في أسماء الأماكن مثل: القلعة Alcala، القليعة Alcolea، قلعة رباح، الوادي الكبير Gaudalquivir، وادي الرمل Quadarrama، القصر Alcazar، مدينة الربض Arrabal، مدينة الرابطة Rabida(*26) وغير ذلك...

وفي حالات أخرى توجد كلمات يدخل عليها تحوير صوتي وتحوير في المعنى لا يمكن تمييزه بسهولة بالنسبة لمن ليس له إلمام كبير بالمفردات العربية وقواعد الأصوات الإيبيرية-العربية، التي صاغها بشكل علمي لوبيز lopes وشتايغر Steiger[16]. ويكفي أن تقول هنا إنه بالإضافة إلى العمل الممتاز الذي ألفه دوزي-إنجلمان Dozy-Engelman عن مجموعة الأصوات العربية التي دخلت إلى اللغات الإيبيرية، فقد استطاع آسين بالاسيوس أن يخصص كتابا خاصا لأسماء الأماكن العربية-الإسبانية، وتضمن أكثر من 1000 اسم شرح أصلها وبضع مئات من الأسماء غير المؤكدة[17]. كما يجب ألا ننسى، إلى جانب التحولات اللغوية المباشرة، نماذج المعاني وأنماط العبارات، التي يبدو فيها الصرف العربي وقد تحول فعليا إلى اللغة ذات الأصل الروماني، وهي نماذج تعكس العملية الذهنية أو الصورة التي تتحكم بها. والمثال النموذجي، ولكن غير المؤكد هو الكلمة الشهيرة Hidalgo (والتي تعني سليل النعم، أو ابن نعمة) والتي يجب إرجاعها، حسب الاشتقاق العربي، إلى اللفظة العربية «ابن» أي «صاحب»، و «مال» بمعنى «رجل عنده خيرات»، أي رجل غني[*27]. وقد اقترح كاسترو أمثلة أخرى مثل Poridad التي يمكن إرجاعها من حيث المعنى إلى الكلمة العربية «إخلاص» بمعنى «السر»، الثقة، الأمانة، أو Verguenza التي تحمل ظلا من معنى الكلمة العربية «عار». على أن هذا المجال دقيق جدا وفيه الكثير من التخمين بحيث يصعب الوصول فيه إلى نتائج مؤكدة بشكل مطلق.

وقد اهتدى كاسترو نفسه-وهو المؤرخ الإسباني الذي حرص، برغم عدم تخصصه في الدراسات العربية، على أن يتتبع بمنزلة شديدة كل تأثير من التأثيرات العربية في بلاده، وربما بالغ في ذلك أيضا-اهتدى إلى سلسلة كاملة من الظواهر المتعلقة بالحياة المادية والروحية، وبالعادات والدين، يظهر فيها تراث الإسلام بصورة واضحة: من الحمامات العامة، التي كانت لا تزال منتشرة بصورة واسعة في إسبانيا المسيحية في القرن الثالث عشر ثم منعت لأسباب أخلاقية ودينية، إلى طقوس غسل الموتى، ومن حجاب النساء إلى عادة الجلوس على الأرض على البسط والوسائد، ومن عبارات المجاملات الفروسية وإكرام الضيف التي تعتبر من الأمور الإسبانية المميزة اليوم (وضع البيت «تحت تصرف الضيف»، تقديم الطعام الذي يتناوله

الشخص للآخرين، وعادة تقبيل اليد)، إلى عادات الترحيب والتمنيات الطيبة التي تتضمن اسم الله، ومن العبارات المستعملة في طلب الصدقة وفي الاعتذار عن تلبية الطلب، إلى تفضيل اللباس المغربي، وخصوصا اللباس النسائي، الذي كان يشاهد لدى أعلى الطبقات الاجتماعية حتى القرن الخامس عشر، أي حين كانت عملية الاسترداد Reconquista قد تحققت كلها تقريبا. وكل هذه العوامل هي قطع متعددة مع لوحة فسيفساء يظهر فيها أن تعريب العادات الإسبانية قد صمد مدة طويلة بعد أفول السيطرة الإسلامية وسقوطها. وسوف نتحدث عن التأثيرات الأدبية فيما بعد، ولكننا نود أن نعود من المظاهر الخارجية للحياة والعادات الاجتماعية إلى أعماق الروح الفردية والجماعية، وهو موضوع تثيره مشكلة تأثير الإسلام في منافسته في شبه جزيرة إيبيريا: أي المسيحية فيما كانت عليه بالأمس وما هي عليه اليوم، تلك المسيحية التي كانت في بادئ الأمر مغلوبة وخاضعة، ثم أخذت تخوض صراعا طويلا من أجل النهوض، وأخيرا انتصرت، ولكنها حملت بدورها تأثيرات لا تمحى من الدين المنافس لها.

إن الكاثوليكية الإسبانية تمثل شكلا فريدا من المسيحية الغربية، وتلك حقيقة معترف بها حتى بمعزل عن الدور المنسوب إليها في صراعها مع الإسلام. ومن جهة أخرى إذا وافق المرء مع كاسترو على أن «تاريخ إسبانيا هو في أساسه تاريخ عقيدة، وحس ديني، وهو في الوقت نفسه تاريخ العظمة والبؤس والشلل الناجمة عن تلك العقيدة»، فإنه لا يسعنا إلا أن نعتبر التضاد Ausein andersetzung الذي استمر عدة قرون، بين هذه العقيدة ومنافس آخر، عنصرا أساسيا في تطورها وحتى في تكوينها الخاص. فالمكانة الأساسية للدين في نفس الإنسان الإسباني، منظورا إليه من الناحية الفردية والاجتماعية، لا يضاهيها إلا مكان الإسلام في نفس الفرد المسلم وفي مجتمعه.

ومن هذه المكانة الأساسية تنشأ نتائج مماثلة لكل من هاتين العقيدتين الدينيتين. فلقد وصف «الإنسان الإسلامي» Homo Islamicus «بأنه نزاع إلى الله أو متمركز حول الله Theocentric وهذا ينطبق أيضا على «الإنسان الإسباني» Homo Ispanieus (ونحن إنما نتحدث بالطبع عن الإسلام التقليدي وإسبانيا قبل الثورات الحديثة)، وإذا اعترفنا بأن الثاني ولد من جراء

الاتصال بالأول، والاختلاف عنه، فلا يسع المرء إلا أن يتفق مرة أخرى مع كاسترو في أنه «منذ القرن التاسع وحتى القرن السابع عشر، كان محور التاريخ الإسباني، بما فيه من إيجابية وأصالة وعظمة، وهو إيمان يسمو على الدنيوية، نشأ بوصفه ردا بطوليا على إيمان معاد آخر...(18)» هذا التصوير للعلاقة بين الإسلام والتاريخ الإسباني اللاحق على أنها علاقة سبب بنتيجة، هو أمر يوافق عليه حتى أولئك الذين يقيمونه بصورة مختلفة، مثل سانشيز ألبورنوز Sanchez Albornoz. وتبقى الآن مسألة الإشارة إلى بعض مظاهره الرئيسية.

يتألق «الحواري» يعقوب(28*) ومزاره في غاليسيا Galicia على رأس المسيحية الإسبانية في العصور الوسطى. ونحن لا نعلم إن كانت توجد أي آثار لمثل هذا التقديس قبل الفتح الإسلامي، غير أنه من المؤكد أن الفتح الإسلامي هو الذي أعطاه الحيوية وأعطاه صفة التمثال الواقي والدرع الذي يحفظ الدين المسيحي في شبه جزيرة إيبيريا.

وكما شوهد «الديوسكوريون» Dioscuri(29*) ذات مرة في روما القديمة كذلك شوهد حواري الرب يقود المؤمنين إلى النصر على جواده الأبيض، وظهر معبده في تلك الزاوية من شبه الجزيرة حتى بالنسبة للمسلمين كرمز للمقاومة المسيحية. وربما كان كاسترو يذهب بعيدا في حدسه حين يعتبر أن هذه الشخصية والوظيفة التي كانت لها من دون شك في صياغة التدين الإسباني في العصور الوسطى، قد يكون المقابل اللاشعوري للرسول (ص) بالنسبة للمسلمين. ولكن كل من يعرف حاجة الأفراد والشعوب «الميالة للخيال» إلى أن يعطوا أنفسهم موضوعا محسوسا للتبجيل والتقديس، شيئا هو أقرب إليهم من أي تجريد لاهوتي، يدرك أن توازي الظاهرتين، أو ربما تأثيرهما المتبادل، يبدو فكرة معقولة ومحتملة. على أن الأمر الأقوى احتمالا، بل والمؤكد في رأينا، هو أن فكرة «الجهاد» الإسلامية (أي الحرب المقدسة) وتنظيم المجاهدين الذي يرتبط به تنظيم «الرباط» الإسلامي، كما أصبح يرتبط به، بعد ذلك، اسم المرابطين وحركتهم نقول إن فكرة الجهاد هذه، وما يرتبط بها، قد أثرت في جوانب معينة في «الحرب المقدسة» المسيحية وعلى نشوء طوائف الفرسان الدينية في سانتياغو وكلاترافا والكنترا، وهي الطوائف التي ذاع صيتها في السجلات التاريخية لحروب

الاسترداد Reconquista. فإذا انتقلنا من الصراع المسلح إلى التأمل الصوفي، فإننا نجد أن تأثير الصوفية الإسلامية، (وحول هذا الموضوع انظر الفصل الثامن)، على التراث الشهير للصوفية الكاثوليكية الإسبانية، ليس بفرضية جريئة من صنع الهواة، بل هو ظاهرة ألقي عليها ضوء باهر من الدقة العلمية بفضل باحث متخصص هو آسين بالاسيوس[(19)] الذي سنتعرض لعمله في هذا الخصوص (في الفصل الثامن)، والواقع أن المسيحية الإسبانية قد استقت من عقيدة الخصم أفكارا ونظما وأحوالا فكرية. ومن الجائز أن اتجاهاتها الأصلية نحو عدم التسامح وسعيها الحثيث نحو الاحتوائية ووحدة المذهب Integralism قد قويت نتيجة تمثلها لبعض هذه التيارات الموجودة في الإسلام[(*30)]، بالرغم من أننا يجب أن نذكر دائما أن الإسلام أضفى على «عقائد أهل الكتاب»، أي المسيحية واليهودية، مكانة خاصة يحميها الشرع، وإن تكن ذات مرتبة أدنى في الدولة، ولم يدم التزمت والاضطهاد فترات طويلة إلا في أوقات الشدة وعدم الشعور بالأمان. أما قانون المسيحية فليس فيه أي مكان لأي دين آخر. لذا فقد انتقل بسرعة وبتطور منطقي، عندما انتصر على الإسلام، إلى التعصب والاضطهاد. ذلك هو تاريخ إسبانيا الديني المؤسف من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وحتى أبعد من ذلك.

ولكن إذا كان الإسلام كدين قد أثر في مصير إسبانيا تأثيرا يصعب اعتباره إيجابيا، فإن الحكم يختلف تمام الاختلاف حين يتعلق الأمر بالتأثيرات الثقافية والأدبية والفنية التي تغلغلت في الحضارة الإسبانية من العصور الوسطى حتى العصور الحديثة. وسوف نتطرق إلى كثير من هذه النواحي في فصول مقبلة، ولكن لابد من الإشارة إليها الآن، وخصوصا كجزء من تراث العروبة في منطقة البحر المتوسط، إذ إن ما خلفته الحضارة العربية-الإسلامية لإسبانيا في هذه المجالات خلفته أيضا لأوروبا بوصفه عنصرا خصبا من العناصر المكونة للحضارة الغربية. فلقد ولد الأدب الإسباني، وكذلك جميع آداب اللغات الإيبيرية ذات الأصل الروماني، في القرون التي شهدت الوجود العربي في شبه الجزيرة، واستقى ذلك الأدب منه أفكارا ونقاط انطلاق وشكلا وصنعة فنية. وقد حدثت خلافات مثيرة حول هذا الموضوع في الماضي، وما زالت مستمرة حتى يومنا هذا. فالملحمة

التي يبدأ بها الأدب الكاستيلياني ملحمة السيد Poema de mio Cid، تتغنى بحادثة وشخصية شهيرة في الصراع بين المسيحية والإسلام، في حين أن الملحمة غير موجودة لدى العرب أنفسهم، كما هو متفق عليه لدى الجميع، غير أن ريبيرا Ribera وميندس بيدال Mendez Pidal[*31] قد درسا أيضا هذه الناحية في العصر العربي واكتشفا فيها آثارا لمادة ملحمية قديمة جدا، (كما في قصة الكونت أرتوباس (أرطباش) Count Artobas محفوظة في مصادر تاريخية عربية، وإن كانت هذه ربما جاءت من أصل روماني (أي إسباني قديم). وإذا كان العرب في هذه الحالة قد أخذوا من ذلك المصدر مادة واكتفوا بصياغتها على شكل قصة، فإن هناك تأثيرا في الاتجاه العكسي بين الأدبين والثقافتين في كل مجال من المجالات التي جرى فيها الاحتكاك بينهما، في الشعر الغنائي وفي الأقوال المأثورة وفي الدفاع عن العقيدة وفي القصص. ففي حقل الشعر الغنائي، (ولنؤجل قليلا مشكلة التبعية الشكلية التي ستظهر فيما بعد)، نجد استمرارا للذوق المنمق والباروكي بشكل لا يمكن إنكاره بين شعر البلاد لملوك الطوائف Reyes de Taifas، وهو وصفي ومتكلف، وبين الشعر الغنائي في قشتالة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، عند غونغورا Gongora ومدرسته. وفي قصص الحب الرومانسية، وهي أجمل ما في الشعر الغنائي القشتالي في القرن الخامس عشر، يغلب العنصر العربي-الإسلامي في الشكل المزدوج لعمل مثل «قصائد فرونتريزو Romance Fronterizo»، التي تمجد في سلسلة من الحلقات آخر أحداث حروب الاسترداد Reconquista (قصيدة ابن الأحمر Abenamar عن سقوط أنتقيرة Perdita de Antiquera وفتح الحامة Conquista d'alkama... الخ)، وفي أشعار الموريسكيين Romance Morisco (المسلمة مريما Mora Moraima، والمسلمات الثلاث Tres Morillas الشهيرة) التي تتضمن شخصيات إسلامية لم تقم بأي دور في الحوادث التاريخية لذلك الزمن. هنا يكون العالم المنافس مجرد موضوع للتصوير، إذ إننا لا نعرف شعرا ملحميا-غنائيا مقابلا لدى الجانب العربي، باستثناء حالة فريدة هي المرثاة العربية لبلنسية[*32] (التي نعرفها في نصها أو تلخيصها القشتالي فقط)، وهي نموذج لما يمكن أن يكون عليه الشعر الإسلامي المتعلق بهذا الصراع. لكن القصص الإسباني، وأدب الأقوال المأثورة الشهير منذ القرن الثالث عشر

حتى عصر النهضة وحتى بعد ذلك، هو في معظمه من أصل عربي، أو هو على الأقل مشتق من خلال المصادر العربية، وإن لم يكن من الممكن توثيق هذه المصادر بنصوص محفوظة. ويتضح ذلك في أعمال كثيرة من Conde Lucanor لدون خوان مانويل Don Juan Manuel إلى كتاب الحب الطيب libro de buen Amor لرئيس أساقفة هيتا ومن أعمال الدفاع عن العقيدة لراموند لول Romando Lullo إلى أعمال آنسلمودي تورميدا Anselmo de Turmeda المرتد، ومن قصة الفارس سيفار Historia del- Coballero Cifar إلى كتاب Elcriticon لغراثيان[*33] Gracian، وكلها أعمال تدل على وجود مصادر شرقية (ألف ليلة وليلة والسندباد وحي بن يقظان لابن طفيل- وهو موضوع سنعالجه في الفصل الثامن-أو على الأرجح وجود مصدر عربي مشهور وهو «طوق الحمامة» لابن حزم... الخ) ويبقى الصدى الأخير للتراث المغربي يتردد في القرن الذهبي للأدب الإسباني في «سيدي حامد بن النجيلي»[*34] وهو المصدر الإسلامي المزعوم لسرفانتس Cervantes وفي الأغاني المغربية في مسرحيات كالدرون.

هذا التراث العربي العظيم الذي كان مبنيا في أول الأمر على المعرفة المباشرة باللغة ثم على الترجمة شيئا فشيئا، كان أعظم مركز لتطوره في عهد ألفونسو الحكيم[*35] (1252-1284) وفي بلاطه. إذ كان الجهد النبيل والفذ الذي بذله هذا الملك حاسما في تهيئة ذلك القدر الهائل من التراث الشرقي للتأقلم ثقافيا في الغرب. وقد ألف هذا الملك بنفسه «أغاني Contigas»[*36] كانت تعد واحدة من أقدم روائع الشعر الغنائي الديني الإيبيري، وبفضل رعايته للمدونة الإسبانية الأولى Primera cronica General de Espana قدم إضافة قيمة إلى علم التاريخ القشتالي. كذلك فإن شغفه الذي لا يعرف الكلل بالثقافة دفعه إلى أن يشجع على نشر أعمال مستقاة من النسخ العربية، مثل كليلة ودمنة والسندباد، التي برهنت على خصبها في القصص والأقوال المأثورة الإسبانية اللاحقة. وقد ترجم أو أمر بترجمة أعمال علمية وأعمال هدفها التسلية، وأخرى تدافع عن الدين أو تنشر تعاليمه، ومن بين هذه الأخيرة «المعراج» Escala de Mahoma، وهو نموذج شعبي لمعراج عربي إسباني عبر جبال البرانس في صيغتيه الفرنسية واللاتينية، اللتين كتبهما بونافنتورا دوسيينا Bonaventura de Siena، وأدخل

إلى إيطاليا وفرنسا مفاهيم عربية تتعلق بالإيمان بالأخرويات لعلها لم تكن مجهولة لدى دانتي، وربما كانت قد أسهمت في بناء «الكوميديا الإلهية» (إن اكتشاف هذا المصدر الشعبي المترجم يدحض بصورة قاطعة الفرضية السابقة لآسين بالاسيدس Asin حول اطلاع دانتي على مصادر عربية علمية، مثل رسالة الغفران للمعري أو أعمال ابن عربي الصوفية والثيوصوفية)[20]. (انظر الفصل السابع، للاطلاع على معالجة مفصلة لهذا الموضوع).

إن انتشار الأفكار الأخروية الإسلامية، الثابت بالبراهين، في الغرب اللاتيني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر (إذا تركنا جانبا المعرفة التي كان من الممكن أن تكون لدى دانتي عنها والتي كان بإمكانه الاستفادة منها) هو إحدى النقاط البارزة التي كشفت عنها الأبحاث الحديثة في ذلك «التراث» الإسلامي الذي جاء إلى أوروبا عن طريق إسبانيا. وهنالك تأثير آخر أعظم من السابق وكان موضع نقاش كثير، هو تأثير شعر الموشحات (المقطعي)[*37] العربي-الإسباني على الشعر الغنائي الإسباني الذي كان في طور النشوء سواء من حيث الشكل ومن حيث المضمون. هذه النقطة التي سبق أن ألمح إليها في القرن السادس عشر باربييري Barbiera وكذلك آندريس Andrés في القرن الثامن عشر، هي موضع نقاش بين المتخصصين في العربية والفيلولوجيين في اللغة الإسبانية الشعبية منذ سنة 1912،حين لفت ريبيرا Ribera الانتباه في دراسته لكتاب الأغاني لابن قزمان إلى ثنائية اللغة في إسبانيا الإسلامية، وإلى الزجل الذي كان ابن قزمان المبدع الأكبر فيه بلا منازع[21]. كان شعره الزجلي (وهو في ذلك الوقت النموذج المعروف الوحيد لهذا الأسلوب، الذي انتشر فيما بعد في الغرب والشرق) تتناثر فيه كلمات اللغة الإسبانية الشعبية، وقد أظهرت بنيته المقطعية، وهي عبارة عن أشكال وقواف شعرية غنية متنوعة، تشابها عجيبا مع بعض الأوزان الشعرية لشعراء البروفنسال الجوالين الأوائل، وعلى وجه التحديد ويليام دي بواتييه Guillermo de Poitiers، وسركمون Cercamon، وماركابرو. وقد أدت فرضية ريبيرا القائلة بانتقال هذه الأوزان المقطعية، وعنصرها الأساسي وهو القافية، «عبر جبال البرانس»، إلى تأكيد وتعميق حدس أندريس، وتأكدت بدورها بنتيجة الأبحاث التي قام بها الفيلولوجي الشهير في اللغة الإسبانية الشعبية تيندز بيدال. ففي دراساته حول «الشعر العربي والشعر الأوروبي poesia

«Arabe y Poesia Europea» (في «المجلة الإسبانية» Bulletin Hispanique سنة 1938، وفي مؤلف منفصل عام 1942) عمل على توسيع نطاق المقارنة بين هذا النوع من الشعر العربي وشعر البروفنسال الغنائي ليشمل المنطقة الناطقة باللغة الإسبانية الشعبية بأسرها. وبرهن على وجود أوزان الزجل الشعرية في الشعر الغنائي الغاليكي-البرتغالي (أغاني الصديق Cantigas de Amigo والأغاني Cantigas التي ألفها ألفونسو للعذراء) وفي اللغة القشتالية من خلال التطورات المتعاقبة للأغاني الشعبية بعيد الميلاد Villancico والمقطوعة Copla. وفي اللغة الإيطالية القديمة (المدائح Lauda[38*] الفرنسيسكانية) وفي لغة دويل Langue d'oil[39*]. وهكذا فقد توطدت بقوة «الفرضية العربية» المتعلقة بأصول القافية والأوزان الشعرية في اللغة الإسبانية[40*] ونالت في أوائل القرن العشرين تأييد العلماء الثقات في حقلي العربية-الأندلسية والإسبانية. وقد أيدها وأكدها مختصون بالعربية مثل نيكل Nyhl (محقق ديوان ابن قزمان ومؤلف كتاب حول الشعر العربي-الإسباني والشعراء المتجولين الأول[22] وغارسيا غومز Garciq Gomez وليفي-بروفنسال Levy - Provencal، وكذلك علماء الإسبانية القديمة مثل تلغرين توؤليو Tellgren-Tuulio كما أيدها داماسو ألونسو Damaso Alonso ومونتفردي Monteverdi ورونكاغليا Roncaglia[23] مع كثير من التحفظات في التفاصيل الدقيقة. ولكن لم يخل الأمر منذ البداية من مقاومة شديدة إلى حد ما لهذه الفرضية العربية. ففي قطاع المتخصصين في الإسبانية عارض شبانكه Spanke ولوجينتيل Legentil وإيرانتي Errante بصورة خاصة الحجج القائلة بالأصل العربي للقافية، مؤكدين أن سوابقها لاتينية متأخرة مستقلة. وأخيرا فقد اتخذ متخصص في الدراسات العربية، هو س.م. شتيرن S.M. Stern موقفا معارضا للفكرة القائلة إن العلاقة بين الأوزان الشعرية الأندلسية والشعر الغنائي للمنطقة الإسبانية الرومانية برمتها على طرفي جبال البرانس هي علاقة سبب بنتيجة[24].

إن تشكك شتيرن (الذي لا يلغي تماما في رأينا النتائج التي توصل إليها ريبيرا ومنندز بيدال، بل يوحي بوجوب إعادة النظر بها) يكتسب أهمية أكبر إذا أدركنا أننا مدينون له إلى حد كبير، باكتشاف أدى إلى تقدم كبير في دراسة الموضوع، وفتح آفاقا جديدة حول العلاقة الأدبية كلها القائمة

بين العالمين العربي والرومانسي في الأندلس. والحديث هنا هو عن الخرجة Kharjas، وهي القفل الأخير للموشحات التي كانت تكتب في لغة رومانسية كليا أو جزئيا، وتلحق بقطع شعرية غنائية في العربية (الفصحى أو المحلية الدارجة) والعبرية، وهذه القطع تقلد النماذج العربية في مجتمع إسبانيا الإسلامية ذي اللغات المتعددة. ومع اكتشاف هذه النصوص الجديدة[25] يتضح أن هذه اللغة الرومانسية الإيبيرية الأصلية التي كانت تظهر أول الأمر في كلمات منفردة في أزجال ابن قزمان، كانت تستخدم على نطاق أوسع وتكون جزءا لا يتجزأ من الأبيات الأخيرة للموشحات (وهو شعر مقطعي باللغة الفصحى)، وهذه الأبيات الأخيرة هي ذاتها قطع شعرية غنائية مركزة (صورة مصغرة عن أغاني الصديق (Cantigas de amigo)، تدخل ضمن البنية الأوسع للأغنية العربية أو العبرية. فهل هي أجزاء صغيرة من أشعار غنائية باللغة الرومانسية الأصلية، في إطار عربي، التقطها الشعراء العرب أو العبريون وأدمجوها في مقطوعاتهم التي يؤلفونها؟ أم أنها هي نفسها ابتكارات، ونتاج لوجود ازدواج لغوي معروف، وإن كانت دائما تقلد شيئا كان موجودا في السابق، وظل موجودا في الوقت نفسه مع الإنتاج الشعري الغنائي العبري-الإسلامي للأندلس؟ أيا ما كان الجواب فإن هذه «الخرجة» Kharjas أو الأبيات المقطعية في اللغات السامية (التي يرجع أقدمها إلى القرن العاشر) تجبرنا على افتراض وجود إنتاج أصلي مواز باللغة الرومانسية، كان أقدم من أي مصدر مكتوب معروف سابقا، بين أهل إسبانيا الإسلامية، الأمر الذي يخشى منه أن نعود مرة أخرى إلى القول باتجاه عكسي للتأثير. فبدلا من أن يكون عرب إسبانيا هم المخترعين للشعر المقطعي والمقفى، فإنهم يصبحون آخذين لهذه الأنماط من المؤثرات الرومانسية المحيطة بهم (ثم إنه توجد سوابق مماثلة في الشرق العربي نفسه. وهذا يفسر تشكك شتيرن العام حول انتقال الأوزان الشعرية والقوافي من العالم العربي إلى العالم الرومانسي، لأن ظهورها في بيئة أندلسية يمكن أن يفسر كتطوير تلقائي حدث هناك لظاهرة أوروبية عامة.

على أن هذه المسائل لا تزال معلقة ومن المشكوك فيه إمكانية الوصول إلى نتيجة مقبولة لدى الجميع[*41]. لكن تبقى حقيقة مهمة، هي أن هذا الشعر العربي الذي ظهر في إسبانيا، والذي اتسم بالطابع المقطعي، وكانت

له شعبية واسعة (على خلاف الشعر المتمسك بالفصحى، الذي كان يستخدم اللغة والأوزان الشائعة لدى المتعلمين) يعطينا مفتاحا للتاريخ الأصلي، اللغوي والأدبي، لإسبانيا نفسها وللعالم الرومانسي كله. فإما أن العرب نقلوا للغرب ابتكارهم هذا، وإما أنهم جمعوا وطوروا في إنتاجهم المحلي الخاص تجديدات في الأوزان والأغراض الشعرية كانت قد ظهرت براعمها في الغرب نفسه. وهنالك موضوع وثيق الصلة بهذا، وهو مسألة التأثيرات العربية في الموسيقى الإسبانية (وسوف يناقش في الفصل العاشر-القسم الثاني).

كذلك فإن من أعظم أفضال الحضارة العربية في إسبانيا وانتشارها الثقافي في أوروبا انتقال العلم والفلسفة العربيين، أي انتقال قسم كبير من علوم وفلسفة العالم القديم كما ورثها المسلمون وطوروها. وحتى لو كان من المبالغة أن نعزو لهذا الطريق العربي وحده فضل انتقال التراث القديم إلى الغرب اللاتيني (إذ كان هنالك أيضا طريق مباشر، عبر بيزنطة، جاء في بعض الأحيان قبل نقل العرب له عن طريق إسبانيا، وليس بعده كما قال الكثيرون) فإنه من المؤكد أنه مع أفول القوة السياسية للعرب في إسبانيا فإن تراثهم العلمي الذي تركوه للغرب أصبحت له أبعاد هائلة: ففي القرنين الثاني عشر والثالث عشر أصبحت برشلونة وطليطلة وإشبيلية، بعد أن فقدها الإسلام جميعها، مراكز لنشاط مكثف للمترجمين من يهود وإسبانيين ومسيحيين من بلدان أوروبية أخرى. كان هؤلاء المترجمون يهدفون إلى استخراج كنوز المعرفة اليونانية المعربة، أي تلك الحركة الثقافية الكبرى التي حدثت في القرنين التاسع والعاشر حين استوعبت الثقافة العباسية، من خلال المترجمين السوريين (السريان) بصورة رئيسية، قسما مرموقا من العلوم والفلسفة الهلينية. ولقد كانت فترة نقل الثقافة اليونانية إلى الإسلام تلك في أوائل العصور الوسطى، كانت تناظر نقلا مماثلا للثقافة من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة المسيحية من خلال جهود المترجمين على الأرض الإسبانية. وكان ذلك في كثير من الأحيان ثمرة جهد مشترك يجمع بين يهودي أو شخص قد اعتنق الإسلام يقوم بترجمة النص العربي إلى اللغة الرومانسية، وبين مسيحي عالم، إسباني أو غير إسباني، كان ينقل الترجمة الحرفية الأولى إلى اللاتينية، وإن كان من الممكن أن تكون الخبرة اللغوية المكتسبة بهذه الطريقة قد مكنت المترجم المسيحي في بعض الأحيان من

الترجمة بصورة مباشرة عن النص العربي. فنشأ عن هذا العمل، في منتصف القرن الثاني عشر، جماعة من المترجمين في طليطلة برعاية رئيس الأساقفة دون رايموندو Arbichop Don Raimando[26] وإن لم تكن هذه الجماعة قد ألفت تنظيما جماعيا بالمعنى الصحيح. فعدا ماركو الطليطلي كان يوجد بين زعماء هذه الجماعة الراقية الثنائي الإسباني الشهير دومنيكو غونديسالفي Domenico Gundisalvi وخوان الإشبيلي Juan de Sevilla، وهما مثال نموذجي للتعاون الذي أشرنا إليه، ومن بين الأجانب هناك روبرت الريتنسي Robert of Retines وأدلارد الباثي Adlard of Bath وألبرت ودانييل مورلي Albert and D. Morlay وميخائيل سكوتوس Michael Scotus وهرمان الدالماسي Hermann de Dalmatie وجيرارد الكريموني Gerard de Gremona، فمن خلال عمل هذه الجماعة، وبعد قرن آخر. من خلال عمل جماعة أخرى تعمل في إشبيليا لدى ألفونسو العاشر (الحكيم)، عرف الغرب الأعمال العلمية لأبقراط وإقليدس وبطليموس وجالينوس وغيرهم من العلماء اليونان، في الترجمات العربية ومراجعات الخوارزمي والبتاني والفرغاني وابن سينا والرازي والبطروجي[*42] والزرقالي[*43]. (من أجل مزيد من التفاصيل حول عملية نقل المعرفة العلمية هذه انظر الفصل العاشر (ب)، القسم الثاني)[27].

وهكذا فإن «العلم العربي»، الذي كان اعتماده على العلم الكلاسيكي المتأخر والكلاسيكي مفهوما بصورة واضحة، قد فاض على أوروبا وملأها خصبا. فكانت جميع قرون العصور الوسطى المتأخرة مشبعة به، وذلك بالرغم من أننا نلاحظ في القرن الرابع عشر لدى بترارك تمردا على سلطة «العرب» في الطب والعلوم الأخرى مثل علم التنجيم وعلم الفلك، وهي العلوم التي كان العرب يعتبرون حتى ذلك الوقت أساطينها الذين لا ينازعهم أحد[28].

وقد اقترنت مع هذه الأطوار المتعاقبة للعلم القديم، الذي انتقل إلى الغرب عبر إسبانيا الإسلامية، أطوار الفلسفة في ذلك التداخل الوثيق الذي كان يجمع في العصر الأوسطي بين هذين المبحثين. فقد لعب المترجمون من العرب واليهود والمسيحيين دورا ما، وإن يكن ثانويا، في نقل بعض كتب «أورجانون» أرسطو إلى الغرب، وكذلك في نقل الأعمال الأفلاطونية المحدثة، وكانت أسماء الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي ذات أهمية كبرى في هذه العملية.

ولقد أعطت إسبانيا الإسلامية في فترة أفولها إلى الأرسطالية الإسلامية آخر ممثل شهير لها، وهو ابن رشد (1126-1198)، (انظر حول موضوع ابن رشد وتأثيره في الغرب الفصل الثامن، القسم الثاني). ولقد أشار الشقندي الذي تطرقنا إلى ذكره آنفا إلى أعمال الفيلسوف القرطبي الكبير فقال : إن ابن رشد تبرأ من كتبه الفلسفية، عندما رأى أن هذا العلم «مكروه في الأندلس» وغير مرغوب فيه لدى أسياده الموحدين. وفي عبارته هذه، التي يجب ألا نفهمها حرفيا، يتكشف لنا مصير هذا الجهد الكبير للفكر التأملي العربي في محاولته التوفيق بين العقلانية الفلسفية وبين العقيدة التقليدية، ومن ثم هزيمته في الحقل الإسلامي الذي بقيت فيه منجزات ابن رشد، من الوجهة العملية، بلا تأثير. أما شهرته التالية فتعود بصورة رئيسية إلى عمل المترجمين في الغرب المسيحي وما ترتب عليه من انتشار للحركة الرشدية، التي كانت علاقتها بالتفكير الأصلي لابن رشد طفيفة أو زائفة في كثير من الأحيان، وإن لم تخل من بعض الصلات الجريئة وحتى المنطقية بالمبادئ الحقيقية لمؤسسها. فمن المؤكد أن ابن رشد لم يكن منكرا فاجرا للدين، كما يظهر تقليديا في التراث الرشدي، وفي النزعة اللاتينية المضادة لهذا التراث بوجه خاص. فلقد كان مسلما مخلصا (دون أن يكون له أي تحامل ضد المسيحية، وهذا أمر تاريخي ثابت)، وكان يعتقد بإمكانية التوفيق على مستويين متميزين (ومن هنا جاءت نظرية الحقيقة المزدوجة المنسوبة إليه) بين الوحي الإلهي والتأمل العقلاني الذي كان لديه شعور واضح بقيمته، والذي دافع عنه ضد هجمات الغزالي. لقد كان آخر صوت للفكر الإسلامي في الغرب، حيث نال هذا الفكر أعمق استجابة له وإن تكن استجابة مشوهة.

ولنختم هذه الصورة الرائعة، التي تمثل الحساب الختامي للتراث العربي الإسباني الإسلامي ووجوده المثمر في التربة الأوروبية بإشارة بسيطة إلى التراث الفني الذي سيعالج بالتفصيل في الفصل السادس. فمن الواضح جدا أن هذا الخصب النادر كان مدينا بالكثير إلى التربة التي جرت عليها المواجهة، وإلى تعدد العناصر التي كانت موجودة هناك، والتي أثر بعضها في بعض. فلقد كان هنالك متسع من الوقت لدى موجة العرب والبربر لكي ترسي، بعد الفتح والدمار، نظاما مستقرا دينيا واجتماعيا وثقافيا. وهذا

النظام استطاع أن يمتص ويتمثل بصورة تدريجية عناصر مختلفة في العرق واللغة والثقافة المحلية من إيبيرية ولاتينية وقوطية ويهودية. ومن هذه كلها نشأ ذلك التوفيق الرائع للحضارة العربية الإسبانية الذي فتن الرومانتيكية والذي يأبى إلا أن يفرض نفسه على أكثر محاولات التقييم العصرية رزانة.

كان وجود الإسلام في البحر المتوسط خلال القرون الوسطى كلها تقريبا يعود إلى العنصر العربي، وهو العنصر المكون الأقدم والأكثر ديناميكية. أما البربر الذين سيكون لهم وزن كبير في التاريخ الإسلامي للمغرب ولإسبانيا نفسها، فقد تمثلتهم العروبة وبعد مقاومة عنيفة في بادئ الأمر تقبلوا الحضارة العربية الإسلامية ونشروها. وقد أخذت هذه المكانة الرفيعة للشعب الأصلي في الانحدار في الشرق حوالي عام 1000م، ليحل مكانه العنصر التركي. فلم يعد الصليبيون مضطرين لمواجهة قوة عسكرية عربية بصورة رئيسية، بل قوة تركية وكردية، واستمر تقدم القوة التركية وانتشارها في القرون التي تلت عام 1000م من السلاجقة إلى الأتابكة وأخيرا إلى العثمانيين. ومع هؤلاء الأخيرين بدأت المرحلة الثانية للهجوم الإسلامي والإمبريالية الإسلامية في البحر المتوسط.

وفيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر نشأت في شرقي البحر الأبيض المتوسط دولة عربية أخيرة، كانت عربية في لغة رعاياها وثقافتهم، إن لم تكن عربية في دماء ملوكها. هذه الدولة هي سلطنة المماليك السورية-المصرية.

وفي غرب هذه الدولة ازدهرت دول للعرب البربر انبثقت نتيجة لتفكك إمبراطورية الموحدين: دولة الحفصيين في تونس، والمرينيين في مراكش، في الوقت الذي كانت فيه العروبة الأندلسية تخوض آخر معاركها الدفاعية اليائسة. ثم اختل هذا التوازن التقريبي بين الدول المسيحية والإسلامية على شواطئ البحر المتوسط في القرن الخامس عشر على أيدي العثمانيين الذين انطلقوا من الأناضول، ليكتسحوا آخر ما تبقى من بيزنطة ودمروا المعاقل اللاتينية في إيجة التي كانت قد أقيمت في القرن الثالث عشر، ثم احتلوا اليونان بصورة دائمة. وفي القرن السادس عشر استولت الإمبراطورية العثمانية على دولة المماليك، وصعدت صراعها البحري ضد البندقية، وانطلقت لتحقق على الأقل زعامة على المغرب، إن لم يكن لغزوه. وهناك لم

تنجح إلا مراكش في الحفاظ على شكلها الأصلي المكون من عرب وبربر. ومن ليبيا حتى ما يدعى الجزائر اليوم أصبحت دول البربر خليطا عرقيا من العرب والأتراك، تتبع شكليا القسطنطينية وفيها عنصر لغوي تركي قوي. وفي الواقع كانت الموجة الإسلامية الثانية في ظل الحكم التركي هي التي اجتاحت شواطئ البحر المتوسط. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر انحدرت من نقطة الأوج التي بلغتها في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لتستهلك نفسها أخيرا في نزاع «رجل أوروبا المريض»، وعودة ظهور الدول القومية في قرننا هذا.

فهل هنالك «تراث إسلامي» يعود إلى هذه الفترة الثانية؟ وإذا كان موجودا فما هي عناصره التي يتألف منها؟ لقد اتجهت الكتابات التاريخية الأوروبية المتعلقة بالإمبراطورية العثمانية إلى الإجابة بالنفي، يدفعها لذلك مبدأ القومية (الذي كان هذا التركيب الإسلامي الأخير المتجاوز للقوميات نفيا له)، وتدفعها أيضا المبادئ المناظرة للدولة الحديثة. ولم تظهر بدايات النظر بصورة متوازنة إلى هذه الظاهرة وإلى النواحي الإيجابية التي لا شك في أنها موجودة بجانب النواحي السلبية، إلا في فترة قريبة جدا من فترتنا (كما جاء في الفصل الأول). ولكن بما أن هذه النظرة لا تزال في مرحلة طفولتها وتنتظر كمية هائلة من الأبحاث التي ينبغي القيام بها حتى من أجل الإتيان بالمعلومات الأساسية التي يمكن الوصول منها إلى نتائج عامة، فإن هذا ليس هو الوقت المناسب لتقييم هذا «التراث الثاني». ويكفي أن نلاحظ أن التوسع العربي في العصور الوسطى كان يواجه إما إمبراطورية قديمة كانت قد شاخت بالفعل، مثل بيزنطة، وإما قوى جديدة برزت من جراء هجمات أوروبا البربرية، وكانت على مستوى اجتماعي وثقافي منخفض، أما ظهور الإمبراطورية العثمانية فقد تطابق زمنيا مع ولادة أوروبا الحديثة، وظهور دولة الأمة والفكر الفلسفي والعلمي الحديث. وكان التفوق الذي تميزت به الدولة العثمانية ينحصر في حقل التنظيم العسكري، وكذلك، في بادئ الأمر على الأقل، في التنظيم السياسي.

أمام أوروبا الجديدة هذه كان لابد للإسلام في فترة المماليك والفترة العثمانية من أن يكون في موقف دفاعي، ولم تظهر الحركة الإسلامية العصرية التي حاولت أن تجعل النظرية الإسلامية السياسية والدينية تتماشى

مع الظروف الحديثة، إلا في نهاية القرن التاسع عشر. وقد حدث ذلك في الأراضي العربية، وليس في الأراضي التي يوجد فيها العنصر العرقي التركي. وكما قلنا سابقا، فإنه لا توجد لدينا المعرفة اللازمة لتكوين حكم يستند إلى معلومات ثابتة حول المنجزات الثقافية للعالم الإسلامي في فترة المماليك والفترة العثمانية. فمما لا شك فيه أن مجالات كالعمارة والتصوير وصناعة الخزف وإنتاج الكتب وصنع السجاد كانت تقسم بشكل فني مميز له قيمة جمالية رائعة، (كما هو مبين في الفصل السادس)، حيث يلاحظ مثلا أن القسم الأخير من القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر يشكلان فترة ثانية أخذ فيها الغرب عن الشرق الإسلامي، في مجال الفنون الزخرفية (وكانت الأولى في القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر). ولم يدرس الأدب العربي لهذه الفترة إلا قليلا، ولكن لا يعقل ألا يوجد في هذا الإنتاج الأدبي الواسع بعض الكتاب من ذوي المكانة الرفيعة. على أن منجزات الأدب الفارسي في هذه الفترة معروفة أكثر. وقد برزت لغة عثمانية وبرز أدب عثماني يتميز بلغة رائعة في مرونتها وغناها من جراء تداخل اللغة التركية مع العناصر اللغوية العربية والفارسية. وثمة في الواقع كثير من الدلائل التي تدعو المرء إلى أن يشك في أن الرأي المبسط الذي يصف الفترة الواقعة بين الغزوات المغولية والأزمنة الحديثة، أعني فترة المماليك والعثمانيين في الشرق الأدنى وفترة الصفويين والمغول في الشرق الأكثر بعدا، بأنها فترة ركود فكري وتفاهة ثقافية-هذا الرأي المبسط قد لا يمكن الدفاع عنه في المستقبل. على أنه لابد من القول بأن التراث الفعلي الذي خلفه الإسلام لأوروبا في هذه الفترة الثانية لا يمكن مقارنته بتراث الفترة الأولى، وهي الموضوع الأساسي لهذا الكتاب. ففي ذلك الوقت المتأخر كانت أوروبا عصر النهضة وعصر الإصلاح تكتسب وعيا بذاتها ويتملكها حب استطلاع عقلي لم يكن له أي نظير في الإسلام التقليدي، الذي كان هو نفسه مهددا بالنزعة التوسعية السياسية والاقتصادية للأوروبيين. ولقد نوقشت نتائج ذلك بالنسبة للعلاقات بين الشرق والغرب في الفصل الأول، ولكن مسألة التأثير المتبادل في هذه الفترة يجب أن تؤجل إلى أن تكتمل لنا نظرة شاملة في المستقبل.

فرانشيسكو غابرييلي

Bibliography

Only works of a general nature are given here, whereas items on particular problems are mentioned in the preceding notes.

On the Mediterranean in general: H. Pirenne, Mahomet et Charlemagne (Paris - Brussels, 1937); A. Lewis, Naval Power and Trade in the Mediterranean, 500-1100 (Princeton, 1951); E. Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland (Berlin, 1966). On Islam and Byzantium:

A. Vasiliev, Byzance et les Arabes (French version of the Russian original) (Brussels, 1935-68). On Islam, Sicily and Italy: M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia (2nd edn., Catania, 1933-8); U. Rizzitano, 'Gli Arabi in Italia, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo XII, L'Occidente e 1'Islam nell/Alto Medioevo (Spoleto, 1965), i. 93 114. On Islam in Spain: E. Lévi-Provençal; Histoire de l'Espagne musulmane (2nd edn., Paris, 1950-3) (three volumes, covering the whole of the Umayyad period);

A. Castro, La realidad historica de Espanda. (Mexico City, 1954; Italian version Florance 1955); Cl. Sanchey Albornoz Espana Un engima hisorico, 2nd edn. (Buenos aires, 1962); idem, 'Espana y el Islam, Rivista de Occidente, xix (1929), and del Centro italiano.. XII (1965), i. 149 308, On the linguistic legacy of Arabic in the West, G. B. Pellegrini, Gli arabismi idem, 'El Islam de Espana y el Occidente Settimane di studio nelle ligue neolatine (Brescia, 1972). On Turkish Islam in Europe see the general histories of the Ottoman Empire, for Greece in particular the although now outdated, general study by K. Sathas, Tourkokratoumene Hellas Athens 1869).

Francesco Gabrieli

الحواشي

(*) بالرغم من شهرة المستشرق غابربيلي ومن اطلاعه الأكيد على التاريخ العربي الإسلامي والسابق للإسلام، فإنه بسبب دوافع لعلها بعيدة عن الصلة مع العلم قد سمح لقلمه مع الأسف بأن يخطئ عدة خطيئات تاريخية في عدة أسطر من الأحكام الاعتباطية. فإضفاء صفة التخلف على العصر الجاهلي أضحى اليوم من النظريات القديمة التي تجاوزها الزمن. وعصور ما قبل الإسلام تعطى الآن تقييما مختلفا كل الاختلاف. كما أن جعل الإسلام «ظاهرة محلية» تتحول إلى «دين كوني» إنما يكشف عن نظرة متعصبة فيها الكثير من ضيق الأفق حتى على مستوى الفكر المجرد.

(*1) وهذا بدوره حكم من الأحكام التي تجاوزها الزمن بالنسبة لدور العرب الثقافي العالمي. فالحضارة العربية الإسلامية لم تعد في رأي العلماء مجرد نسخة باللغة العربية عن الثقافة الإغريقية ولا الهلينستية، والعرب المسلمون لم يعودوا مجرد نقلة (وحملة رسائل) بين العصر الكلاسيكي في العصور القديمة وعصر الغرب الحديث. والاعتراف للثقافة العربية الإسلامية بأصالتها

و «خصوصيتها» وشخصيتها الفكرية وقيمها وابتكارها لم يعد موضع جدل... إلا لدى المكابرين.

(*2) هذا التعبير هو الذي كان يطلقه الرومان قديما على البحر المتوسط، لأنهم كانوا مسيطرين على كل ضفافه تقريبا، وقد حاول الدكتاتور الإيطالي موسوليني إحياءه في القرن العشرين واستخدمه في كثير من خطبه، ولكنه مني بهزائم شنيعة.

(*3) الميروفانجيون هم أول أسرة مالكة في فرنسا انتهى حكمها عام 751 (بعد سنة واحدة من انتهاء الأسرة الأموية في الشام) وقد أعقبهم الكارولنجيون ما بين عام 751 و 987 ومن هؤلاء كان شارل مارتل (صاحب بواتييه) وكان شارلمان.

(*4) هذه المقولة الشائعة في الأوساط الاستشراقية، رغم أنها نظرية قديمة وقد أصابها الكثير من التهديم، إلا أنها لا تزال تظهر على الأقلام الغربية فإذا كانت دولة «الخلافة» وخاصة في العهد الأموي، قد قامت في مناطق كانت تسود في كثير منها النظم البيزنطية وقد أبقى الخلفاء على بعض هذه النظم (وبخاصة المالية) وعلى أصحابها الذين يطبقونها فإن الدولة الإسلامية قد طبعتها بطابعها الخاص تدريجيا، ومن مراحل التغيير البارزة تعريب عبد الملك للدولة. وليس ثمة من يستطيع اليوم أن يثبت أن دولة الروم كانت «نموذج» التقليد للخلافة الأموية بل العباسية، ولا من يستطيع أن يطابق بين الخليفة الأموي والإمبراطور البيزنطي.

(*5) الواقع أن الزحف العربي توقف عند أبواب كيليكية تاركا جبال الأمانوس وطوروس ضمن الأراضي العربية الإسلامية ثلاثة قرون ونصف القرن على الأقل، حتى عاد الزحف البيزنطي (ضد الحمدانيين) زمن الأسرة المقدونية في النصف الثاني من القرن الرابع فأخذ طرسوس ثم أنطاكية وأناخ في شمال وغرب حلب إلى أن أزاحته الموجة السلجوقية، ثم الصراع الصليبي عن البلاد كلها بل عن الأناضول كله أيضا.

(*6) يتعلق الأمر هنا بالموقف العباسي: فإن العباسيين كانوا، بعكس الأمويين، يعتبرون حدود

الدولة نهايات لها لا مراكز انطلاق. وقد حاولوا تحصينها بالقلاع والعواصم والثغور (لاسيما على جبهة الروم) وعلى السواحل، بدلا من أن ينطلقوا منها إلى ما وراءها لمتابعة سياسة التوسع الأموية. وقد استمرت الحدود العباسية-البيزنطية ممتدة وراء الثغور الشامية والجزرية وفي أرمينية على ما كانت في العهد الأموي، وأضحت الحروب عليها نوعا من التقاليد السنوية (في الصيف خاصة) لإظهار القوة وليس للفتح. ولم يحتل الروم بلاد الشام أبدا وإن استطاعوا في مناسبتين عابرتين التوغل السريع فيها حتى دمشق، ولكنهم بعد أواسط القرن الرابع استطاعوا التمركز في الزاوية الشمالية الغربية من الشام، باحتلال أنطاكية فقط وقد استردها السلاجقة منهم في أواخر القرن الخامس/الحادي عشر الميلادي قبيل الزحف الصليبي على البلاد. ومن جهة أخرى فإن العباسيين، بعكس الأمويين، أسسوا دولة قارية برية آسيوية شرقية، أما بنو أمية فكانت دولتهم قارية-بحرية تمركزت حول البحر المتوسط، ولهذا بذلوا ما استطاعوا، منذ عهد معاوية للسيطرة على هذا البحر ونجحوا بذلك بعد معركة ذات الصواري فلما سحق الأسطول الأموي عام 747 (قبيل سقوط الأمويين بثلاث سنوات لم يهتم العباسيون بالأسطول البحري ولا بالبحر المتوسط، وتركوا السيطرة عليه للروم حتى ظهرت قوة الأغالبة ثم قوة الفاطميين البحرية في هذا البحر فاقتسمت مع الروم تلك السيطرة مع ما يترتب عليها من قوة تجارية واسعة.

(*7) مرة أخرى يعود الكاتب هنا إلى منطلقاته الفكرية الغربية الخاطئة. فلم يكن لدى العرب أي سبب يدعو للشعور بالنقص إن لم يكن لديهم بالعكس عقدة الشعور بالتفوق والأسباب كثيرة. أما الأعمال الفنية والنظم الإدارية التي يظهر فيها التشابه مع ما في بيزنطة منها فإن السبب فيه هو أن هذه الأعمال والنظم هي من تراث بلاد الشام ومصر نفسها وكان صناع هذه البلاد ورجالها هم الذين يعرفون أسرار تلك الأعمال ويبتكرون فيها ما شاءوا.

ومن المجازفة القول «بالتقليد» الإسلامي للروم، وبخاصة جعل النظم الفاطمية صورة أخرى من النظم البيزنطية ، ومثل ذلك يقال عما سوف يذكره «الكاتب فيما بعد عن تأثر الإسلام بالفن الديني والأدب المصقول وفن البلاطات والمراسم...»..

(*8) قامت هذه الحركة في بيزنطة لرفض وجود الصور والتماثيل في المعابد والعبادات. ويجزم الكثير من المؤرخين بأنها إنما قامت تحت تأثير بساطة العبادة في المسجد الإسلامي. وقد تبنى الحركة بعض أباطرة بيزنطة واضطهدوا مخالفيهم فيها الاضطهاد الشديد إلى أن جاء أباطرة آخرون عادوا عن هذا الاتجاه. والفترة الزمنية لهذه الحركة كانت هي النصف الأول من القرن الثاني.

(*9) هي أسماء لجزر وأشباه جزر في اليونان حوالي منطقة أثينا.

(*10) هو مسجد أبي أيوب الأنصاري الذي قتل هناك وما يزال المسجد قائما إلى اليوم.

(*11) هي أسماء لجزر وأشباه جزر في اليونان حوالي منطقة أثينا.

(*12) لا يقصد بالإسلام المشرقي أو المغربي المعنى الديني بالطبع فالإسلام بهذا المعنى واحد، ولكن المعنى الحضاري، وذلك تعبيرا عن الخصائص المحلية التي تميزت بها ملامح الحضارة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب والأندلس وإيران والهند وغيرها...

(*13) يقصد بلاط الأمراء الكلبيين وهم مجموعة الأمراء من أسرة الحسن بن علي ابن الحسين الكلبي، الذين عرفت صقلية في عهدهم عصر الاستقلال الذاتي والازدهار والجهاد والنمو منذ سنة 336هـ/947 عند ولاية الحسن ثم أخيه أحمد ثم أخيه علي بن الحسن إلى جابر بن علي ثم جعفر بن محمد بن الحسن وأخيه عبد الله بن محمد، ثم يوسف بن عبدالله وجعفر بن يوسف

وأخويه أحمد الأكبر وحسن الصمصام حتى انتهت الأسرة 1053/445م بسبب ضعفها وتنازع الأمراء الآخرين في صقلية وقد أدى ذلك كله إلى سقوط الجزيرة بأيدي النورمان.
(*14) ابن القطاع هو: علي بن جعفر بن علي السعدي الصقلي (433-515هـ/1041-1120) وهو لغوي أديب مؤرخ له من الكتب كتاب تاريخ صقلية وكتاب لمح الملح وكتاب الدرة الخطرة والمختار من شعراء الجزيرة، عدا 15 كتابا آخر في اللغة والأدب. (كتاب المختار هذا يسمى أحيانا الذخيرة من شعر شعراء الجزيرة وهو غير الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام الأندلسي الشاعر المتوفى سنة 403هـ).
(*15) هو عبد الجبار بن حمديس (446-527هـ/1055-1132) واحد من أشعر شعراء المغرب الإسلامي. ولد في صقلية، أواخر الحكم الإسلامي هناك ثم ترك الجزيرة وطاف المغرب والأندلس. وكثيرا ما كان يستحث الأمراء المسلمين على استعادة بلدة صقلية ويبكي فقدها.
(*16) تشيلر دالكامو من أوائل الشعراء الإيطاليين الذين كتبوا بالإيطالية وينتمي إلى المدرسة الصقلية التي ازدهرت في أيام فريدريك الثاني من أمثال رينالدو داكويني، غويدوديلي كولون، جاكوبوموستاتشي، ماتسبو دي ريتشيو. وليس يعرف شيء كثير عن الشاعر دالكامو صاحب قصيدة: وردة نضرة Rosa fresca Aulentissima وهي محاورة بين عاشقين يحاول كل منهما أن يتكلم بلغة آخذة بالكثير من الألفاظ الفرنسية.
(*17) دخل العرب المسلمون شبه الجزيرة الإيطالية وكانوا يسمونها البر الطويل من الجنوب، عبر شبه جزيرة كالابريا خاصة ومن السواحل البحرية. إلا أن تأسيس أول إمارة إسلامية في ذلك البر إنما يعود إلى قوة بحرية إسلامية قدمت من كريت واستولت عام 219هـ/834 على مدينة تارانت ثم على برنديزي عام 223هـ/838 ثم وقعت مدينة باري في يد بعض الجند الإسلامي سنة 229 فأسس أحد القواد المسلمين (المفرج بن سليمان) من هذه المدن إمارة أضاف إليها مدينتي أرنت وكالياري، وقد تسلم هذه الإمارة بعد مقتله قائد آخر اسمه سودان أرسل إلى الخليفة العباسي يطلب منه اعتباره من ولاته. ولم تدم هذه الولاية الإيطالية المسلمة أكثر من ثلاثين عاما لأن القوى الأخرى الإسلامية والإيطالية تعاونت على خنقها. ومختلف المواقع التي احتلها المسلمون في البر الإيطالي تكشف الطبيعة التجارية لهذا الفتح.
(*18) قسطنطين الإفريقي: هو شخصية مجهولة الأصل والأحوال. ولد في تونس حوالي سنة 409هـ/1015 وكان يتعاطى مع التجارة والأسفار تعلم العلوم ويدرس كتب الطب. وقد اتصل بأمير سالرنو وعرف لديه باسم قسطنطين الإفريقي. وبعد أن عاد فترة إلى تونس اعتكف في الدير المشهور بدير كاسينو (الذي دمر في الحرب العالمية الثانية) يترجم كتب الطب. ومع أنه لم يكن طبيبا ولا بارعا لا في العربية ولا في اللاتينية إلا أن كتبه المترجمة لاقت رواجا كبيرا واشتهر اسمه واعتبر بحق مؤسس مدرسة (سالرنو) الطبية. وتزيد مؤلفاته على 22 كتابا طبعت كلها ما بين سنتي 1536 و 1539 وقد أخذ على قسطنطين أنه كان ينسب الكتب المترجمة لنفسه ولعل السبب أنه كان يخشى لو نسبها لأصحابها المسلمين أن يحول التعصب المسيحي دون انتشارها.
(*19) هو أبو الوليد إسماعيل بن محمد الشقندي المتوفى سنة 629هـ/1232 وهو من شقندة أحد أرباض قرطبة. كان ذا حظوة عند خليفة الموحدين أبي يوسف يعقوب المنصور. عمل في القضاء لديه. وأما رسالته فقد أنشأها إثر مناقشة جرت حول تفضيل البرين: الأندلس والمغرب بحضرة عامل سبته أبي يحيى بن ابن زكريا الذي اقترح على طرفي المناقشة كتابة رسالتين يبين كل طرف في إحداهما فضائل قطره. وقد أورد نص الرسالة المقري في نفح الطيب وأوردها كذلك ابن

سعيد (انظر المقري ج 2 ص 126-150).
(*20) هو موقع فيما بين غرناطة ووادي آش يقع عند منعطف من الطريق لا ترى غرناطة من بعده وهذا الاسم هو ترجمة للاسم الإسباني الذي يطلق على هذا الموقع وهو: Elsuspiro-del-Moro والمورد هنا هو أبو عبدالله الصغير، آخر الخارجين من غرناطة ويقولون إنه في هذا المكان تلفت إلى المدينة وصعد زفرة حرى لأنه لن يرى غرناطة من بعدها أبدا.
(*21) الموريسكيون اسم يطلق على جميع من بقي في الأندلس من المسلمين بعد سقوط غرناطة سنة 1492 والكلمة مأخوذة من لفظ مورو Moro الذي يطلق في بعض النصوص الإسبانية على عرب إسبانيا أو مسلميها أو على المسلمين عامة. ويمكن أن نستعمل لها كلمة العارب أو المتعرب ولكنا فضلنا استخدام الكلمة الإسبانية ذاتها لأنها أضحت اسما علما ومصطلحا شائعا في الكتب العلمية.
(*22) كان الجغرافيون العرب يسمونها الكنتبرية.
(*23) اسما النهرين لدى الجغرافيين العرب هما بالترتيب: الدويرة، أبره.
(*24) صاحب هذه الحملة هو المجاهد العامري صاحب دانية في الأندلس، وكانت سنة 406هـ/ 1015 وقد توفي مجاهد سنة 436هـ/1044.
(*25) لم نجد لهذه الكلمة ما يقابلها في اللغة الإسبانية ولعلها قد وضعت خطأ من الكاتب الذي لا يبدو أنه واسع المعرفة بهذه اللغة.
(*26) رابطة هي المدينة التي كان يسكنها كولومبوس قبل سفره وكشفه أمريكا، وتقع قرب قادش على الساحل الجنوبي الغربي من إسبانيا. وفيها ترك كولومبوس ابنه ميفيل حين ذهب لمقابلة الملكين فرناندو وازابيلا والاستئذان بالسفر قبل الإبحار في بحر الظلمات.
(*27) درس كاسترو الكلمة وقال إنها آتية من كلمتين: أبناء وتعني ابن بالإسبانية ودالغو، وهو يعتقد أنها آتية من الخمس أي أبناء الخمس بمعنى أصحاب الأمر والنهي. ولم ينته العلماء في هذا الاقتراح إلى شيء حاسم. أورد كاسترو تحليله هذا في كتابه الذي حمل أولا اسم: إسبانيا في تاريخها: المسلمون واليهود والنصارى. ثم طبع الكتاب معدلا منقحا بعنوان: الحقيقة التاريخية لإسبانيا.
(*28) في النص الأصلي يذكر أنه «الرسول جيمس»، وهو عند الإسبان سانتياغو أي القديس يعقوب (شانتياقوب) وقد أعطي اسمه لعدة مدن منها عاصمة تشيلي. وابن عذاري في «البيان المغرب» يذكر الاسم الأصلي وتحريفه: سانتايا قوب.
(*29) شخصيات وهمية أنقذت روما في بعض الحروب القديمة.
(*30) يخلط الكاتب هنا ما بين واقع الإسلام وما بين الصورة التي يحملها الغرب عنه في التعصب والاحتوائية. ومن هنا تأتي الغلطة الأخرى التي نجدها في مطلع الفقرة التالية والتي تعزو للدين الإسلامي أثرا سلبيا-وتحاول إلقاء عقابيل «التعصب المسيحي الإسباني» عليه.
(*31) خ. ريبيرا Julian Ribera y Tarrago (1858-1934) مستشرق إسباني ولد في أعمال بلنسية وصار أستاذ العربية والحضارة الإسلامية في جامعة مدريد. ويعد من كبار علماء الاجتماع والتاريخ. اهتم بتاريخ الموسيقى والأناشيد والشعر في الأندلس. أما ميندس بيدال (1868-1965) فقد كان يدرس الفقه الروماني في جامعة مدريد. وصار سنة 1925 رئيس المجمع اللغوي الإسباني، وقد أشرف في أواخر حياته على إصدار تاريخ إسبانيا العام (في حوالي 30 جزءا منها الرابع الخامس والثامن والتاسع لتاريخ إسبانيا الإسلامي). وقد كتب الكثير من الأبحاث والمؤلفات

حول الشعر العربي والإسباني.
(*32) يقصد الكاتب: كتاب البيان الواضح في المسلم الفادح، وهوتاريخ بشكل أدبي لابن علقمة محمد البلنسي (428-509هـ/1036-1115)، وكان شاعرا ناثرا من طبقة عالية. وقد قص في كتابه هذا أخبار بلده بلنسية ووصف ما حاق بها من البلاء على يد السيد القمبيطور.
وقد أورد المؤرخ ابن عذاري قطعا من هذا الكتاب في الجزء الثالث من كتابه البيان المغرب.
(*33) ينقل الكاتب هنا معلوماته باختصار عن كتاب تاريخ الفكر الأندلسي ومؤلفه غونزالي بالنيشيا، في الفصل الخاص بأثر الفكر الأندلسي في الفكر الأوروبي. ويمكن لمن شاء التوسع مراجعة هذا الكتاب وهو مترجم إلى العربية بقلم الدكتور حسين مؤنس.
(*34) هو من يزعم سرفانتس أنه راوي قصة دون كيخوته.
(*35) هو ألفونسو العاشر، ويعطى لقب الحكيم أو العالم لأن الاهتمام بنقل علوم العرب وآدابهم إلى إسبانيا النصرانية بلغ ذروته في عهده. جمع في بلاطه عددا من علماء النصارى واليهود والمسلمين، وأشرف بنفسه على توجيه أعمال الترجمة والتحرير والتلخيص، وأنشأ في مرسيلية معهدا للدراسات بمعرفة (الرقوطي) الفيلسوف المسلم، ثم نقل هذا المعهد إلى إشبيلية.
(*36) هي أغاني للسيدة العذراء ذات طابع ديني.
(*37) الشعر المقطعي هو شعر الأغصان والأقفال الذي نعرفه باسم الموشحات. وقد ألف فيه ابن سناء الملك كتاب دار الطراز (طبع بتحقيق جودة الركابي-دمشق 1949).
(*38) كلمة Lauda آتية من اللاتينية Laudare، ومعناها المديح، وهي مدائح الفرنسيسكان في السيد المسيح والعذراء.
(*39) هذه الكلمة تعني لغة أويل، وهي في فرنسا، والمراد بالكلمة لغة أهل شمال فرنسا.
(*40) تعطى كلمة رومانس (وبالإسبانية رومانسيرو Romancero) لمجموعات القصائد الشعبية العديدة التي ظهرت في العصر السابق لعصر الأدب الكلاسيكي في إسبانيا. وتحتوي القصائد على أقدم الأساطير الوطنية في قوالب شعرية غنائية، بينها وبين الموشحات الأندلسية نسب قوي وصلة كشفتها الأبحاث خلال نصف القرن الأخير، ويتحدث البحث نفسه عنها. ويستخدم الباحثون كلمة رومانس أيضا للدلالة على اللغة اللاتينية الدارجة التي كتبت بها تلك القصائد وهي اللغة التي كانت مستخدمة في إسبانيا قبل ظهور اللغة الإسبانية الخاصة.
وقد أبقينا على الكلمة كما هي في النص الذي استخدمها بالمعنيين لأنها أضحت من مصطلحات التاريخ الأدبي في الغرب، وإنما ننبه إليها لئلا يختلط معناها هنا مع معنى الرومانسية التي ظهرت متأخرة في القرن الثامن عشر.
(*41) لنلاحظ هنا الملاحظة العامة بأن معلومات كاتب المقال، رغم شهرته، هي معلومات قديمة متخلفة لأن الأبحاث خلال السنوات الأخيرة، في هذا الموضوع قد تجاوزت كثيرا هذه الأمور التي يعرضها.
(*42) هو ابن إسحق نور الدين البطروجي، ويعرف لدى الغرب باسم Al Petragius، من كبار الفلكيين في الأندلس وهو من رجال النصف الثاني من القرن السادس (الثاني عشر الميلادي).
وقد بنى كبلر أبحاثه الفلكية على أبحاث البطروجي.
(*43) هو أبو إبراهيم بن يحيى النقاش الزرقالي القرطبي، وكان من أعظم أهل الفلك في العرب. وضع الجداول الفلكية، وله نظريات مهمة في حركات النجوم، كما ركب إسطرلابا خاصا به، واخترع آلة عرفت باسمه. وقد برز في طليطلة فيما بين سنتي 452-472هـ/1061-1080.

3 الحدود القصوى للإسلام في أفريقيا وآسيا

1 - أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى:

في جنوب الصحراء الكبرى، في الأراضي المتسعة الممتدة في السنغال في الغرب إلى الصومال في الشرق، هناك اليوم خمسون مليونا من المسلمين وبذا يكون للإسلام من الأتباع هناك ما يعادل أتباعه في شمال أفريقيا. إلا أنه يختلف عن الإسلام في شمال أفريقيا من حيث التركيب العرقي المعقد والانقطاع في التوزع الجغرافي. لذا فإن هذه الشعوب الإسلامية تتصف بتنوع أكبر في السمات المميزة لعقيدتها الإسلامية المحلية. ففي كثير من الأحيان تتخلله مجتمعات مسيحية كبيرة وتجمعات قبلية واسعة لا تزال تدين بصورة رئيسية بالأديان الأفريقية التقليدية. وكثيرا ما يشكل المسلمون أقليات صغيرة ضمن مجموعات كبيرة غير مسلمة. وحتى في الأماكن التي تكون لهم فيها الغلبة العددية فإن القليل من البلدان التي يعيشون فيها هي اليوم دول إسلامية رسميا. وهكذا ففي قسم كبير من هذه المنطقة يجد الإسلام نفسه في حالة من الاحتكاك ومن المنافسة الديناميكيين مع ديانات

تقليدية عريقة بالإضافة إلى المسيحية. ولكن رغم أنه اليوم لا يتمتع بصورة عامة بتلك الجاذبية التي كانت له في الماضي عندما كانت المسيحية مقترنة بالاستعمار، فما من شك في أنه لا يزال يتقدم بصورة ثابتة. وهذا ينطبق بصورة خاصة على الوضع في غرب أفريقيا، وفي أثيوبيا، حيث مما يشجع الحركة الإسلامية أن الحكام الأمهريين المسيطرين سياسيا هم مسيحيون منذ قرون.

وفي بعض الأماكن، شاعت عناصر من الثقافة الإسلامية مثل الختان أو أساليب التنجيم والعرافة بين شعوب غير إسلامية، وأصبحت جزءا من أنظمتها الثقافية التقليدية. ففي كل مكان كيّف الإسلام نفسه مع الثقافة المحلية والبيئة الاجتماعية، وقد أدى ذلك في بعض الحالات إلى نشوء تركيبات جديدة فريدة كما هو الحال في الثقافة السواحلية. على أن الارتباط بين العروبة والإسلام لم يكن تماما إلا في السودان الشمالي، حيث أصبحت اللغة العربية هي اللغة المحلية، خلافا للبلاد الأخرى التي نحن بصددها هنا. أما في الأماكن الأخرى فبالرغم من وجود بعض التأكيد أحيانا على الهوية العربية، فإن الإسلام لا ينظر إليه على أنه عقيدة خاصة بالعرب وحدهم، ولا تعد الولاءات الإسلامية والعربية شيئا واحدا.

يعيش حوالي ثلثي المسلمين من سكان جنوب الصحراء الكبرى، في غرب أفريقيا، حيث توجد في نيجيريا أكبر جماعة من المسلمين، في حين أن السنغال وغينيا ومالي والنيجر هي إسلامية بصورة رئيسية، وإن لم يكن الإسلام هو العقيدة الوحيدة فيها. وهنالك جماعات أصغر (عددا) في ليبيريا وغانا وتوغو. وفي أفريقيا الوسطى والشرقية والشمالية الشرقية نجد أن المسلمين هم الغالبية في السودان الشمالي، ويكاد لا يوجد لهم منافسون في زنجبار وجمهورية الصومال. ثم إن العنصر الإسلامي قوي أيضا في أثيوبيا (وخصوصا في أرتيريا) وفي تنزانيا، حيث يوجد من المسلمين ما قد يوازي ثلث مجموع السكان في كل من هذه الدول. وهنالك جماعات إسلامية أصغر تعيش في كينيا وأوغندا ومالاوي وزامبيا والكونغو.

وبالرغم من أن الحدود الإسلامية والحدود السياسية كانت متطابقة في الإمبراطوريات الإسلامية القديمة في عهد ما قبل الاستعمار في المنطقة، فلا يوجد اليوم إلا جمهوريتا الصومال وموريتانيا اللتان تأسستا كدولتين

إسلاميتين رسميا، ولكنهما ليستا عضوين(*) في الجامعة العربية. ومن المفارقات أن جمهورية السودان، وهي عضو في الجامعة العربية، لم تقرر بعد تبني دستور إسلامي، وقد لا تفعل ذلك بالنظر لمصالح سكانها الجنوبيين الكثيرين.

ويلعب الإسلام خارج هذه الدول دورا على جانب كبير من الأهمية في السياسات الداخلية لكثير من البلدان، وبصورة خاصة في السنغال ومالي والنيجر ونيجيريا، وفي أثيوبيا، وإلى درجة أقل، في تنزانيا، وهو كذلك يخلق روابط مهمة ما بين هذه الدول، وهي روابط ذات قوة سياسية كامنة قد تستغلها الأجيال القادمة. وعلى صعيد غير رسمي فهو يوجد رابطة هوية ومصلحة مشتركة تجمع بين المسلمين ذوي الأصول العرقية والانتماءات السياسية المختلفة، وذلك ضمن الظروف المتغايرة في حياة المدن. هذا الاعتراف بتضامن إسلامي أوسع، وهو بالطبع مرن جدا ويرتبط بالظروف الخاصة-يتجسد بصورة حية في اشتراك الأفريقيين الواسع في الحج إلى مكة وإلى العديد من المزارات المحلية الأقل شأنا.

لقد أدى اعتناق الإسلام، بالإضافة إلى تأثيره على عادات اللباس والنواحي الأخرى للثقافة المادية، وبصورة خاصة على الهندسة المعمارية، إلى إعطاء طابع إسلامي قوي للطقوس الحياتية الأساسية التي يتميز بها مجرى حياة الفرد من المهد إلى اللحد. ذلك لأن هذه الطقوس متشابهة إلى درجة كبيرة لدى الجماعات المسلمة الكائنة في جنوب الصحراء الكبرى، بالرغم من التنويعات المحلية التي تعكس عناصر سابقة للإسلام. وبالطريقة نفسها نجد أن التقويم الإسلامي بطقوسه الشعبية، وخصوصا في رمضان، شهر الصيام، يعطي طابعا متجانسا لتنظيم الحياة في جماعات كانت بينها في الماضي فروق كبيرة. وهنالك سمات متشابهة تتجاوز الاختلافات العرقية والثقافية الكبيرة لهذه المنطقة الواسعة، وتتجلى هذه السمات في الأنماط التقليدية للتعليم الإسلامي، وإن كان ذلك لا يخلو من اختلافات مهمة في مدى توسع المدارس المحلية للتعليم العالي، مثل مدرستي تمبكتو وجينه في غرب أفريقيا، أو هرر في الشمال الشرقي، بحيث تتمكن من إنتاج مؤلفات دينية وتاريخية باللغة العربية.

وأما فيما يخص الحياة الاجتماعية فتتجلى السمات المتشابهة أوضح

ما تكون في حياة الأسرة حيث تركت الشريعة الإسلامية[1]، بغير شك، أكبر أثر اجتماعي لها. فبالرغم من أن الزواج يقترن بعادات تعود إلى ما قبل الإسلام، مثل ثروة العروس، فإنه يتصف بسمات أساسية واحدة من السنغال إلى الصومال، ويستطيع الأزواج الجمع بين أربع زوجات في وقت واحد. والطلاق سهل بالنسبة للرجال لكنه صعب بالنسبة للنساء. وهنالك تقيد «بالعدة» أو فترة الانتظار التي تسبق الزواج الثاني، وذلك بعد الطلاق أو موت الزوج. والأطفال ملك للزوج أو وريثه. وفي أمور الإرث تطبق عادة الشريعة الإسلامية من قبل المحاكم الشرعية الموجودة في كل مكان، ولكن بما لا يتعارض مع الأنماط التقليدية العريقة المتعلقة بحقوق الملكية. وبنفس الطريقة تقريبا تطبق قواعد الشريعة فيما يتعلق بالدية أو دفع التعويض عن جريمة القتل والأضرار الأخرى، لكنها كثيرا ما تعدل على ضوء النظم الاجتماعية التي تعود إلى ما قبل الإسلام. وهكذا نجد مثلا بين الصوماليين سلسلة كبيرة من أقرباء الأب يتحملون مسؤولية الدية في حالات القتل المتعمد، على حين أنه يتوجب على القاتل بموجب الشريعة الإسلامية، أن يتحمل المسؤولية وحده.

وأخيرا في السياسة، نجد أن مبادئ الحكم والمؤسسات السياسية الإسلامية قد طعمت، بدرجات متفاوتة، البنيات السياسية لتلك الممالك الأفريقية التقليدية التي اعتنقت الإسلام، وأفضل الأمثلة الباقية نجدها في دول الهوسا في نيجيريا الشمالية. وقد تقلص اليوم مجال تطبيق الشريعة الإسلامية، كما هو الحال في البلاد الإسلامية الأخرى، وأصبح يقتصر على أمور الأسرة والأحوال الشخصية، بحيث يشكل هذا شكل عودة إلى الوضع السابق لعهد الاستعمار وظروفه.

لا نستطيع أن نقول الكثير هنا عن التاريخ الطويل للإسلام في هذه المنطقة الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن كلا من السودان الشرقي وأجزاء من شمال شرق أفريقيا كانت مفتوحة للتأثيرات الإسلامية في القرن السابع، في حين أن غرس الإسلام في شرق وغرب أفريقيا لا يمكن تتبعه بصورة موثوقة إلى ما قبل القرن العاشر. ففي ذلك الوقت كانت كل أفريقيا تقريبا الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى قد أصبحت مفتوحة للدين الجديد من خلال الشبكة الواسعة من

طرق القوافل التي كانت توصل عبر الصحراء الكبرى إلى الشمال، وفي الشرق إلى موانئ ساحل البحر الأحمر والمحيط الهندي(2). والواقع أن ارتباط الإسلام بالتجارة كان هو السبب الرئيسي لدخول هذا العدد الكبير من شعوب هذا الجزء من القارة في الإسلام، رغم أن الأرقاء، ظلوا خلال قرون وعبر مناطق واسعة أحد الموارد الرئيسية التي كان يبحث عنها التجار المسلمون(*1). ولم يلعب الفتح الخارجي للغزاة المسلمين دورا مهما إلا في السودان الشرقي، وهو الجزء الوحيد في المنطقة الذي لعب فيه الاستيطان العربي الواسع النطاق دورا حاسما في نشر الإسلام(3). وكان غزو الدول المحلية التي اعتنقت الإسلام للمجتمعات الوثنية عاملا مهما في السودان الغربي، وإلى حد ما في أثيوبيا، وإن كان يبدو من المفارقات هنا أن يكون للامتداد الأخير للإمبراطورية الأمهرية المسيحية في القرن التاسع عشر أثر أعمق وأكثر استمرارا على انتشار الإسلام.

وفي الأماكن الأخرى وبصورة عامة، كان لعامل التجارة الإسلامية التأثير الأكبر. وهنا لم يكن الذين قاموا بالدور الحاسم في غرس الإسلام من العرب في معظم الحالات. ففي الفترة الأولى لدخول الإسلام إلى السودان الغربي يجب إعطاء الفضل الأكبر إلى البربر من أصحاب الجمال الذين كانت قوافلهم التجارية العظيمة تجوب دروب الصحراء، وفي الشمال الشرقي لعب الصوماليون من البدو الرحل دورا مماثلا كتجار قوافل. ومن خلال هجراتهم إلى الغرب والجنوب من أوطانهم السابقة في الركن الشمالي من القرن الأفريقي. وكانت هنالك أيضا، بالطبع، جماعات محلية أخرى مثل الهوسا وديولا في غرب أفريقيا الذين قاموا بعد اعتناقهم للإسلام فنشروا الدين كذلك من خلال علاقاتهم التجارية الواسعة، وعلى العكس من ذلك نجد في شرق أفريقيا أنه بالرغم من أن الذهب والعاج والرقيق والموارد الأخرى السهلة الاستثمار والموجودة في الداخل. قد وصلت إلى التجار المسلمين الساحليين، فإن هؤلاء التجار لم ينفذوا بأنفسهم إلى داخل البلاد بأعداد كبيرة حتى أواخر القرن الثامن عشر.

ولقد كان لهؤلاء التجار المسلمين الأوائل، سواء أكانوا من العرب، أم من غير العرب المدفوعين بحماسة الداخلين جديدا إلى الدين، تأثير قوي في المجتمعات التي كانت وثيقة في أول الأمر والتي كانوا يمرون بها خلال

أسفارهم، وكثيرا ما كانوا يقيمون بين ظهرانيها.

وبالرغم من أنهم لم يكونوا من الدعاة النشطين في المجال الديني، فإن عباداتهم الدينية الغامضة كانت تثير انتباها كبيرا، وكانت معرفتهم بالثقافة الإسلامية واتصالاتهم التجارية الواسعة المدى تضفي عليهم وعلى الرجال الأتقياء الذين كانوا يسافرون معهم بريقا خاصا في نظر السكان المحليين. ففي الممالك الوثنية الكبيرة التي أقاموا فيها كأقليات صغيرة تحت حماية الملك تبين أن لديهم صفات خاصة يمكن الاستفادة منها. فهناك، مثلما سيصبح عليه الحال بالنسبة للإداريين الاستعماريين الأوائل الذين جاءوا بعدهم، وجد الملوك الوثنيون وموظفوهم من المناسب الاستفادة من هذه الأقلية التجارية الإسلامية في عدة أمور تتراوح بين استخدامهم في تحصيل الضرائب والمحاسبة والسلك الدبلوماسي، إلى ضمهم بين صفوف الحرس الملكي حيث أثبتوا جدارتهم نتيجة لعدم وجود روابط محلية لهم ولمعداتهم العسكرية وخبرتهم التي كانت متفوقة في معظم الأحيان. وفي أضعف الحالات، أصبح من الشائع لدى الملوك الوثنيين أن يزينوا بلاطاتهم بمن يقتنونهم من رجال بلاط مسلمين، والأهم من ذلك أن يجاملوا الدين الجديد، كما فعل منسا موسى من مالي (1312-1337) أو أسكيا محمد من سونغهاي (توفي عام 1528) من أجل دعم قوة الطقوس التقليدية المرتبطة بالملكية، وإن كان هذا قد أدى في بعض الأحيان إلى نتائج مؤسفة. فبعد أن أصبح الإسلام امتيازا ملكيا جديدا فإنه بالطبع كان يعطي الحاكم الطموح، كما قال غويلي[(4)]. «عقيدة وعلما وسلاحا»، وكان باستطاعته أن يقدم تبريرا قويا لفتح الممالك الوثنية المحيطة، ويساعد على ضمهم سياسيا فيما بعد. وكذلك فإن الزعماء المحاربين والمغامرين التجار الذين أصبحوا في الطليعة في ظروف التغير الاقتصادي والاجتماعي، والذين كانوا يسعون إلى إقامة وتدعيم ممالك جديدة وأسر مالكة جديدة في الأماكن التي لم يكن يوجد فيها أي منها في السابق، هؤلاء الزعماء كثيرا ما كانوا يلتفتون إلى الإسلام ليستقوا منه مبررا عقلانيا مناسبا للأوضاع الجديدة التي أوجدوها. ففي أثيوبيا، كان رؤساء القبائل الصغار وقادة الحروب الطموحون الذين شجعهم التغير الاقتصادي في وسط «غالا» التي كانت جمهورية تقليديا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر-كانوا يميلون إلى اعتناق الإسلام أو المسيحية

كأساس لسلطتهم الجديدة، التي كانت غير دستورية من وجهة نظر التقاليد.

ومن العوامل التي دعمت تأثير هذه الاعتبارات النفعية التي سهلها انتشار العقيدة الإسلامية، بساطة المتطلبات العقائدية للإسلام وتسامحه إزاء المعتقدات الدينية التقليدية والعرف المحلي، الذي كان هو والشريعة مصدرين متوازيين للقانون التطبيقي. ولكن هذه السمات لم تحظ بإعجاب الحكام التقليديين أو الزعماء الجدد فقط، بل إن الدين الجديد كان بصورة عامة جذابا بوجه خاص باعتباره مصدرا لأساليب جديدة في أداء الطقوس، بالنسبة إلى أناس كانوا يفتشون دائما عن علاجات قوية خارقة للطبيعة نظرا لافتقارهم إلى أي تحكم علمي يذكر في بيئتهم أو مصيرهم. وهذه السمة كانت بدورها تزداد أهمية حيثما كانت الظروف الجديدة تخلق إمكانات جديدة للتقدم الاجتماعي وتوترات جديدة داخل المجتمع.

رغم أن الأدلة المفصلة المتعلقة بالتأثير المتبادل لهذه العوامل في عملية دخول الإسلام إلى أفريقيا الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى غير متوافرة بصورة عامة، فإن تفاعلها يمكن أن يظهر في بعض المناطق التي ينتشر فيها الإسلام اليوم. مثال ذلك أن التغيرات الاقتصادية، في هذا القرن، بين سكان كينيا الجيرياميين قد أدت إلى ظهور طبقة جديدة من المزارعين من ممولين وتجار محاصيل. هؤلاء المقاولون الناجحون قد أثاروا بالطبع غيرة وحسد جيرانهم الذين يقلون عنهم والذين ما زالوا يعملون في زراعة المحاصيل الضرورية لغذائهم اليومي، ولذا أصبحوا هدفا رئيسيا للسحر والشعوذة. ولكي يحموا أنفسهم تحولوا إلى الإسلام وأصبحوا يعرفون محليا «بالمسلمين المتطببين»، لأن هذا يحميهم من المكر والكراهية اللذين يجلبهما النجاح ويمكنهم من الاستغناء عن الالتزامات التقليدية في اقتسام الطعام على أساس أنهم بصفتهم مسلمين يتوجب عليهم مراعاة قيود غذائية تقليدية من شأنها أن تعزلهم وتحميهم في آن واحد من جيرانهم الحسودين. وهناك أسباب قوية تدفعنا لأن نفترض أن دوافع من هذا النوع قد لعبت دورا حاسما في الانتشار التدريجي للإسلام في فترات وأماكن تنقصنا مثل هذه المعلومات التفصيلية حولها(5)، على الرغم من أننا لا نملك أن نجزم بذلك.

ولكن إذا كانت مثل هذه الاعتبارات قد شجعت الأفريقيين كثيرا على

التوجه نحو الإسلام كدواء لمصائب هذه الحياة، بحيث اعتبر هذا الدين الجديد في الواقع كمصدر جديد للقوى الخارقة اللازمة لمعالجة صعوبات الحياة اليومية ومصائبها على طريقة الدين الأفريقي التقليدي، فإننا يجب ألا ننسى أن العقائد الأخروية الأوسع التي يقدسها الإسلام إنما تمثل تحولا جذريا جديدا عن العقائد التقليدية. فالاعتقاد بحياة أخرى ينال فيها الإنسان الثواب والعقاب على أعماله التي ارتكبها في هذه الحياة، هذا الاعتقاد غريب بصورة عامة عن الأديان الأفريقية التقليدية، ودخول هذا الاعتقاد مع الإسلام يعطي أساسا جديدا لتقييم الأخلاق، ويشكل مصدرا لكل من الاستسلام المستكين والسعي المناضل من أجل تحقيق رسالة. هذان التفسيران المتضادان وجدا من يدافع عنهما في التاريخ القديم للإسلام جنوب الصحراء الكبرى، ولا شك في أنهما سيجدان من يدافع عنهما في المستقبل أيضا.

وأخيرا فيما يتعلق بغرس الإسلام الفعلي، يجب أن نسجل الأثر المهم للتيارات المحلية السائدة والمتعلقة بحركة السكان وهجرتهم. فحيثما كان تدفق الهجرات القبلية يتطابق مع مسار انتشار الإسلام من خلال التجارة، كان هذا التطابق يدعم انتشار الإسلام، وهذا بالفعل ما حدث، بصورة عامة، في غرب أفريقيا.

وينطبق الأمر نفسه إلى حد بعيد في تاريخ شرقي السودان، وكذلك في شمال شرق أفريقيا. أما في شرقي أفريقيا فكانت حركة الهجرة تتجه إلى الانتقال من داخل البلاد إلى الساحل، أي بعكس اتجاه انتشار الإسلام، وبذا فقد أدت إلى حصره في تلك المنطقة الساحلية. فهنا في الواقع كان الإسلام الساحلي، الذي ترمز إليه كلمة سواحيلي ذاتها، عبارة عن مغناطيس يجذب العناصر القبلية من الداخل إلى مركزه الواقع على الساحل، حيث أصبح دين مدن لا يقتصر على فئة قبلية واحدة، وأدى ذلك إلى نشوء ذلك التركيب الثقافي واللغوي الفريد الذي تمثله اللغة السواحلية اليوم، والمؤلف من عناصر البانتو وعناصر عربية وفارسية.

تتبع الأجزاء المختلفة لأفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى مذاهب مختلفة للشريعة، وذلك تبعا للمصادر الإسلامية المختلفة التي تأثرت بها. ففي غرب أفريقيا يسود المذهب المالكي الذي نشرته في أول الأمر حركة

الموحدين في القرن الحادي عشر، وهو أيضا المذهب الرئيسي في السودان الشمالي، إلا أن المذهب الحنفي أدخل إلى السودان الشمالي في الفترة التركية-المصرية (1830-1896) واعتبر القانون الرسمي للمحاكم. وفي شمال شرق، وشرق أفريقيا، حيث يطغى التأثير الحضرمي، يسود المذهب الشافعي رغم أن جماعات من الأقلية تدين بمذاهب أخرى.

كذلك فإن الطرق الدينية متعددة الانتشار، وقد كانت (الطريقة) القادرية أول طريقة أدخلت في جميع المناطق ولها أكبر عدد من الأتباع (فيما يتعلق ببدايات هذه الطرق، انظر الفصل الثامن فيما بعد). وفي القرن السادس عشر أدخلت هذه الطريقة في السودان الغربي بواسطة مركز النيجر العلمي العظيم في تمبوكتو، وفي الفترة نفسها نقلت إلى (لاهور) التي كانت تحتل مكانا مماثلا في شمال شرق أفريقيا. وكان أروع تحقق لهذه الطريقة هو جهاد الهوسا في القرن التاسع عشر بوحي من عثمان دان فوديو (1754-1817). وفي العقود الأولى من القرن الحالي كان أتباعها نشيطين أيضا في تنظيم المقاومة ضد المستعمرين الألمان في تنغانيقا في ظل القيادة الملهمة للشيخ الصومالي عويس بن محمد البراوي (1846-1909) الذي أدت تعاليمه وكتاباته الغزيرة إلى نشوء العويسية، وهي إحدى فروع الطريقة التي لا تزال حتى اليوم شائعة جدا في الصومال الجنوبي وفي أجزاء من الساحل الشرقي. أما أول جهاد قومي (1900-1920) بقيادة الشيخ محمد عبدالله حسن (1864-1920) ضد المستعمرين البريطانيين والأثيوبيين والإيطاليين لبلاد الصومال فلم يكن مرتبطا بالطريقة القادرية بل بالصالحية التي كانت تناوئها بضراوة، والتي كانت مشتقة من طريقة سيدي أحمد بن إدريس الفاسي المكية المعروفة بالطريقة الأحمدية. وفي الشمال نجد أيضا الطريقة المهدية وصاحبها محمد أحمد (1843-1885) المعروف بالمهدي، في السودان. وهذه الطريقة لم تكن مشتقة من أي طريقة أخرى بل كانت تتجاوز الحواجز المذهبية، وتخاطب جميع المسلمين في مقاومتهم للسيطرة الخارجية. ومع ذلك وبالرغم من الفوارق في انتماءات زعماء الجهاد إلى الطرق المختلفة والمواقف المتعارضة التي تقفها الطرق نفسها في مختلف الأراضي المستعمرة، فإن الدلائل الوثائقية تدل على أن هذه الحركات كانت في الواقع على اتصال، وأن الطرق التي كانت موجودة في غربي السودان

أسهمت في إلهام المهدي في السودان الشرقي، كما كان هو بدوره مثالا رائعا يحتذى بالنسبة للشيخ الصومالي محمد عبدالله حسن.

وفي جميع أنحاء أفريقيا الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى نجد أننا مدينون لزعماء الطرق الدينية المحليين، بالكثير من الأدب الديني والتاريخي المكتوب باللغة العربية وباللهجات العامية المحلية والذي بقي حتى اليوم. وما زالت للطرق الدينية حتى اليوم أهميتها بوصفها أساسا طائفيا للعبادة، وهي تشكل عوامل مهمة في السياسة، وخصوصا في السودان حيث أورد لنا تريمنغهام[6] ما يزيد على عشرين منها. وبعد ذلك أصبحت الطريقة التيجانية التي أسسها أحمد التيجاني[7] من فاس (توفي 1815) والطريقة المريدية لصاحبها الشيخ أحمد بامبا (توفي عام 1927)- الذي يؤُمُّ ضريحَه في طوبا في السنغال أفواج من الحجاج من غرب أفريقيا-منافستين حاميتين للطرق القديمة في السودان الغربي. وأدخلت الحركة الأحمدية الهندية في هذه المنطقة عنصرا جديدا للنزاع، في حين أن المهاجرين الجدد من الهند والباكستان إلى شرق أفريقيا يشكلون الجماعة الشيعية الوحيدة في أفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى.

وفي كثير من الأحيان، ثمة تأكيد قوي على تقديس الأولياء كوسطاء يلجأ المرء إليهم لتقريب المسافة البعيدة التي يعتقد أنها تفصل الإنسان عن الله وعن بركة الرسول، وإن كان هذا التأكيد لا يقترن دائما بالطرق الدينية. وينطبق هذا الأمر بصورة خاصة على السودان الشرقي وشمال شرق أفريقيا حيث ينسجم تقديس الأولياء إلى حد كبير مع التأكيد التقليدي على نسب السلف، رغم أن جميع من يقدسون ليسوا مجرد أسلاف أسبغت عليهم صفة الأولياء. وتشكل بعض الفرق الدينية مثل طائفة «سيد برخدله» في الصومال الشمالي الذي تعتبر زيارة قبره ثلاث مرات ذات أهمية دينية تعادل زيارة مكة مرة واحدة، وطائفة الشيخ «حسين بلياله» في جنوب شرقي أثيوبيا-هذه الفرق تشكل المركز المحلي لممارسة شعائر الدين. وهذه الطوائف تمثل كل ما احتفظ به الإسلام الشعبي اليوم من ذكرى سلطنتي إيفات وبالي اللتين تصدتا في القرون الوسطى للمملكة الأمهرية المسيحية المتوسعة، وكادتا لفترة قصيرة في القرن السادس عشر أن تطيحا بها كليا.

مثل هذه الطرق، ومعها شعائر الإسلام السحرية، تشكل بالنسبة للرجال

والنساء على السواء، وسيلة لتلبية الحاجات المتكررة التي لا تشبعها العقائد الأخروية الرفيعة للإسلام. ومن نفس المنطلق فإن استبعاد النساء المألوفَ من الطقوس الرسمية الرئيسية للإسلام كان يترك فجوة تملؤها الطقوس المحلية المتعلقة بمسائل الأرواح، مثل أرواح بوري لدى قبائل الهوسا وطقوس الزار في أثيوبيا والسودان والصومال وطقوس البيبو على الساحل السواحيلي. هذه العبادات تشتمل على مجموعة كبيرة من الأرواح المألوفة التي تتدخل لكي تعبر بأمانة عن الظروف المتغيرة للمجتمع. وهكذا ففي أثناء الحكم العسكري للواء عبود كانت أرواح الجنود شائعة جدا في السودان، في حين أنه حينما شكل أول فريق قومي سوداني لكرة القدم أصبحت أرواح لاعبي كرة القدم هي الشائعة. وهذه الأرواح كان يعزى إليها البلاء والمرض، كما يعزى إليها علاج هذه الحالات. وكان هذا دائما يكلف زوج المرأة التي تسكنها الأرواح نفقات لا تسر، كما كان يؤدي في آخر المطاف إلى دخول المرأة في حلقة من حلقات تقمص الأرواح. وهذه الجمعيات تشكل منفذا للتعبير عن اهتمامات النساء، وكثيرا ما تؤدي وظيفة علاجية، في حين أن الوقوع في حالة التقمص من حين لآخر يمكن الزوجة المعزولة والواقعة في ضيق من أن تمارس ضغطا على زوجها حين تفشل الطرق الأخرى. ويميل العلماء المسلمون إلى التنديد بهذه الطقوس واعتبارها خارجة عن الدين، إلا أنه بما أن القرآن ينص على وجود الجن الأشرار الذين ترتبط بهم هذه الطقوس عادة، فإنه يصعب إيجاد أساس عقائدي حاسم لتحريم هذه الطقوس.

ها هنا نجد بالفعل دليلا آخر على غنى المصادر الإسلامية الفينومينولوجية، وعلى الإمكانيات التي يقدمها الدين الإسلامي للتسامح إزاء الطقوس التقليدية ما دامت يمكن أن تنسجم مع الإطار القرآني. وهذه المرونة وانعدام الانغلاق الضيق الأفق هما اللذان يفسران قبل كل شيء شعبية الإسلام لدى الأفريقيين، وتسمحان للموارد الثقافية الغنية لأفريقيا الواقعة جنوبي الصحراء الكبرى بأن تلون أنماط الإسلام المتنوعة في هذه المنطقة.

آي. م. لويس

Bibliography

In addition to the works referred to in the footnotes to this chapter there are recommended for further reading:

I. Cunnison, Baggara Arabs (Oxford, 1967); M. Dupire, Peuples nomades (Paris, 1962); H. J. Fisher, Ahmadiyyah: a Study in Contemporary Islam on the West African Coast (London, 1963); G. S. P. Freeman-Grenville, The Medieval History of the Tanganyika Coast (Oxford, 1962); P. M. Holt, The Mahdist State in the Sudan 1881-1808 (Oxford, 1958); M. Last, The Sokoto Caliphate (London, 1968); I. M. Lewis,

The Modern History of Somaliland (London, 1965);

V. Monteil ,L'Islam noir (Paris, 1964); J. Rouch, La Religion et la magie soghay (Paris, 1960); M. G. Smith Government in Zazzau (London, 1960); J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia (London, 1952); idem, Islam in West Africa (London, 1959); idem, Islam in East Africa (London, 1964); idem,

The Influence of Islam upon Africa (London, 1968).

I. M. Lewis

2- آسيا الوسطى: Central Asia

كانت الآفاق الشمالية للمسلمين الأوائل من الجيل الذي عاصر محمدا (ص) محاطة بالإمبراطوريتين العظيمتين للبيزنطيين والساسانيين. أما المناطق التي تقع خلفهما، أي السهوب التي كان المرء يستطيع أن ينتقل خلالها من جبال الكاربات حتى شواطئ بحيرة بايكال وأطراف العالم الصيني دون أن يصادف عقبات باستثناء الأنهار الكبيرة، فلم يكن يعرف عنها إلا أقل القليل. وقد رويت عن الرسول أحاديث عن الأتراك، مثل الحديث القائل «اتركوا الأتراك ما تركوكم[2*]»، وهنالك حديث قدسي يروى عن الله على شكل تهديد، «يقول الله تعالى إن لدي جندا سميتهم الترك وأسكنتهم المشرق فإذا غضبت على قوم سلطتهم عليهم»[8]. هذه الأقوال غير صحيحة وقد روجت فيما بعد، حين احتك الأتراك مع العالم الإسلامي، وجمعت في مجموعة من الأحاديث في القرن التاسع. وإذا كان لدى محمد (ص) ومعاصريه أي معلومات عن المناطق الواقعة فيما وراء خراسان أو شرقي فارس فلابد أنها جاءت من الأساطير والقصص الشعبية التي كانت شائعة في أنحاء الشرق الأدنى في ذلك الوقت، والقرآن الكريم يذكر (السورة 18، الآيات 93-96 الماردين غوغ (Gog) وماغوغ (Magog) كقبيلتي يأجوج ومأجوج[3*] ويذكر كيف أن ذا القرنين أو الإسكندر الكبير كان قد بنى في الشرق جدارا من الحديد والنحاس لصد هؤلاء البرابرة[9].

على أن آسيا الداخلية لم تكن مجهولة لدى البيزنطيين والساسانيين، لأنه كانت ثمة اتصالات دبلوماسية وعسكرية وتجارية بين هاتين الإمبراطوريتين العظيمتين في الشرق الأدنى وبين شعوب آسيا الوسطى قبل ظهور الإسلام بمدة طويلة. وقد حاول كل من الفرس واليونان تأمين تحالف مع المملكة القوية للأتراك الغربيين (أو Tu-Kiu، كما يسمون في المصادر الصينية) الذين كان مركز قوتهم يقع إلى شمال قرة شهر في منطقة زنجاريا الحديثة في تركستان الشرقية. ويذكرون مثال ذلك أن الحاكم التركي، ولقبه يبغو Yabghu أو الزعيم القبلي إيشتمي Eshtemi بعد أن فشل في الحصول على امتيازات تجارية من الفرس، تفاوض مع الإمبراطور البيزنطي جوستين الثاني (565-578) فجاءت وفود دبلوماسية إلى معسكر يبغو، وكثير من معلوماتنا عن هؤلاء الأتراك الأوائل تأتينا من

روايات هؤلاء المبعوثين اليونان[10]. والواقع أن تسهيل التجارة كان دائما أحد الأهداف الأساسية لدول الشرق الأدنى في تعاملها مع إمبراطوريات السهوب المتعاقبة. فقد كان الصغديون النشطون، وهم السكان الإيرانيون لمدن وادي زارافشان في ما وراء النهر يتاجرون على شكل واسع مع شعوب السهوب وقد أقاموا علاقة مع الصين. واقيمت مستعمرات تجارية صغدية في أماكن وصلت حتى منطقة لوب نور شرقي حوض تاريم. وفي أعقاب هؤلاء الصغديين وصلت ثقافة العالم الإيراني ومعتقداته-وهي العادات الساسانية في الاحتفالات الملكية والأديان مثل المانوية والمسيحية النسطورية- إلى شعوب آسيا الوسطى. وبفضل الصغديين أيضا حصل الأتراك الأيغوريون على حروفهم الأبجدية. وأصبحت الكتابة الأيغورية فيما بعد إحدى الوسائل الرئيسية لانتشار الثقافة في آسيا الوسطى. ومنذ أيام الصغديين فصاعدا أصبح التاجر والمبشر الديني شخصيتين نموذجيتين على المسرح الآسيوي الداخلي، ومن خلالهما أصبحت هذه المنطقة المغلقة والمنطوية على نفسها على اتصال بالثقافات الأرفع منها، والموجودة في المناطق المجاورة في الشرق الأدنى والهند والصين.

كانت أول مرة يعبر فيها العرب نهر جيحون Oxus في عام 654، لكن فتح ما وراء النهر كان شاقا وطويلا، لأن الأمراء الإيرانيين المحليين قاوموا بقوة، كما كانوا في مناسبات عديدة يستنجدون بالأتراك وحتى بالصينيين لمساعدتهم على صد الفاتحين. وهكذا فقد تحالف غوراك أمير الصغد عام 730 مع خاقان الأتراك الغربيين، أو التورغش، سو-لو (والاسم معروف من المصادر الصينية فقط) ضد العرب. ولم يستطع العرب استعادة سيطرتهم على ما وراء النهر إلا بعد قتل سو-لو وما تلا ذلك من تجزئة إمبراطورية التورغش. ولم يتوطد الإسلام هناك إلا في العصر العباسي الأول، أي في النصف الثاني من القرن الثامن. وقام القائد العربي قتيبة بن مسلم بغزو المنطقة المجاورة خوارزم عند مصبات نهر جيحون في عام 712، فدفعت الأسرة المالكة لخوارزم شاه الجزية ودخل الإسلام المنطقة. وأخيرا أوقف التقدم العربي نحو الشرق أمام الحواجز الجبلية المتمثلة بجبال البامير وتيان-شان. أما الرواية الواردة في بعض المصادر التاريخية عن تغلغل العرب في كشغر في تركستان الشرقية[11] فربما كان من الواجب رفضها.

وفي الوقت الذي كان فيه جنود البصرة وخراسان العرب يكافحون في الأراضي الوعرة والمناخ القاسي لآسيا الوسطى، كان جيش الكوفة يغير عبر جبال القوقاز باتجاه سهوب جنوب روسيا. وقد وصلوا إلى دربند أو باب الأبواب في داغستان منذ عام 643، وبعد بضع سنوات واجهوا الترك الخزر الذين كانوا قد أسسوا مملكة قوية في أحواض نهر الدون والفولغا السفلى، وعاصمتهم في آتيل أو أيتيل Atil or Itil. وقد صمدت دولة الخزر حتى نهاية القرن العاشر، إلى أن دمرها فيه، على ما يبدو، الروس Rus والإسكندنافيون. ولم تحقق الجيوش العربية نجاحا دائما في شمال القوقاز[*4] رغم أن الدين انتشر بصورة سلمية هو والمسيحية واليهودية بين الخزر[12]. وإلى شمال الخزر، في أواسط الفولغا وحول التقائه مع نهر (كاماكان) يعيش شعب تركي آخر هو شعب البلغار. وكان البلغار قد أصبحوا مسلمين جزئيا في مطلع القرن العاشر، ولكن يبدو أنهم أخذوا الدين ليس عن طريق الخزر-الذين كانوا ينظرون إليهم نظرة عداء-ولكن من خوارزم وآسيا الوسطى. وكان البلغار أبعد الشعوب الإسلامية في أقصى الشمال، وكان وقوع بلادهم في خط عرض مرتفع، بحيث كان نهارها قصيرا وليلها طويلا في الشتاء، وعكس ذلك في الصيف، مؤديا إلى نشوء صعوبات تتعلق بتأدية الصلوات الخمس في أوقاتها الصحيحة، وتتعلق بصيام شهر رمضان. ولقد أشار الرحالون مثل ابن فضلان وابن بطوطة (انظر أدناه) إلى هذه الصعوبات، وظل علماء قازان[13] من المسلمين التتر يكتبون الرسائل حول المسائل الشرعية ومسائل العبادات المتعلقة بهذا الموضوع حتى القرن التاسع عشر.

كانت السلعة الرئيسية التي كانت تقدمها سهوب أوراسيا للعرب، بالطبع، هي الرقيق. فمنذ السنوات الأولى للإسلام كان هنالك طلب كثير على الأرقاء الذين يقتنون في المنازل، وفي خلال القرن التاسع الميلادي نشأت الحاجة إلى الأرقاء المستخدمين في الأغراض العسكرية (أي الغلمان والمماليك) الذين أخذوا يحلون محل ما بقي من الفرسان العرب الأحرار القدماء والحرس الخراساني للعباسيين الأوائل. وكان الرجال من جميع الأجناس يُدعون إلى الخدمة، ولكن الأتراك كانوا يفضلون على غيرهم. ففي كتب الحرب و «مرايا الأمراء» للكتاب المسلمين، يعتبر الأتراك هم

الجنس العسكري الممتاز، فقد كانوا فرسانا ورماة ممتازين، شجعانا وأوفياء، وقد تمرسوا على الصعوبات والمكاره من خلال حياتهم السابقة القاسية في السهوب. أي أن هؤلاء الكتاب كانوا ينسبون إليهم بعضا من صفات «الوحش النبيل». وهكذا يقول الجاحظ في رسالة حول الصفات البارزة للأتراك: «والأتراك قوم لا يعرفون الملق ولا الخلابة ولا النفاق[*5]... مع شعور قوي بالتضامن الوفاء»[14].

كان الحصول على الرقيق إذن دافعا قويا وراء جميع الغارات العربية[*6] تقريبا في داخل السهوب. وفي السهوب الغربية كان الخزر يتعاملون بتجارة الرقيق، وكانت أسواق «أتيل» تصدر الرقيق عبر القوقاس وإلى خوارزم. ولابد أنه كان بين هؤلاء الرقيق أتراك من مختلف القبائل، بالإضافة إلى السلافيين والشعوب الأوغرية مثل البورطاسيين، إذا كان لنا أن نقرن هؤلاء الأخيرين بالموردافيين اللاحقين. وقد ازدهرت القوى المسيطرة على ما وراء النهر وخوارزم، في السهوب الشرقية، من جراء التجارة، وكان الرقيق الأتراك يشكلون جزءا مهما من الجزية التي كانت تدفعها هذه القوى إلى الخلفاء العباسيين في العراق. وكانت الحدود التي تواجه السهوب مليئة بالرباطات أو النقاط المحصنة المزودة بالغزاة أو المقاتلين المتطوعين من أجل الدين. ولم تكن هذه الرباطات مجرد مواقع دفاعية ضد هجمات البدو الرحل، بل كانت أيضا نقاط انطلاق الغزوات إلى داخل السهوب، وكانت أعداد كبيرة من الرقيق تجلب إلى هذه الرباطات وإلى المدن الواقعة على الحدود مثل إسفيجاب وشاه. ووصلت تجارة الرقيق في عهد الأسرة السامانية في بخارى (819-1005) إلى ذروة التنظيم. فكانت الحكومة السامانية تسيطر على تصدير الرقيق وتفرض ضريبة على عبور جيحون تتراوح بين 70 و 100 درهم عن كل واحد من الرقيق الأتراك، وتطلب بالإضافة إلى ذلك رخصة لمرور كل واحد من الغلمان عبر أراضيها[15]. وبعد أن يحدد مركز الرقيق ضمن النظام العسكري الإسلامي كان يستطيع الترقي إلى أعلى مراتب القيادة أو يمكن أن يصبح حاكما لولاية مستقلة. فقد كان سبكتكين المؤسس للسلطة الغزنوية في أفغانستان وشمال الهند (977-1186) بالأصل تركيا وثنيا من برسخان (قرغيزيا السوفييتية اليوم) أسر في الحروب القبلية وبيع في الأراضي السامانية[16].

وقد استمرت حركة تجارة الرقيق على نطاق واسع حتى الغزوات المنغولية وبعدها. وقد نشأت مجموعة سلاطين المماليك[*7] من الحرس الأرقاء للسلاطين الأيوبيين (أسس هذه السلالة صلاح الدين الشهير)، وكانت هذه السلالة تشكل أرستقراطية عسكرية من الأرقاء حكم زعماؤها كسلاطين مستقلين في مصر وسوريا من سنة 1250 حتى الغزو التركي عام 1517. وبعد ذلك أصبحوا الطبقة الحاكمة في مصر حتى بداية القرن التاسع عشر حين قضى عليهم محمد علي.

وبما أن الأقاليم الإسلامية الوسطى والشرقية كانت تحت سيطرة الخانات المنغوليين العظام في البداية ثم تحت سيطرة أتباعهم الإيلخانات، وكلا الفريقين معاد للمماليك، فقد كان لابد لمصادر الرق أن تكون هي السهوب الغربية بالنسبة للمماليك الذين كانوا يستخدمون الطرق التجارية عبر الأناضول أو عبر المضائق. وكانت الأجيال الأولى للمماليك بصورة رئيسية من الأتراك التركمان والقبجاق من سهوب جنوبي روسيا، ولكن منذ الجزء الأخير من القرن الرابع عشر فصاعدا أصبحت منطقة الشركس (سيركاسيا) في القوقاز المصدر الدائم لتزويد صفوف المماليك بالرجال[17].

على أن الحروب والغارات التي كانت تشن بقصد الحصول على الرقيق لم تكن أبدا النشاط الوحيد على طول الحدود الإسلامية مع آسيا الوسطى. فقد كانت هنالك فترات طويلة من الاتصالات السلمية. وقد كان الاقتصاد الزراعي للواحات الخراسانية وواحات ما وراء النهر يتمم الاقتصاد الرعوي لمناطق السهوب، وكانت الإبل والأغنام تربى في أطراف السهوب من قبل قبائل تركية مثل قبيلتي أوغوز وقارلوق. وكانت هذه المواشي بالإضافة إلى الجلود ومنتجات الألبان تقايض بالمنتجات الزراعية والمصنعة. يروي الجغرافي ابن حوقل في القرن العاشر أن مدن سرخس في خراسان الشمالية كانت مستودعا للدواب، وتزود كلا من مدن ما وراء النهر وخراسان، ووجد رحالة بريطاني في أوائل القرن التاسع عشر وهو ج. ب. فريزر J.B. Fraser أنها كانت لا تزال سوقا كبيرا للخيول والمواشي الآتية من السهوب[18]. ولم تكن المنتجات تأتي إلى العالم الإسلامي من السهوب فقط، ولكن أيضا من المناطق الواقعة بعدها: من الغابات النفضية في روسيا الوسطى، ومن غابات سيبيريا، وحتى من الشرق الأقصى. ويظهر هذا بوضوح في تعداد

المستوردات التي أوردها المقدسي الجغرافي (المتوفى عام 985). يقول[*8] إنها كانت تحضر من بلغار فراء السمور والسنجاب والفاقم والمنك وابن عرس والثعلب، بالإضافة إلى جلود القندس والأرنب البري المرقش والماعز البري. كذلك كان يستورد من هناك الحديد والسهام والمراكب المصنوعة من خشب البتولا والقبعات الفرو وغراء السمك وأسنان السمك (الفظ)، ونبات الخروع والعنبر وجلود الجياد المدبوغة والبندق والنسور والسيوف والدروع وخشب القبقب والرقيق الصقلبي (السلافي) والأغنام والماشية. ومقابل ذلك كانت خوارزم تصدر المنتجات الزراعية والمصنعة بما فيها الأعناب والزبيب والحلويات والسمسم والعباءات والسجاد والقماش الخشن والبروكار الساتاني من نوعية تصلح للهدايا، وأغطية من القماش لحمته من الحرير، والأقفال والملابس الملونة والأقواس التي لا يقوى على ثنيها إلا الأقوياء والجبن والخميرة والسمك والقوارب[19].

لقد كانت هذه التجارة هي التي جعلت النقود الإسلامية تنتقل عبر الطرقات النهرية الروسية إلى شمال أوروبا. وهذه النقود التي كانت تتألف أساسا من دراهم فضية سامانية ضربت في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، وجدت بعشرات الآلاف في أنحاء روسيا والسواحل الإسكندنافية، ووجدت قطعتان منها حتى في أيسلندا. ثم إن الملك الإنجليزي أوفا من مرسيه (757-796) صك قطعته النقدية الذهبية الشهيرة على غرار الدينار الإسلامي[20].

كان سكان السهوب يعملون كوسطاء تجاريين مع المناطق الشمالية، ولم يعرف أن رحالة أو تجارا مسلمين قد سافروا إلى تلك المناطق. ويبدو أن المعلومات المتفرقة الموجودة في المصادر الإسلامية قد جمعت من الذين زاروا المناطق المتوسطة مثل تميم بن بحر في أراضي أويغور التابعة لمنغوليا الخارجية، وابن فضلان في بلغار (انظر أدناه أيضا) أو أنها جمعت من المبعوثين والرحالة القادمين من الأجزاء البعيدة للعالم الإسلامي، مثل مندوبي كي-تان من شمال الصين، أو من الأويغور الذين جاءوا إلى محمود الغزنوي حوالي سنة 1027. فبالنسبة إلى المسلمين كانت الأراضي الواقعة باتجاه «بحر الظلمات»، أي المحيط المتجمد، بعيدة ومخيفة. وكانوا يعرفون أنه توجد شعوب مثل (ويسو) و (يورا) تعيش إلى شمال بلغار، وهي تسافر عبر

الثلوج على زحافات أو أحذية ثلج وكانت تجارتهم مع البلغار (على الأقل بالنسبة إلى اليوريين) تجري بالمقايضة الخرساء. والويسيون هم بصورة عامة الفيس والفنلنديون واليوريون أو اليوغريون هم الشعوب الأوغرية مثل الأستياكيون والفوغوليون الذين كانوا يعيشون بين نهر بكورا وجبال الأورال[21]. وكان المسلمون يميزون بين الروس Rus أو الفارنجيين (أي المغامرين الإسكندنافيين الذين استكشفوا المجاري النهرية الروسية والذين أطلقوا سفنهم في سواحل بحر الخزر. ونهبوا مدينة بردعة الإسلامية في أران عام 943) وبين السلافيين الغربيين في أوروبا الوسطى. (كان اسم الملك سفيتو بلوك الأول المورافي والذي حكم من 870 إلى 894 معروفا لدى المؤرخ المسعودي بعد بضعة عقود فقط) لكنهم كانوا يتجهون إلى الخلط بين سلافيي روسيا الشرقيين وبين الروس (الإسكندنافيين). والروايات الإسلامية مثل روايات «حدود العالم»[*9] التي لا يعرف مؤلفها (كتبت بعد 982) وروايات المروزي[*10] (نهاية القرن الحادي عشر أو بداية الثاني عشر) تذكر بين شعوب سيبيريا الشمالية: الغوريين أو القوريين، ويبدو أن موطنهم فيما وراء بحيرة بايكال في منطقة جبال خانقان، ولذا ربما كان أصلهم من المنغول أو التونغوسيكيين، وقد جاء في وصف هؤلاء الناس، أنهم من أكلة لحوم البشر المتوحشين وأنهم يتكلمون لغة لا يفهمها غيرهم وأنهم يجامعون زوجاتهم على طريقة الحيوانات[22] More animalium، ومن هذه المناطق الشمالية الشرقية التي كان يأتي العقار الثمين والترياق المضاد للسموم «الختو» Khutww والكلمة تطلق في اللغة الصينية على عاج الفظ والنرول، ولكن ربما كانت تعني للمسلمين قرن الكركدن أو حتى عاج الماموث المتحجر[23].

كانت علاقات بلاد ما وراء النهر مع العالم الصيني، كما ذكرنا آنفا، عريقة، إذ إن «طريق الحرير» كان يمر عبر قلب آسيا. وكان المسلمون ينظرون إلى الصين كموطن البضائع الكمالية الدقيقة الصنع. يعلق الكاتب الثعالبي من نيسابور في القرن الحادي عشر على ذلك فيقول: «إن العرب كانوا يسمون كل إناء دقيق أو غريب الصنع وما شابه ذلك، بغض النظر عن مصدره الحقيقي باسم الصيني لأن الأشياء الدقيقة الصنع من اختصاص الصين». ثم يمضي في ذكر خزفهم الدقيق الشفاف وحريرهم المتموج

الألوان وأقمشتهم المطرزة بخيوط الذهب ومعاطفهم المحمية من المطر بواسطة الشمع، ومناديل المائدة المصنوعة من الحرير الصخري ومراياهم المصنوعة من الفولاذ[24]. ولا شك في أن بعض هذه المنتجات كانت تصل إلى المسلمين بواسطة الطريق البحري الذي يدور حول سواحل جنوب شرقي آسيا والهند. وكانت هناك في القرن الثامن مستعمرة مزدهرة من التجار الأجانب في كانتون ومن بينهم التا-شي (العرب) والبو- زي (الفرس من سيراف؟) وكانت هاتان الفئتان قويتين إلى حد أنهما ثارتا في عام 758 على السلطات الصينية. ومن المحتمل أن يكون خزف أسرة تانغ المالكة الذي وجد في حفريات القصور العباسية في سامراء (وهي مركز الخلافة من 836 إلى 889)، قد وصل إلى العراق عبر المحيط الهندي والخليج الفارسي[25]. على أنه يبدو من المحتمل أيضا أن البضائع الصينية كانت تأتي على الطريق الطويل والخطر جدا عبر آسيا الوسطى، كما هو الحال بالنسبة لبعض البضائع الخاصة بالتيبت مثل المسك وأذناب الياك والذهب، وكان الخزف الصيني (Chini faghfuri «الخزف الإمبراطور») بين الهدايا التي أرسلها والي خراسان علي بن عيسى ماهان[26] إلى هارون الرشيد.

وخلال الفترة التي كانت فيها الخلافة لا تزال في حالة توسع، ثم حين قامت الدول المحلية القوية مثل دولة السامانيين والغزنويين في العالم الإسلامي الشرقي (من القرن التاسع حتى الثاني عشر) لابد أنه كان هنالك عدد لا بأس به من الرحالة والمبعوثين المسلمين الذين تغلغلوا في آسيا الداخلية. وعلى نطاق أضيق، كان التجار والدراويش والمبشرون المسلمون يسافرون إلى السهوب. وليس لدينا إلا معلومات محددة قليلة عن تلك الفئات، ولكن بقيت روايات عن بعض البعثات السياسية والدبلوماسية، محفوظة بشكل مجزأ ضمن المؤلفات الجغرافية الكبيرة. وهكذا يرد ذكر بعثة أرسلت إلى الأتراك في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (724-743). وفي عهد الخليفة الواثق (842-847) أرسل سلام الترجمان (ويقال إنه كان يعرف ثلاثين لغة) إلى جدار يأجوج ومأجوج للتأكد من رواية تقول إن السد الحاجز قد اخترق وليس غريبا أن تكون روايته مجرد قصة مبالغ فيها يرويها رحالة. ولا تزيد رواية الأديب والرحالة أبو دلف مسعر بن مهلهل قيمة من الناحية التاريخية عن الرواية السابقة. ففي هذه الرواية

يتحدث عن رحلته عبر آسيا الوسطى بصحبة بعثة صينية عائدة من بلاط بخارى الساماني حوالي عام 940. فيصف مختلف القبائل التركية التي مر في أراضيها بما فيها البشناق والكيموك والأوغوز والقرغيز والقارلوق... الخ. وتتضمن التفاصيل التي ذكرها القصة المعروفة عن «حجر المطر» عند الأتراك (ترياق Yada - tash) الذي كان كهان الشامان يستمطرون السماء بواسطته. ولكن رغم أن كثيرا مما رواه كان حقيقيا، فإن من المستحيل أن نستدل من روايته على مسار منطقي لرحلته(27).

ومن جهة أخرى فإن رواية تميم بن بحر المطوع (المقاتل المتطوع من أجل الدين) ورحلته إلى الإيغوريين-وقد بقيت لسوء الحظ بشكل مختصر-أعطت معلومات مهمة تتعلق ببعض المشاكل الغامضة لآسيا الوسطى، وخصوصا فيما يتصل بالعلاقة بين الأويغوريين وبين شعب تركي آخر ورد ذكره كثيرا وهو شعب التوقوز-أوغوز(*11). وتتصف رواية تميم بالرزانة ولا تهتم بالتنميق الناجم عن ذكر العجائب. ومن المحتمل أن يكون قد قام برحلته في أوائل القرن التاسع، وأنه وصل إلى عاصمة الأويغور: قره بلاساغون على نهر أورخون في مونغوليا الخارجية. ومن بين الأمور العديدة التي يذكرها: اعتناق الأويغوريين الحماسي للمانوية وعلاقاتهم الوثيقة مع الأباطرة الصينيين(28). وأما رواية أحمد بن فضلان عن رحلته من خوارزم عبر السهوب إلى بلغار في عام 921 فهي ذات قيمة بالغة، إذ تعطينا معلومات عن شعوب السهوب الغربية في القرن العاشر. ففي ذلك الوقت كان ملوك البلغار الذين اعتنقوا الإسلام منذ عهد قريب يهدفون إلى تقوية الصلات مع الخلافة العباسية من أجل الحصول، إن أمكن، على العون ضد الأسياد الإقطاعيين الخزر الذين كانوا يفرضون سلطتهم على البلغار. كان لابد من القيام بالرحلة في الربيع والصيف، ولكن حتى مع هذا فقد بدأت قافلة ابن فضلان الرحلة في طقس بارد ومثلج. وفي هضبة أوست أورت بين الآرال وبحر قزوين قابلوا جماعة من الترك الأوغوز كانوا هائمين، «كالحمير المتوحشة». هؤلاء البدو الرحل كانوا لا يعرفون أي دين إلا أنهم كانوا يقدسون المياه الجارية، مما اضطر التجار المسلمين في القافلة أن يقوموا بالوضوء في وقت متأخر من الليل في منأى عن أنظار الأتراك. ولوحظ فيما بعد وجود تقديس مماثل للماء في الياسا أو قانون المنغول القبلي. وكان من

عاداتهم أيضا إقامة تماثيل خشبية على قبر الرجل العظيم تمثل محاربين مقتولين قد يسهرون على خدمته في الحياة الأخرى، وهذه التماثيل تقابل الأعمدة الحجرية أو «البلبال» للأتراك الأورخونيين. كان ابن فضلان يعتقد أن الأوغوز متوحشون تماما، وإن كان قد علق تعليقا حسنا حول كرههم للزنا واللواط. فشهادته تكاد تكون مادتنا الوحيدة عن تاريخ الفترة السابقة على الأتراك السلاجقة الذين انبثقوا من الأوغوز، والذين اجتاحوا في القرن الحادي عشر القسم الأكبر من الشرق الأوسط وأقاموا سلطنتهم الخاصة. وفي بلغار أبدى ابن فضلان تعجبه من ليالي الصيف القصيرة، ومن بعض الظواهر مثل الأنوار الشمالية. كان البلغار نصف بدو رحل ونصف مقيمين، لكن الإسلام لم يكن قد شاع بينهم، وروى أن البلغار الوثنيين كانوا يضحون برجال على جانب كبير من الذكاء من أجل الآلهة، وأن تأثير الكهنة الشامان كان لا يزال كبيرا فيهم[29]. كذلك لاحظ أهمية التجارة بين البلغار، وقد ازدادت الصلات التجارية مع الأراضي الإسلامية الداخلية في القرن التالي. وفي بداية القرن الحادي عشر كان يمكن أن يكون لتاجر من نيسابور شريك في بلغار. وفي سنة 1024 نجد الملك البلغاري يرسل النقود من أجل إصلاح المساجد في واحة بيهق الخراسانية أو سبزافار[30].

لقد سبق أن ذكرنا أننا لا نعرف إلا القليل عن كيفية اعتناق أتراك السهوب للإسلام. لكن ما أن جاء القرن السادس عشر حتى كانت جميع الشعوب التركية في أوراسيا قد أصبحت مسلمة، باستثناء بعض الشوفاش وبعض التتر الياقوت والآلتاي الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالأرواح، بعد أن حل الإسلام مكان الأديان الأخرى التي كانت تنافسه مثل المسيحية والمانوية والبوذية. وكانت أعمال التبشير بالدين لا تتم على يد المؤسسة الدينية الرسمية، بل على أيدي الدراويش وغيرهم من المتحمسين للدين الذين كانوا يبشرون برسالة بسيطة قوامها نار جهنم، وهي رسالة كان سكان السهوب يفهمونها. واعتنقت الجماعة الشرقية من الأتراك القارلوق (الذين جاء منهم على الأغلب سلالة القره خانيين وهم ورثة السامانيين في بلاد ما وراء النهر) الإسلام في العقود الوسطى للقرن العاشر. وهناك واحد ممن كانوا يعملون بينهم نعرف اسمه، وهو أبو الحسن كلماتي[31]. ففي بداية القرن الحادي عشر اعتنق الأتراك الجنوبيون الغربيون من

جماعة الأوغوز، بمن فيهم أسرة سلجوق، الدين الجديد، لكن انتشار الإسلام فيما أصبح يدعى خلال ذلك القرن بسهوب القبجاق كان بطيئا. وحتى في نهاية القرن الثاني عشر كان قبجاق منطقة سيحون السفلى وثنيين في معظمهم. وكان الخوارزميون الشاهيون يجندونهم في جيوشهم، وكانت وحشيتهم تجعل الجنود الخوارزميين مكروهين في فارس[32].

ونظرا إلى أن إدخال الدين إلى السهوب جرى بصورة رئيسية على أيدي الصوفية والأتقياء، وليس على أيدي العلماء المتشددين، فقد أظهر الإسلام هناك مرونة كبيرة من حيث المعتقدات والعبادات. ولقد اعتنق الأتراك بصورة عامة المذهب الحنفي المتسامح نسبيا. ويعلق ابن فضلان، الذي كان شافعيا، على ذلك معرضا بعادة البلغار في معاقرة «البوظة» وهي شراب مخمر من العسل والقمح. وبعد أربعة قرون لاحظ ابن بطوطة، الذي كان مالكيا، شيوع عادة شرب «النبيذ» في السهوب، وهو شراب مخمر مصنوع من حب الدخن. كما أن الإسلام لم يقض فورا على المعتقدات المتعلقة بالأرواح لدى الأتراك، بل كان هنالك تدرج في استيعاب العقيدة الجديدة والتكيف معها في هذه المناطق الواقعة في أطراف العالم الإسلامي، كما كان عليه الحال في الهند وإندونيسيا وأفريقيا السوداء. فقد كان الأتراك يبدون لأحد الأولياء الصوفيين وهو أحمد يسوى (المتوفى عام 1166)، الذي كانوا يقدسون قبره في الحوض الأسفل من نهر سيحون، احتراما مساويا لذلك الذي كانوا يبدونه لكهنة الشامان الأتراك. بل إن العالم التركي الحديث فؤاد كوبرولو قد اهتدى إلى عناصر من الماضي الشاماني في الشعائر الدينية للطريقة اليسوية التي أسسها أحمد[33].

وفي القرن الثامن عشر هاجر «الخيطان» أو القره خطاي البوذيون (والاسم الأخير هو الذي عرفوا به في العالم الإسلامي) باتجاه الغرب من شمال الصين وفتحوا بلاد ما وراء النهر. وقد أدى انتصارهم على السلطان السلجوقي، سنجر، إلى اعتقاد أوروبا المسيحية بأنه يوجد وراء البلاد الإسلامية ملك قوي مناهض للإسلام ولذا فقد افترض أنه مسيحي. وهذا الملك هو القسيس أو الراهب يوحنا الشهير. وفي القرن التالي أقام المغول إمبراطورية شاسعة عبر آسيا، ووصلت على أثر ذلك موجة جديدة من التأثيرات السياسية والعرقية والثقافية إلى العالم الإسلامي من سهوب

آسيا الداخلية والشرق الأقصى. وبفضل الكتبة الأوريغوريين الذين كانوا يعملون لدى المغول، وهم «البيتيكشيون».

أصبحت الكتابة الأوريغورية معروفة في الشرق الأدنى وإلى الغرب حتى مصر المملوكية. واستعملها العثمانيون في بعض الأحيان حتى القرن الخامس عشر. أما في الغرب فظهرت الممارسات الصينية. ففي سنة 1294 أدخل إيلخان كيخاتو المنغولي(*12) في فارس عملة ورقية على غرار العملة الصينية وأدى ذلك إلى نتائج اقتصادية وخيمة(34). وفي الحقل الفني استفاد التراث المحلي من اختلاط المؤثرات الصينية التي تتضح في أساليب التصوير والخزف وكان المغول قليلي العدد نسبيا في الغرب، غير أن أعدادا كبيرة من الترك تدفقت من آسيا الوسطى مما أسرع في عملية صبغ مساحات شاسعة من الشرق الأوسط مثل الأناضول وما وراء النهر وأجزاء من فارس، بالصبغة التركية. أما في داخل السهوب نفسها فقد ترأس أحفاد ابن جنكيز خان، «جويشي»، اتحادين من البدو والأتراك المغول وهما القبيلة الذهبية في جنوب روسيا والقبيلة البيضاء في غرب سيبيريا. واستمر الاتحاد الأول أكثر من قرنين، وبفضل اتصالاته التجارية مع الأناضول والمناطق الخاضعة للمماليك أصبح مندمجا إلى حد ما مع العالم الإسلامي الشرقي(35).

وتشكل روايات ابن بطوطة المراكشي، وهو أكثر الرحالة المسلمين سفرا وجرأة في العصور الوسطى، مصدرا مهما لتاريخ القبيلة الذهبية والسلالة الشقيقة للجغطائيين في ما وراء النهر. فقد شملت رحلاته بلادا واسعة من غرب أفريقيا إلى الصين. ففي 1332-1333 عبر جنوب روسيا إلى عاصمة القبيلة الذهبية «سراي» على نهر الفولغا، وكان سفره في إحدى العربات الكبيرة المغطاة بخيمة، والتي تعتبر وسيلة مألوفة للانتقال عبر السهوب منذ أيام السكيثيين Schythinas. ويؤكد ابن بطوطة أنه زار بلاد البلغار مدفوعا بالرغبة في التأكد من أن ليالي الصيف هناك قصيرة بقدر ما روي عنها، غير أنه من المتفق عليه أن روايته ملفقة، وهي من دون شك منقولة عن الروايات التي سمعها من البلغار في سراي. ثم سافر من الفولغا إلى خوارزم راكبا عربة تجرها الإبل، ووجد الرحلة خطرة وشاقة مثل سلفه ابن فضلان(36).

لقد ظل الدين والثقافة الإسلاميان يتغلغلان في السهوب الأوراسية إلى أن أوقفتهما الحركة التوسعية الروسية، وأجبرت الإسلام على اتخاذ موقف الدفاع في مناطق حوض الفولغا والقوفاز وسيبيريا. ولقد كان الإسلام في القرون السابقة قد تغلب على الأديان المنافسة، مثل المسيحية اللاتينية والنسطورية والمانوية، ولم يصمد أمام ديناميكيته إلا البوذية اللامية التي اعتنقها المغول. وهكذا كان التأثير الحضاري للإسلام عاملا رئيسيا في التطور التاريخي لآسيا الداخلية.

كليفورد. إ. بوزورث

Bibliography

There is no single work specifically devoted to the Islamic frontiers in Centrtl Asia, but much useful background information can be derived from W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion (3rd edn., London, 1968); idem, Histoire des Turcs d'Asie Centrale (Paris, 1945); R. Grousset, L'Empire des steppes (4th edn., Paris, 1952); and G. Hambly (ed.), Zentralassen (Fischer Weltgeschichte, Band 16) (Frankfurt, 1966).

On Islamic trade connections with eastern Europe, see the outdated but still useful book of G. Jacob, Der nordisch-baltisch Handel der Araber im Mutelalter (Leipzig, 1887, reprinted Amsterdam, 1966), and R. Hennig, 'Der Mittebal-terliche arabische Handelsverkehr in Osteuropa, Der Islam, xxii (1935), 239-64. Amongst the accounts left by Muslim travellers, for Ibn Fadlan, see A. Z. V. Togan, Ibn Fadlans Reisebericht (Abh. fur die Kunde des Morgenlandes, xxiv/3 (Leipzig, 1939), or M. Canard, 'La Relation de voyage d'Ibn Fadlan chez les Bulgares de la Volga Annales de l'Institut, l'Etudes Orientales d'Alger, xvi (1958), 41 146; for Abu Dulaf, See G. Ferrand, Relations de voyages et textes geographiques arabes, persans et turcs relatifs a l'Extrême-Orient des VIIIe au XVIIIe siècles, i (Paris, 1913), 89-90, 208-31; and for Ibn Battuta, see H. A. R. Gibb's abridged translation, Travels in Asia and Africa 1325-54 (London, 1929), and his full translation, the Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-54, ii (Hakluyt Society, 2nd series, vol. cxvii) (Cambridge, 1959).

C. E. bosworth

3-الهنـــد

إن الحدود الإسلامية للهند هي نفسها عامل مهم في تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي وإلى حد ما الديني. ففي الهند وجد الإسلام نفسه وجها لوجه مع دين من أقدم الأديان وحضارة من أقدم الحضارات في العالم، هما الهندوسية. وهناك أقام الإسلام لنفسه إمبراطوريات عظيمة في شبه القارة، وحفظ التراث الإسلامي الحنيف، كما فعل في مصر وشمال أفريقيا، حين اجتاح المغول الأقاليم الداخلية للإسلام. وأخيرا فإن الهند هي أحد الأماكن التي شعر فيها الإسلام لأول مرة بتأثير الغرب السياسي والفكري، وبتأثير المؤسسات الغربية.

وصل المسلمون إلى الهند على ثلاث موجات مميزة. فقد وصل العرب المسلمون إلى سواحل جنوبي الهند كدعاة للدين وتجار كما فعل أسلافهم الوثنيون قبلهم، ورغم أنهم جاءوا بأعداد قليلة فقد استمر وجودهم حتى القرن الخامس عشر. وما زالت المستوطنات التي أقامها هؤلاء الوافدون المسلمون مثل مستوطنة الموبلا، موجودة على ساحل مالابار. ويتمثل موقف الإسلام الفكري من بعض جوانب الحياة الهندوسية في ذلك الوقت(37). في رواية تاجرين عربيين وهما سليمان (حوالي عام 851) وأبو زيد حسن السيرافي (حوالي عام 916).

كان بعض القادة في جيش عمر بن الخطاب قد خططوا لفتح الجزء من الهند الذي يعرف الآن بالسند (في الجزء الأسفل من نهر السند أو الأندوس)، لكنه لم يشجع ذلك. ثم نظم الحجاج بن يوسف حملة ناجحة في عهد الأمويين، قادها محمد بن القاسم في عام 711م. وقد نتج عن هذه الحملة ضم السند (مع جزء من البنجاب السفلي) إلى الخلافة الأموية.

ثم انتقل هذا الإقليم إلى الإسماعيليين(*13) الذين احتفظوا به حتى هزمهم محمد بن سام الغوري عام 1175، وبعد ذلك أصبح ذلك الإقليم جزءا من سلطنة دلهي، وبذا انضم إلى التيار الرئيسي للقوة الإسلامية في الهند.

كانت بلاد السند الإقليم الوحيد الذي حكمه العرب مباشرة أو الذي احتك بهم مباشرة. ورغم أنه كان إقليما بعيدا عن الخلافة فقد كان الطريق الرئيسي الذي انتقلت من خلاله العلوم الهندية إلى بغداد. وقد زار السند

العربية جغرافيون مسلمون كالمسعودي (توفي عام 956) وابن حوقل والأصطخري وتركوا أوصافا طريفة لهذا الإقليم[38].

وسلكت الموجة الثالثة والأخيرة والمستمرة للفتح الإسلامي للهند والهجرة إليها طريق ممرات أفغانستان الشمالية الشرقية. وقد بدأت بغزوات محمود الغزنوي (998-1030) وتأسيس السلطة الغزنوية في البنجاب. وفي عهد الغزنويين أصبحت لاهور قاعدة أمامية للثقافة الإسلامية في الهند. وأخذ مسلمو البنجاب الغزنويون يتكلمون لغة مشابهة للبنجابية الحديثة وأغنوها بخليط قوي من الكلمات الفارسية. وقد تطورت هذه اللغة فيما بعد لتصبح اللغة الأوردية التي أصبحت اللغة الرئيسية الرابعة للعالم الإسلامي بعد العربية والفارسية والتركية[*14].

وتلا الغزنويين الغوريو. فقد أنهى محمد بن سام الغوري حكم الغزنويين في البنجاب عام 1186 واحتل هو وقواده في سلسلة من الغزوات القسم الأكبر من شمال الهند، وأسس دولة إسلامية هناك هي سلطنة دلهي (602-962هـ/1206-1555).

كان قطب الدين أيبك (1206-1210) وهو من مماليك محمد بن سام أول حاكم في سلالة «السلاطين المماليك»، وهم من أصل تركي وثقافة فارسية. وقد دعم «ألتتمش» السلطنة (1211-1236) بقوة وأصبح بلاطه في دلهي مركزا مزدهرا للثقافة الإسلامية. ولقد كانت لألتتمش نزعات دينية وصوفية قوية، وبتشجيع منه توطدت الصوفية كقوة روحية بارزة في الهند خلال العصور الوسطى، وكانت تمثلها طريقتان صوفيتان: الطريقة السهروردية والطريقة الجشتية اللتان سيطرتا بأفكارهما على المذاهب الدينية في الإسلام الهندي. وكان آخر حاكم بين السلاطين المماليك هو بلبان (1266-1287) الذي وقف في وجه المغول على الحدود الهندية بعد أن دمروا بغداد عام 1258. وبالرغم من أن سلالته لم تدم طويلا بعده فإن السلطنة نفسها كانت وطيدة الجذور في التربة الهندية عند موته.

وكانت الأسرة الحاكمة التالية، وهي أسرة الخليجيين (1290-1320)، من أصل أفغاني. وقد حول علاء الدين (1296-1316)، أقوى حكامها، السلطنة إلى إمبراطورية إذ استولى على شبه القارة كلها تقريبا. ورغم أنه كان أميا فقد فرض التقيد بالمذهب الحنفي على أتباعه المسلمين. وفي ذلك الوقت

وصل تأثير صوفية ابن عربي التوحيدية إلى الهند، ووصلت إلى حلول وسط مع بعض العناصر المحلية ذات الأصل الهندوسي. ووصل الشعر الهندي-الفارسي إلى قمته في أعمال أمير خسرو الذي تبدأ معه أيضا عملية التمازج بين الموسيقى الإسلامية والهندية.

وكانت أسرة «تغلق» الحاكمة تركية لكنها اكتسبت الصبغة الهندية بصورة جزئية. وقد سعى محمد بن تغلق لدى المستكفي العباسي في القاهرة للحصول على الولاية، وحصل عليها عام 1343، وحاول أن يقيم علاقات مع حكام العالم الإسلامي الآخرين، لكنه خسر القسم الأكبر من الإمبراطورية في الهند على أيدي الحكام المتناحرين الذين أقاموا ممالك إقليمية كما استولت مملكة فجينا غاز الهندوسية على الجزء الجنوبي من (هضبة) الدكن. وكان محمد بن تغلق غير متوازن، غريب الطباع، بل شديد القسوة بطبعه، لكنه كان على جانب كبير من الثقافة ويهتم بالعقلانية ولا يثق بالصوفية. وقد زار الرحالة المغربي ابن بطوطة الهند أثناء حكمه وأعطي مناصب عليا في الدولة. وقد ترك لنا وصفا مهما للهند في ذلك العصر(39). وكان الحاكم الذي جاء بعده وهو فيروز تغلق متدينا، حكم الدولة حسب الشريعة الدينية، وأصدر قانونا يهدف إلى إلغاء جميع العقوبات الجسدية المخالفة للشريعة ورعى الدراسات الدينية. وفي عهد خليفته محمد ابن فيروز صنف مؤلفان مهمان في الشريعة الإسلامية في الهند، هما «فقه فيروز شاهي» وفتاوى تاتا رخاني».

على أن غزو تيمو لنك (1398) أضعف سلطنة دلهي إلى حد كبير. وكانت الأقاليم قد بدأت تنفصل عنها ونشأت في الأقاليم ممالك إقليمية كان لبعضها سمات ثقافية مميزة. وكانت البنغال، وهي من الأقاليم البعيدة، قد استقلت من قبل، وحكمتها عدة أسر حاكمة، منها واحدة أفريقية وأخرى عربية. وتطور الأدب البنغالي المحلي في عهد سلاطين البنغال في تيارين: أحدهما هندوسي والآخر إسلامي، وكثيرا ما كانا يلتقيان، وظهرت هندسة معمارية متناسبة مع المناخ الرطب والممطر للمنطقة. وقد لقي نشر الإسلام نجاحا في البنغال أكثر من أي مكان آخر من شبه القارة باستثناء الشمال الغربي. لكن البنغاليين ظلوا أقرب إلى أصلهم الهندوسي من الناحية الثقافية.

أما في أقصى الشمال الغربي فقد جاء تأسيس شاه ميرزا سواتي

لدولة إسلامية عام 1346 واعتناق القسم الأكبر من سكان كشمير للإسلام تدريجيا-جاء ذلك نتيجة جهود ليست لها صلة بسلطنة لدلهي. ومن بين سلاطين كشمير، عرف سكندر «محطم الأوثان» بعدم التسامح، لكن ابنه زين العابدين (1420-1470) يذكر لا من أجل تسامحه فقط بل لتشجيعه للآداب وللمحاولات الأولى التي قام بها لإيجاد تفاهم فكري بين الحضارتين الإسلامية والهندوسية. وقد تطورت في كشمير، في ظل سلاطينها، أساليب دقيقة للحرف اليدوية وخصوصا نسيج الشالات والسجاد والأعمال الخشبية والتطريز.

وقد استمرت دولة كوجرات البحرية من 1391 إلى 1583 وكانت لها مع بقية العالم الإسلامي علاقات تجارية وعرقية أوثق من أي دولة إقليمية أخرى في الهند. وحين تعرضت للخطر البرتغالي كانت مستعدة لقتال البرتغاليين في البحر بالتعاون مع فصائل بحرية تابعة للأشرف قانصوه الغوري المملوكي (1501-1517)، ثم للسلطان العثماني سليمان القانوني (1520-1566) من بعده. ونحن مدينون لقائد الحملة البحرية العثمانية الأخيرة بالوصف الذي قام به أحد الأتراك العثمانيين للأحداث المعاصرة وللوسط الاجتماعي الإسلامي في الهند[40]. وقد أقامت كوجرات نشاطات تجارية مزدهرة مع البلاد البحرية الإسلامية إلى أن بسط البرتغاليون سيطرتهم على المحيط الهندي.

وحكمت أسرة «شرقي» المالكة جاونبور[*15] في وادي نهر «الكنج» من 1394 إلى 1479، حين عادت إلى الاندماج في سلطنة دلهي. وكان حكامها يشجعون الفنون وخاصة الموسيقى، في حين أن عمارة المسجد اكتسبت طابعا خاصا بها بإعطاء الأهمية الكبرى للمقصورة. كذلك فإن سلطنة «مالوا» (1041-1530) في وسط الهند، التي حكمتها أسرتان متعاقبتان، شيدت آثارا معمارية رائعة.

ونشأ نمط مميز من الثقافة الهندية الإسلامية في جنوبي الهند المعروفة باسم الدكن في ظل البهمانيين[*16] (1347-1527)، وفي دولهم الخمس التي خلفتهم وهي غولكوندا وبيجابور وأحمد نكر وبرار وبيرار[*17]. وكانت الأسر الحاكمة الثلاث الأولى وبعض السلاطين البهمانيين من الشيعة، وإن كانوا قد فشلوا في جعل أتباعهم المسلمين يعتنقون المذهب الشيعي. وكانت

الحضارة الإسلامية الدكنية التي انفصلت مدة طويلة عن شمال الهند، أكثر تسامحا مع الهندوس، وأكثر تجاوبا مع التأثيرات اللغوية والاجتماعية المحلية. وكانت في مراحلها الأخيرة مرتبطة عاطفيا بفارس الصفوية، وربما كانت أقل رقيا من حضارة الشمال لكنها كانت أكثر لينا منها. وكان إنجازها الثقافي الرئيسي، بخلاف عمارتها المحلية، يتمثل في تطوير اللهجة الدكنية للغة الأوردية التي أنتجت أدبا غنيا وسليما من النثر والشعر قبل مدة طويلة من تحول الهند الشمالية إلى الأوردية كلغة أدبية. وقد نقلت العلاقات التجارية تأثير العمارة البهمانية إلى المسلمين على الساحل الشرقي لأفريقيا.

ولقد تأسست الإمبراطورية المغولية التي تمثل أعلى ما وصلت إليه الهند الإسلامية من روعة وسلطة سياسية وازدهار ثقافي على يد بابر، وهو من أتراك تيمور لنك في عام 1526. وخلال حكمه وحكم خليفته همايون (15300-1540 , 1555-1556) كانت اللغتان التركية والفارسية تتنافسان لتصبحا اللغة الأدبية في الهند، لكن الغلبة كانت للفارسية. ونجد في مذكرات بابر التركية أرقى نموذج من النثر التركي الشاغاتي. وقد تعرض حكم همايون في الهند إلى تمرد ناجح قام به الباتان (الأفغان)، وخلال فترة الانقطاع هذه (1540-1555) وضع «شيرشاه سوري» أسس نظام عوائد الأراضي ونظام المواصلات الذي قامت عليه الإدارة المغولية. وقد وسع أكبر (1556-1605)، وهو شخصية فريدة من عدة نواح في الهند الإسلامية، حدود الإمبراطورية بحيث ضم كل شمال ووسط الهند، وأدخل «الراجبوت» الهندوسيين العسكريين الذين كانوا حتى ذلك الوقت معادين للحكم الإسلامي في جيشه وإدارته، وشجع التزاوج مع الهندوس، وتحول عن الإسلام التقليدي إلى دينه الخاص، «الدين الإلهي» وهو نوع من عقيدة التوحيد المرتكزة على عبادة الشمس. وقام وزيره الهندوسي القدير راجا تودار مال بوضع نظام فعال لتحصيل عائدات الأراضي. وكانت الإدارة المدنية والعسكرية بيد طبقة من النبلاء غير وراثية تدعى «المنصبدان».

ولقد حكم ابنه جاهنجير (1605-1627) وحفيده شاه جهان (1628-1958) إمبراطورية مزدهرة ذات روعة لا تضاهى. وكان جاهنجير ذواقة يتمتع بحس فني رفيع وقد كتب ترجمة ذاتية لحياته تشكل أثرا مهما في الأدب

التاريخي الرائع للعصر المغولي، وتجمع بين تراث الكتابة التاريخية في سلطنة دلهي وتراث الكتابة التاريخية في العصر التيموري. أما شاه جهان فكان بناء من الطراز الأول، شيد بعضا من أروع الآثار المعمارية في العالم، من بينها تاج محل.

وقد أقام سلاطين المغول علاقات واسعة مع الصفويين والعثمانيين والأوزبيك دون أن تكون هذه العلاقات مقترنة بطموح سياسي أو نزعات طائفية. وقد تدفقت عليهم الكفايات الإدارية والفكرية من فارس وآسيا الوسطى. وهذه الكفايات هي التي جعلت الهند الإسلامية تبقى ضمن التيار الرئيسي للثقافة الإسلامية. وقد ازدهر الشعر، الذي لم يكن يشجعه الصفويون، في البلاط المغولي، وفي هذه الفترة اتضحت السمات المميزة لمدرسة شعرية هندية-فارسية هي «السابكي الهندي»، وإن كانت أصولها تعود إلى بنجاب الغزنويين. وفي فن إنشاء الرسائل الدبلوماسية والإدارية أو الشخصية كان كتبة البلاطات المغولية والعثمانية والصوفية يتنافسون فيما بينهم.

وكان أورانجزيب آخر سلاطين المغول الكبار (1658-1707). وقد ارتقى العرش بعد حرب تنازع فيها على العرش مع إخوانه فأزالهم وخلع والده. وفي حكمه أصبحت شبه القارة كلها تقريبا تحت السيطرة المغولية، ولكن ظهرت أيضا بدايات التدهور إذ إنه لم يستطع أن يصمد تمرد «المارثيين» الغزاة إلا بصورة مؤقتة. ولقد حكم أورانجزيب الدولة، مثل فيروز تغلق، وفق مقتضيات الدين، وأعاد فرض الجزية على غير المسلمين بعد أن كان «أكبر» قد ألغاها، واتخذ تدابير لرفاهية الصفوة المسلمة، وحكم باستقامة ونزاهة مثالية. وقد ألفت «الفتاوى الهندية» وهي مؤلف شامل للشريعة الحنفية، تحت رعايته.

ولقد شاعت طريقتان صوفيتان، الطريقة النقشبندية والطريقة القادرية في عهد المغول الكبار. فقد جاء الشيخ أحمد سرهندي النقشبندي بمذهب توحيدي مفارق، كان بمنزلة رد فعل ضد مذهب وحدة الوجود Pantheistic الذي يقول به المذهب التوحيدي الأنطولوجي Onthological monism، كما عرضه الصوفي العربي الأندلسي ابن عربي (المتوفى عام 637هـ/1240). ولكن الحركة النقشبندية قد ركزت اهتمامها على الجماعة الإسلامية وحده،

وأصبحت هذه سياسة للدولة في عهد أورانجزيب. أما الصوفية القادرية التي ازدهرت في ظل شاه جهان فكانت أقرب نسبيا إلى الطابع التوفيقي.

وبموت أورانجزيب في عام 1707 بدأ الانحطاط الملحوظ للإمبراطورية المغولية بشكل فجائي. فبرزت جماعات غير مسلمة متعددة واقتطعت لنفسها قطعا كبيرة من الإمبراطورية: المراثيون في الدكن والسيخ في البنجاب والراجبوت في أراضيهم والجات في وادي الجمنة. وأصبح الحكام المسلمون للمقاطعات الأخرى مستقلين، فلم يعترفوا إلا اسميا بسلطة إمبراطور دلهي الذي انحصر نفوذه بدلهي والمناطق المحيطة بها. وكان خلف أورانجزيب مجرد ألعوبة بيد صانعي الملوك الشيعيين وهم «أسياد برها Barha». وجلبت الغزوات الآتية من الشمال الغربي والتي قام بها نادر شاه الفارسي في سنة 1739 وأحمد شاه عبدلي الأفغاني بين سنتي 1747 و 1761 كوارث أشد على المغول.

وفي القرن الثامن عشر، خلال الأيام العصيبة، حين كان البلاط عقيما والصفوة المختارة في حالة انحطاط، برز فقيه ديني اسمه شاه ولي الله (1703-1762) كزعيم روحي ذي مكانة بارزة. كانت معتقداته الدينية تتصف بالعودة إلى أصول العقيدة والتسامح اللذين مهدا الطريق أمام الاتجاهات الحديثة في الإسلام الهندي. وكان موقفه في التفسير الضيق للشريعة وتأكيده على القرآن والأحاديث النبوية باعتبارهما المصدرين الأساسيين للشرع، وإدراكه بأن شريعة الإسلام يجب أن تعرض «بثوب جديد»، وتوفيقه بين الاتجاه التقليدي والصوفية-هذه الأمور كانت علامات بارزة في تطور الفكر الديني في الهند الإسلامية. وقد تابع ابنه عبد العزيز عمله وأسس معهدا دينيا في دلهي لنشر تعاليم ولي الله.

وفي أوائل القرن التاسع عشر، وبتأثير أفكار ولي الله، نشطت حركة سميت باسم حركة المجاهدين، وهذه الحركة كانت موازية إلى حد بعيد لحركة محمد ابن عبد الوهاب في نجد، وربما كانت قد تأثرت بها. وقد أقامت حركة المجاهدين بقيادة سيد أحمد بريلوي شبكة تنظيمية بين الجماهير الإسلامية في شمالي الهند، ونادت بإلغاء العادات الاجتماعية ذات الصبغة الدينية المزيفة والمأخوذة عن الهندوس، ونددت بجميع أنواع الشرك بالله. وقد عاش أتباعها حياة متطهرة متزمتة، ودعوا إلى مثل تلك

الحياة، ثم قادوا الجهاد ضد السيخ. ورغم أنهم اقتطعوا لأنفسهم ولاية حكموها حكما دينيا، فقد تحطمت حركتهم عندما هزم سيد أحمد على أيدي السيخ، وتوفي عام 1831م.

وفي تلك الأثناء، وفي الفوضى التي سادت في شبه القارة في أثناء هبوط قوة المغول أنشأت شركة الهند الشرقية البريطانية بصورة تدريجية إمبراطورية لنفسها. وهنالك ثلاثة معالم مهمة في تأسيس الحكم البريطاني في الهند، هي معركة بلاسي سنة (1757) وفيها هزم البريطانيون سراج الدولة حكام البنغال المغولي المستقل وأقاموا سلطتهم في تلك المقاطعة، وقيام الإمبراطور المغولي الضعيف شاه علم الثاني بمنح «الديواني» (عائدات الأرض) العائدة للمقاطعات الشمالية في شمال الهند إلى شركة الهند الشرقية في عام 1763، الأمر الذي أعطى الشركة سلطة قانونية على مساحة واسعة من البلاد، وعصيان أو «تمرد سيبوي» لعام 1857 الذي أنهى حكم شركة الهند الشرقية وأدى إلى أن يستبدل به الحكم المباشر للبرلمان والتاج البريطانيين.

لم تكن استجابة المسلمين للحكم البريطاني ومؤسساته إيجابية مثل استجابة الهندوس. فقد كانت حكومة شركة الهند الشرقية تفضل الهندوس على المسلمين. ففي مناطق توسعها الأولى في البنغال وفي أركوت والساحل الجنوبي الشرقي كان أعداؤها هم المسلمين. وكانت سياستها الإدارية في بعض المناطق، وخصوصا في البنغال، ضارة بالنسبة للمسلمين، إذ إن الحاكم العام كورنواليس والسيرجون شور أدخلا نظاما لعائدات الأرض يدعى باسم «التسوية النهائية»، هبط بالمزارعين والفلاحين المسلمين إلى مستوى العمال الزراعيين، وأوجد طبقة من أصحاب الأملاك الهندوس (زمندار) الذين انتعشوا على حساب الجماهير الإسلامية. وحين استولى البريطانيون على الهند كان المذهب الحنفي الذي عدله المغوليون هو قانون البلاد كلها. ولكن شركة الهند الشرقية جمعت بين التراث وبين عناصر من القانون العرفي البريطاني، لتشكل قانونا إنجليزيا-إسلاميا، أصبح مقصورا على الأحوال الشخصية كما تطبق على المسلمين. وفي سنة 1835 أصبحت اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية بدلا من الفارسية. ولم يعن ذلك بالنسبة للهندوس سوى مجرد استبدال لغة أجنبية بأخرى.. أما المسلمون فلم يسبق

لهم أن تعرضوا لمثل هذه المحنة من قبل.

وفي القرن الثامن عشر كانت اللغة الأوردية قد حلت مكان الفارسية كلغة للشعر. وساعد البريطانيون في تطوير النثر الأوردي في بداية القرن التاسع عشر، وذلك بأن قدموا الرعاية، في كلية فورت ويليام في كلكتا، للأعمال المكتوبة باللغة النثرية البسيطة التي يستعملها الناس في مخاطبة بعضهم البعض لقضاء حاجاتهم اليومية.

وفي سنة 1859 قام سيد أحمد خان بجهود تهدف إلى التكيف مع الحكم البريطاني، وتطورت هذه الجهود بسرعة لتصبح حركة دينية وتربوية واجتماعية عصرية. ففي مجال السياسة تمكن من إقناع المسلمين باتخاذ سياسة الولاء. ومن أجل تعليم الشباب المسلمين أسس كلية في عليكرة أصبحت فيما بعد جامعة، وقد قدر لهذه الجامعة فيما بعد أن تكون مركزا لتخريج عدد كبير من الزعماء الفكريين والسياسيين المسلمين.. لكن أكثر إنجازات سيد أحمد خان حيوية كانت دينية. فمن بين المصادر الأربعة للشريعة الإسلامية لم يعتمد إلا على القرآن الذي فسره بطريقة دفاعية. وقد كان يشك بصحة الكثير من الأحاديث، وينكر قيمة الإجماع، وبدلا من القياس فقد اتبع ولي الله في تأكيده على الاجتهاد الذي اعتبره حقا لكل مسلم. وبالرغم من أن الكثير من أفكار سيد أحمد خان السياسة قد رفضت تفصيلا حتى من قبل أنصار التحديث الذين جاءوا بعده، فإنه قد ترك أثرا لا يمحى على التفكير والمعتقدات الدينية للأجيال الجديدة من الصفوة الإسلامية التي تشربت بالثقافة الغربية[41].

وفي مجال السياسة أثمرت سياسة الولاء التي كان ينادي بها وذلك في عام 1870 حين غيرت الحكومة الهندية البريطانية موقفها من المسلمين. ولكن بعد إدخال ليبرالية غلادستون في الهند وتأسيس المؤتمر الوطني الهندي الذي كان يغلب عليه العنصر الذي كان يغلب عليه العنصر الهندوسي في عام 1885 شعر أحمد خان بالخطر الاقتصادي والسياسي الذي يتهدد الأقلية الإسلامية في الهند من قبل الأكثرية الهندوسية الطاغية. فأعطى السياسة الإسلامية في الهند وجهة مؤلفة من عنصرين: الاحتراس من الهندوس والولاء للبريطانيين. وفي التطور اللاحق للسياسة الإسلامية نجد أنه قد تعمق الجزء الأول ونبذ الجزء الثاني. وعندما توفي سيد أحمد

خان عام 1898 ترك وراءه جماعة إسلامية واعية سياسيا وتسير من الناحية التربوية في خطوات أولية نحو العصرية، تتمتع بمراكز اقتصادية أفضل من أوضاعها في القرن السابع. وقد أصر خلفاء سيد أحمد خان السياسيون في المناورات السياسية الثلاثية بين الهندوس والمسلمين والبريطانيين، على تأمين ضمانات لجماعاتهم وعلى وجود هيئات منتخبة منفصلة للمسلمين. كان ذلك هو البند الرئيسي في برنامج الرابطة الإسلامية التي تأسست عام 1906. وفي بعض الأحيان كانت تحصل تحالفات تكتيكية مع المؤتمر الوطني الهندي، كما حدث خلال الحرب العالمية الأولى، وخصوصا أثناء حركة «الخلافة» (1919-1924) التي كانت تنادي بإعادة الأراضي التي خسرتها تركيا في الحرب العالمية (الأولى)، ولكن بعد سنة 1924 انتهى التحالف بين المؤتمر والرابطة الإسلامية إلى غير رجعة، وسارت الوطنية الإسلامية على طريق يختلف عن طريق الوطنية الهندوسية.

وفي سنة 1930 عرض الشاعر والفيلسوف المرموق محمد إقبال (1875-1938) فكرة وطن منفصل للمسلمين في المناطق التي يشكلون فيها الأكثرية داخل شبه القارة. وفي 1937 قام محمد علي جناح بإحياء الرابطة الإسلامية، وخلال عشر سنوات جعلها ممثلة بشكل واسع جدا لوجهة نظر المسلمين القائلة بالانفصال السياسي عن الهندوس. وفي سنة 1940 اتخذت الرابطة الإسلامية قرارا يطلب إقامة دولة إسلامية ذات سيادة في المناطق التي توجد فيها أغلبية مسلمة في الشمال الغربي وفي البنغال. وقد طالب هذا القرار بالفعل «بباكستان»، و هو اسم مؤلف من حروف موجودة في أسماء مناطق الأغلبية الإسلامية في الشمال الغربي: البنجاب والأفغان وكشمير والسند وبلوخستان. وقد استاء الهندوس استياء مريرا من فكرة باكستان، ولكن عندما قويت الحركة لقيت قبولا لدى الحكومة البريطانية وبعض السياسيين الهندوس. وبعد الحرب العالمية الثانية قررت الحكومة العمالية البريطانية أن تسلم مقاليد السلطة إلى الهنود وجرى تقسيم شبه القارة عام 1947 بعد كثير من المرارة.

وجدت الهوية الإسلامية في شبه القارة فرصة جديدة للحياة مع تأسيس باكستان. لكن كان على الدولة الجديدة منذ البداية أن تواجه تحديات هائلة: فهنالك مسافة 1000 ميل تفصل بين جناحيها في الغرب والشرق[*18]

حيث توجد خلفيات مختلفة عرقيا ولغويا وثقافيا، لا يجمع بينها إلا الدين والخوف من الهند، كما كان عليها أن تواجه أعمال الشغب في الهند وباكستان عام 1947، التي نجم عنها انتقال وإعادة توطين ملايين الأشخاص، والموت الفجائي لزعيميها المؤسسين، محمد علي جناح في 1948 ولياقات علي خان في 1951، وعدم كفاءة القيادة السياسية التي أوصلت الدولة إلى حافة الفوضى بين 1951 و 1958، وأخيرا خلافاتها مع الهند، وأهمها مسألة ضم دولة كشمير ذات الأغلبية العظمى المسلمة، وهي مشكلة أدت إلى حربين بين الهند وباكستان في 1948 و 1965.

حصلت البلاد على استقرار كبير من جراء الثورة العسكرية التي قامت في عام 1958، والجمهورية الثانية التي جاءت إلى الوجود عام 1962، بقيادة محمد أيوب خان بحيث إنه بحلول عام 1968 كانت باكستان تتقدم اقتصاديا أسرع من أي دولة نامية في العالم. إن أهمية باكستان في التاريخ الإسلامي الحديث تكمن في كونها تجد هويتها في الإسلام وفي تسميتها لنفسها دولة إسلامية. ولقد كان مؤسسو الباكستان من ذوي التفكير العلماني مهتمين بصورة أولية بحماية المصالح الإسلامية السياسية والاقتصادية التي كانوا يرونها مهددة في الهند إذا ظلت غير مقسمة، ولذلك كانوا يدينون لفكرة إنشاء باكستان بولاء لفظي فقط، وكان علماء ديوباند، وهم النقيض الديني المحافظ لعلماء عليكرة منذ أواخر القرن التاسع عشر، مناهضين لفكرة باكستان. ولكن بعد قيام الدولة الجديدة اتخذها كثير من العلماء المحافظين موطنا لهم، وكان أكثرهم نفوذا هو أبو العلاء المودودي الذي يدين بالمذهب الحرفي الظاهري Fundamentalist externalist، وقد انضم العلماء إلى السياسيين وأوجدوا فئة ضاغطة تناضل ضد مفهوم الديمقراطية العلمانية ذات المظهر الإسلامي الاسمي، التي تنادي بها الصفوة الحاكمة المتأثرة بالغرب. هذا الصراع بين الآراء الدينية التقليدية والآراء العصرية ينعكس في سلسلة الحلول الوسطى التي تظهر في الوثائق الدستورية للباكستان والتي تعلن بوجه الإجمال أن السيادة لله ويمارسها شعب باكستان «ضمن الحدود التي يرسمها الله تعالى». وهذه الوثائق من سنة 1950 إلى سنة 1963 كانت تقر المبدأ القائل بأن قانون البلاد يجب ألا يتعارض مع القرآن والسنة. على أن العصريين المحافظين الدينيين قد اختلفوا في

تفسير هذه النصوص. فقد اعتبرها الفريق الأول بصورة صيغ نظرية في المحل الأول، لا ينبغي أن تترجم إلى الواقع إلا بأكبر قدر ممكن من التحفظ والمقاومة، في حين أن الفريق الآخر، وخصوصا المودودي وجماعته، فسرها ووسعها بهدف جعل البلاد دولة دينية كاملة. ولا يزال الصراع بين الاتجاهات العصرية والاتجاهات الدينية التقليدية قائما بغير حل، في باكستان، وما زالت الدراما التي تتمثل في عملية تحديث دولة إسلامية، محتفظة بكل ما فيها من إثارة[42].

ومن ناحية أخرى، فإن تقسيم شبه القارة قد ترك الأقلية الإسلامية في جمهورية الهند، التي تشكل 10٪ من مجموع سكانها، في وضع غير أمين... فهم غير موثوق بهم سياسيا، ومرفوضون ومهملون اقتصاديا، ومتخلفون تعليميا، لذا فإن مستقبلهم قاتم[43]. لكن للإسلام في الهند مزايا إيجابية. فحركة المودودي التي تهدد النزعة العصرية في باكستان هي مصدر للاستقرار والتنظيم الجماعي في الهند. وحكومات حزب المؤتمر الوطني الهندي، رغم عدم اكتراثها بالاهتمامات الخاصة بالجماهير الإسلامية، قد عينت أفرادا من المسلمين في أعلى مراكز الدولة، بما في ذلك مركز رئيس الجمهورية. لقد واجه الإسلام في شبه القارة تحديين خارجيين هددا هويته، وهما: التحدي الهندوسي والتحدي الغربي. فالحضارة الهندوسية، رغم بنيتها الطبقية، أقدر على استيعاب العناصر الغربية وتمثلها أكثر من أي حضارة أخرى. ولقد كان الإسلام وحده هو الذي استطاع، بفضل توحيده الصارم وعزلته الطائفية، أن يقاوم قوة الجذب التمثلية الهندوسية، لكن الاتصال والصراع بين الديانتين والحضارتين أديا إلى نشوء جماعات هامشية ضئيلة الحجم مثل البراهميين الحسينيين الذين تأثروا بالفئتين الإسماعيليتين الرئيسيتين في الهند، البهرة والخوجيين، كما أديا ضمن الهندوسية إلى نشوء حركة البهاكتي الصوفية التوفيقية في القرن الثالث عشر، وإلى تشكيل ديانة السيخ التي أصبحت فيما بعد عدوا لدودا للإسلام. والواقع أن قدرا كبيرا من الصراع السياسي بين الهندوس والمسلمين في العصور الحديثة، إنما هو إرث الصراع الديني والثقافي الذي نشب في التاريخ الوسيط وأوائل التاريخ الحديث.

عزيز أحمد

Bibliography

A. Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Enviornment (Oxford, 1966); W. Haig, and others, Cambridge History of india, vols. iii and iv (Cambridge, 1928-37); S. M. Ikram, Social History of the Muslims in Bengal (Dacca, 1959); R. C. Majumdar (ed.), The Delhi Sultanate (Bombay, 1960); M. Mujeeb, The Indian Muslims (London, 1967); I. H. Qureshi, The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-Continent (The Hague, 1962); idem, The Struggle for Pakistan (Karachi, 1965); W. C. Smith, Modern Islam in India (London, 1946); M. Titus, Islam in India and Pakistan (Calcutta, 1959).

Aziz Ahmad

4- إندونيسيا

يحاول هذا الجزء رسم صورة مجملة للإسلام في إندونيسيا باعتباره ظاهرة متطورة تاريخيا ذات أهمية معاصرة عظمى. وسوف تتألف طريقة العرض من سلسلة من العبارات الموجزة نسبيا، والتي كان المفروض أن يظهر كل منها كنتيجة لعرض مبرر بشكل مناسب، لكن من سوء الحظ لا يتسع المؤلف الحالي لمثل هذا العرض. على أنه لابد قبل ذلك من مقدمة على شكل بيان موجز حول تاريخ الإسلام الإندونيسي. إن هذا التاريخ، باعتباره سلسلة من الحوادث ذات المغزى، وكما ينظر إليه المسلمون الإندونيسيون (وهي نظرة تعتبر جزءا من نظرة الإندونيسيين المسلمين إلى أنفسهم) يؤلف عنصرا أساسيا من العناصر التي تشكل الأهمية المعاصرة للإسلام في إندونيسيا. ولما كان هذا التاريخ لم يدرس بصورة كافية مما جعله بالتالي غير معروف بصورة متوازنة، فإن ذلك يفسر دون شك تضارب الآراء، بين المسلمين الإندونيسيين وبين المختصين الإسلاميين من غير الإندونيسيين على حد سواء، حول خصائص الإسلام الإندونيسي.

إن الإسلام هو إحدى موجات ثقافية ثلاث وصلت إلى إندونيسيا من الجهة الشمالية الغربية، وعملت على تشكيل حضارتها من جراء تغلغلها التدريجي في أجزاء كبيرة من الأرخبيل أو في الأرخبيل كله. وقد جاءت الموجة الإسلامية على أثر الموجة الهندوسية-البوذية وحلت مكانها. وبقيت آثار تلك الموجة الهندوسية-البوذية ظاهرة، وخصوصا في بالي[(*19)]. ثم تبعت الموجة الإسلامية وعاشت معها مدة من الزمن موجة أوروبية جاءت عن طريق الهولنديين. لقد جاء الإسلام، شأنه في ذلك شأن الموجتين الثقافيتين الأخريين، في أعقاب التجارة وانتشر على جناحيها. وهذا ما يفسر جانبا مما أحرزه من نجاح ولكنه لا يفسر بالضرورة كل هذا النجاح. وأما تفسير الجانب الآخر من نجاحه فقد يكمن فيما أسفرت عنه المنافسة السياسية والتجارية بين الدول الغربية من نواتج فرعية في المجال الديني، بقدر ما أثرت هذه النواتج الدينية في السكان الأصليين. فبدلا من اعتناق المسيحية، وبالتالي الخضوع لأي من القوى الأجنبية التي تتنافس في نشر مذاهبها الدينية المتنافسة، يقال إن الناس كانوا يفضلون الإسلام-الذي لم تكن له دولة كبرى ترعاه-كلما كانوا يشعرون بأن الوقت مناسب لاستبدال

المعتقدات والعادات التي كانت تتداعى تحت وطأة الضغط الخارجي، ولإحلال شيء جديد محلها. هذه التفسيرات وغيرها لا تستند إلى مبررات (ثابتة)، ذلك أنه يصعب تأكيدها بالرجوع إلى الدلائل التاريخية، لكنها تنسجم مع الصورة العامة لانتشار الإسلام حسب ما نعرفه. فكثيرا ما قيل إن انتشار الإسلام يشبه بقعة الزيت: فهو تدريجي إلا أنه فعال. كذلك فإن الكثيرين قد أشادوا بالطبيعة السلمية لهذا الانتشار. وبالفعل كان قبول العقيدة الإسلامية، بقدر ما نعرف، عملية تدريجية، وذلك يعود بصورة جزئية إلى عادة اعتناق الدين قبل تعلم أركانه. ولم يكن الاهتمام ينصب على إعادة النظر بطريقة نقدية في المعتقدات والمواقف، بقدر ما كان ينصب على التمثل الهادئ لعناصر العقيدة والسلوك،التي لابد أنها بدت في وقت ما متلائمة مع أسلوب الحياة الدارج، بما في ذلك أي عناصر ظلت باقية من الأنماط الدينية والفلسفية والقانونية السابقة. فإذا أمكن وصف التيارات الأساسية لهذه العملية بأنها توفيقية، فإنها تظهر كما لو كانت نموذجا للأسلوب الإندونيسي، وليست إسلامية بالمعنى الضيق. وبالمقابل فإن هذا قد يساعد على تفسير أن إحدى الخصائص المميزة للإسلام الإندونيسي هي نضاله المستمر من أجل التخلص من الشوائب الغريبة.

وصل الإسلام إلى الشواطئ الإندونيسية في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي في شكل حركة متدرجة، على أثر توطده كقوة حاكمة في أجزاء كبيرة من الهند. ومما لا شك فيه أن الموطن الأول لقدومه كان من شمالي سوماطرة، ولكن هنالك خلافا لا ينتهي حول أي جزء من الهند جاء منه الإسلام. وقد كانت «ملقة»، الوثيقة الصلة بجزيرة جاوا، مركزا رئيسيا للإشعاع منذ أوائل القرن الخامس عشر فصاعدا، وكان في جاوا جيوب إسلامية في ساحلها الشمالي منذ القرن السادس عشر، ومنذ ذلك الحين ارتبط انتشار الإسلام بالمنافسات التي كانت تجري في أنحاء الأرخبيل بين الدول ذات النفوذ السياسي التجاري. وكان البرتغاليون أولا ثم الهولنديون هم المشتركين الرئيسيين من الخارج في هذه المنافسات. وفي جاوا بصورة خاصة ترافقت حركة اعتناق الإسلام بالأحداث السياسية في فترات حاسمة، بحيث إن انتشاره يعطي سجلا دقيقا إلى حد ما لانهيار الإمبراطورية

الهندوسية. أما اعتناق الإسلام في الجزر الرئيسية الأخرى-سوماطرة وكلمنتان (بورنيو) وسولويزي (سيليبس)-فقد سار بصورة تدريجية وعلى شكل نوبات متقطعة. فحسب الظروف المختلفة كانت منطقة ما إما أن تصمد وتحافظ على تقاليدها الوثنية، وإما أن تستجيب بصورة تدريجية للإسلام أو أن تعتنق أيضا، في حالات نادرة، المسيحية. والنمط الرئيسي نفسه ينطبق مع فارق زمني، على الجزر والأرخبيلات العديدة الصغرى. وحتى اليوم توجد فيها جيوب لم تعتنق الإسلام بعد، وهي دائما موجودة في الأجزاء النائية داخل الجزر.

وهناك بعض السمات المميزة لهذه العملية التي ينقصها التوثيق، والتي هي بالتالي محيرة إلى حد ما.

ففي أوائل القرن السابع عشر شهد شمال سوماطرة صراعا بين تصورين للإسلام: الصوفية (في خليط من العناصر الفلسفية والجمالية) والسنية. وهذا الصراع موثق جيدا خلافا لغيره. وتظهر الصورة العامة على الشكل الآتي: الصوفيون يدخلون أولا. ويبدو من المحتمل أن الطرق الصوفية قد لعبت دورا في هذا المجال، لكن هذا الدور غير واضح. وحيثما كان الصوفيون يذهبون، كان السنيون يأتون في أعقابهم. وفي النهاية تحل السنية عمليا محل الصوفية في كل مكان، دون أن تلغيها. ففي بعض المناطق (مثلا في شمالي سوماطرة وشمال سولويزي وجاوا الوسطى) بقيت الصوفية ولم تتلاش. وفي الوقت الحاضر أخذت تستيقظ مرة أخرى ولكن دورها لم يتحدد بعد. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، يظهر الإسلام كعنصر من عناصر انبثاق الوعي بالذات لدى الإندونيسيين، وذلك بمعنى لا يزال محددا، هو كونه يساعد على إعطاء المبررات العقلانية ويثير المقاومة العنيفة ضد المزيد من التوغل الهولندي. ولعل أوضح مثال على ذلك هو حادثة ديبونيغورو[*20] في جاوا (1820-1830). وربما كان الوطنيون المحدثون قد بالغوا في أهمية هذه الحادثة عندما أعادوا كتابة تاريخ إندونيسيا. ولكن من الصعب أن ينكر أحد أن لادعاءاتهم أساسا من الصحة.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت تظهر في الإسلام الإندونيسي نتائج الاتصالات ذات الفعالية المتزايدة مع بقية العالم الإسلامي، وخصوصا مع شبه القارة الهندية ثم أيضا مع المراكز الدينية في مكة

والقاهرة. وتظهر الأعراض الأولى في التجاوب الإندونيسي مع الحركات الوليدة التي تهدف إلى الإصلاح وإلى إعادة تأكيد الذات، والتي ظهرت في سوريا ومصر ثم انتقلت إلى الهند. وقد أصبح هذا الاتجاه شيئا فشيئا جزءا من الوعي الوطني الناشئ الذي أصبح له شكل تنظيمي في العقد الأول من القرن العشرين. وبهذا ننتهي من المقدمة التاريخية ليتحول المشهد إلى الوقت الحاضر.

كان الإسلام هو العامل الثاني من حيث الأهمية في عملية توحيد الأمة والدولة الإندونيسيين بعد العامل الأول المتمثل بالحكم الاستعماري ورد الفعل الذي أثاره هذا الحكم. وبالنسبة لتماسك المجتمع الإندونيسي اليوم يعتبر الإسلام واحدا من عوامل متعددة، أحدها الوعي الوطني الحاد. وهذان العاملان لهما أهمية نسبية لا يمكن تحديدها، كما أنهما يتنافسان فيما بينهما إلى حد ما. وفي الأزمنة والأمكنة التي كانا يوجدان فيها معا، وكان وجودهما يتخذ شكل صراع على السيطرة، كانت نتيجة هذا الصراع غير مؤكدة. فلا يمكن أن نقول بصورة مسبقة بأن الإسلام لابد أنه كاسب كل جولة. غير أن استمراره يظهر كحقيقة أساسية لا شك فيها.

وبدلا من أن يمثل الإسلام أسلوبا كاملا للحياة عند الإندونيسيين، كما هو المفروض، فإنه يشكل عنصرا واحدا، وإن يكن مهما دون شك، في الثقافة الإندونيسية. وتتفاوت أهميته الفعلية من حيث المكان والزمان. ومن جهة أخرى فإن أهميته بالنسبة لشعور الإندونيسيين بهويتهم الاجتماعية والثقافية بارزة. فالمجتمع الإندونيسي وإلى حد كبير أيضا الثقافة الإندونيسية يظهران مطبوعين بالطابع الإسلامي. وعلى النقيض من ذلك فإن الإسلام لم يبرهن على أنه عامل رئيسي في تشكيل أنماط «السلطة والإدارة» على أي مستوى، سواء من الأزمنة السابقة للاستعمار وأثناء الفترة الاستعمارية أو بعد خروج الاستعمار. ولقد حدث فيما مضى، وما زال يحدث أحيانا، أن أضيفت ألقاب شرفية (وبخاصة على الحكام) ذات طابع إسلامي، كما حدث على نطاق أضيق بكثير، أن أضيفت الصبغة الشرعية على السلطة بطريقة إسلامية اسما. على أن واقع الحال هو أن الأهمية الفعلية للإسلام، حتى في مثل هذه الحالات، تكون إما ذات طبيعة انفعالية قصيرة المدى، وإما مجرد أهمية لفظية. أما الدور المساند الذي يمكن أن

تلعبه المؤسسة الدينية (من العلماء والقضاة وأئمة المساجد وزعماء الجمعيات الدينية) في أماكن أخرى إزاء الحاكم، فلا يكاد يظهر في البيئة الإندونيسية.

وفي هذا المجال يشكل تطبيق الشريعة فصلا متميزا. فالمذهب الشافعي هو السائد في المنطقة، حسب المفاهيم الإسلامية للشريعة. على أن هذه الهيمنة لا تعني الشيء الكثير بالنسبة لقوة تأثير الشريعة الإسلامية. فمنذ اللحظة الأولى وحتى اليوم كانت الشريعة الإسلامية على خلاف مع أنظمة عديدة متنوعة وإن تكن مترابطة من القانون العرفي، وتلك هي الأنظمة التي كان معمولا بها عند مجيء الإسلام، والتي لا تزال مكانة مهمة جدا في أغراض عديدة وفي أجزاء متعددة من الأرخبيل. وفوق كل هذا فقد تعرضت الشريعة الإسلامية لمنافسة غير متكافئة ومنظمة من جانب الأحكام القانونية والقضائية الفعالة، التي سنها الحكم الاستعماري، وهي الأحكام التي ما زال الكثير منها باقيا حتى اليوم. فقد سار انتشار الإسلام والحكم الاستعماري في مسارين متوازيين تقريبا لمدة طويلة من الزمن. وكانت النتيجة أن تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا كان أميل إلى أن يكون محدودا جدا، واقتصر في معظم الأحيان على قانون الأسرة.

وهنالك مسألة أخرى تتصل بالمسألة السابقة، هي موضوع المؤسسات الإسلامية. فعملية إرساء المؤسسات الإسلامية لم تتجاوز، تقليديا، أكثر من إقامة مزيج من الترتيبات التنظيمية مثل وظائف القضاة ذات التنظيم المتفاوت، ومركز العلماء المستقلين في مؤسساتهم العلمية (وكانوا يشغلون من حين لآخر وظيفة المفتي دون أن يقلدوا هذا المنصب بصورة رسمية)، والأوصياء على الأوقاف واللجان والموظفين المتعلقين بالمساجد المتعددة والمصليات أو الزوايا Langgars (أماكن للعبادة لا تقام فيها صلاة الجمعة). وكما ذكرنا آنفا فإن الحكام المحليين، في الأزمنة السابقة للعهد الاستعماري وفي العهد الاستعماري أيضا، كانوا يتصرفون بحيث يجعلون موافقة الإسلام على تصرفاتهم مجرد مسألة شكلية، إن لم تكن زائدة، في معظم الحالات. وكان الاستثناء البارز الوحيد لهذا النمط هو الدور الذي كان يمارسه أثناء المراحل الأولى للتحول الإسلامي أولئك العلماء الذين صنف بعضهم فيما بعد بين الأولياء والدعاة إلى الإسلام، وأعني به دورهم في تأييد الأمراء الذين تحولوا إلى الإسلام مؤخرا. ولقد كان الحكم الاستعماري بصورة

عامة حذرا من الإسلام، ولم يتغير هذا الوضع تغييرا حقيقيا حتى حين رسمت سياسة استعمارية مستنيرة-وإن كانت توسعية في الوقت نفسه-كان يوجهها شخص مثل س. سنوك هروغرونيه C. Snouch Hurgronje، وهو أحد مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في الغرب. فكان الاستعمار يراقب المسلمين بعين يقظة. وقد أنشئت لهذه الرقابة، مع مرور الزمن مؤسسة خاصة إذ أصبح لها مكتب خاص وإن يكن صغيرا. وفي هذه الأثناء كان العنصر الإسلامي في الحركة الوطنية الوليدة قد بدأ بالمقابل يبحث عن أشكال تنظيمية، كوسيلة للتعبير عن نفسه بصورة أوضح في الحياة العامة وكذلك من أجل اكتساب القوة. وقد أدى الاحتلال الياباني، وخصوصا في جاوا، إلى تطوير لمكتب الشؤون الإسلامية لم يلحظ الإندونيسيون وجهه المزدوج إلا ببطء: إذ أضحى شبكة من الأجهزة كان من المفروض أن تحافظ على اتصال وثيق مع الجماعات المسلمة، ولكنها كانت في الواقع أداة للدعاية، وتمارس ضغطا سياسيا يصاغ صياغة دينية. ولقد أعيد تشكيل هذا الجهاز إلى حد كبير منذ عهد الاستقلال، وأصبح مركزه وزارة الدين. وهذه الوزارة تقوم على وضع غير مستقر نوعا ما، إذ يفترض فيها من جهة أن تسهر على مصالح جميع الفئات الدينية، ولكن معظم موظفيها من جهة أخرى هم من المسلمين كما ينتظر الكثيرون في الجماعات المسلمة أن يملأ فجواتها التنظيمية. وهنالك بضعة أحزاب سياسية إسلامية ومنظمات أخرى ذات وجود منفصل.

كان الإسلام لفترة طويلة وفي أجزاء كبيرة من الأرخبيل في وضع يمكنه معه أن يقدم معظم إن لم يكن كل أنماط التجمعات والأنظمة التربوية. وكان النظام التربوي، الذي لم يأخذ شكلا منظما إلا بعد أن فات أوان المحافظة على التراث، يشمل جميع مستويات التعليم من الابتدائي حتى الجامعي. (وعلى كل من يرغب في التعليم الأعلى أن يذهب إلى مكة أو القاهرة). وقد تعرض هذا النظام التربوي لانتكاسات قاسية بتأثير النظام التربوي الاستعماري الذي كان يماثل نظام البلد الأم في أوروبا تماثلا تاما. ويبدو أنه من غير المحتمل أن يعود النظام الإسلامي مرة أخرى في ظل الاستقلال الوطني، أو على الأقل أن يعود دون إصلاح رئيسي. وهنالك سمة بارزة في التعليم الإسلامي التقليدي في إندونيسيا هي أنه لم يكن

يعتمد على المسجد كمركز لنشاطه. فقد كان للتعليم المتوسط والعالي بصورة خاصة مراكزه الخاصة. وهذه المراكز، رغم إطلاق الاسم العربي عليها، وهو «مدرسة»، تذكرنا بمثيلاتها الهندية («الأشرم» ashram) أو ربما بمراكز الفرق الصوفية الإيرانية أو التركية، أكثر مما تذكرنا بالمسجد/الجامعة الإسلامي.

فإذا انتقلنا الآن إلى أنماط التجمع، وجدنا أن التغيرات التي طرأت عليها ربما كانت أكثر تعقيدا. فكما هو الحال في جميع أنحاء العالم الإسلامي تتجه الجمعيات إلى أن تكون لها جوانب إسلامية ممتزجة بشتى الطرق مع أي جوانب أخرى، ففي الأيام الأولى لانتشار الإسلام في إندونيسيا كانت الطرق الدينية، التي كان للكثير منها طابع صوفي واضح، تلعب دورا مهما، وإن يكن غير محقق. فلابد أن بعض أشكال التنظيم كانت تدعم الانفجارات الثورية التي كانت تندلع من آن لآخر بين الحركات المعارضة لانتشار الحكم الاستعماري، وهي الحركات التي كانت تصطبغ بالصبغة الدينية بدرجات متفاوتة. وقد جاء بعد ذلك نمط تنظيمي «حديث» يهدف إلى وضع الإسلام ضمن إطار الحركة الوطنية السياسية، بوصفه واحدا من أعمدتها. أما اليوم فنجد أن اتجاه السرية الدينية، الذي يقال إنه إسلامي، يشكل جذور بعض ظواهر التجمع المعاصرة.

أما في الفنون فلا يمكن اعتبار إندونيسيا تفرعا لتراث توطد في أماكن أخرى في العالم الإسلامي، سواء في الشرق الأدنى أو في شبه القارة الهندية. فلإندونيسيا تراثان فنيان أساسيان على الأقل، وهما غنيان جدا، أحدهما ينتمي إلى الأصل الوثني القديم والآخر تأثر بالهندوسية والبوذية. وكلاهما يشمل فنونا عديدة مثل الموسيقى والنحت وفن العمارة والأدب (وهو أحيانا تراث شفهي، وأحيانا أخرى أدب مكتوب). ويمكن أن نضيف إلى ما سبق، التدوين التاريخي، سواء اتخذ الشكل الخرافي أو الأسطوري أم شكل السرد الزمني للأحداث. ويتخذ تأثير الإسلام-أو على الأصح تأثير عملية التحول إلى الإسلام-طابع العامل الذي يخفف من أثر أنواع التراث هذه في معظم الحالات. فلم يجلب الإسلام إلى هذه الفنون سوى تعديلات فعلية طفيفة نسبيا، كما أن تأثيره كقوة دافعة جديدة كان أقل حتى من ذلك. صحيح أن شكل قبور المسلمين يطابق النمط الإسلامي

العام المعروف، وكذلك الحال بالنسبة للقبور الأكثر تعقيدا، والخاصة بالأولياء، ولكن المسجد إندونيسي الطابع تماما من حيث هندسة عمارته في الحالات النموذجية: إذ نجد فيه سقفا عاليا ذا طبقات، كما نجده من دون مئذنة في معظم الأحيان. (ويؤذن للصلاة بقرع طبل ضخم يسمى «بدوغ» bedug).

وأما في ميدان اللغة فبما أن اللغة العربية هي لغة القرآن ولغة الأدب الإسلامي الأساسي كله، وبما أن الإسلام-بما فيه الحج-عبارة عن شبكة من الاتصالات مع الخارج، وبما أنه كانت توجد مستعمرات للعرب الجنوبيين (الحضارمة) في أجزاء من الأرخبيل، فقد كان من الطبيعي لبعض اللغات الإندونيسية على الأقل أن تعبر عن تحول متكلميها إلى الإسلام من خلال قدر من التعرب اللغوي. ويتمثل ذلك بصورة خاصة في بعض لغات سوماطرة، كالأتشهنييزية Achelnese. فقد استعملت هذه اللغات الأبجديةالعربية، وربما كان ذلك خلال تحولها من تراث شفهي إلى تراث مكتوب. ثم إنها أخذت إلى حد ما مفردات عربية عديدة. وكان من الطبيعي أن يقع الاختيار على المصطلحات الفنية المتعلقة بالفقه والفلسفة والدين، وكذلك الحال بالنسبة للكلمات الدالة على بعض المفاهيم المجردة. كما تسللت بعض الألفاظ العامة، ومن الجائز أن الغرض الوحيد من استخدام بعضها كان مجرد التفاخر والمباهاة، وذلك نظرا لوجود مرادفات كافية في اللغة المعنية. والذي حدث هو أن اللغة الملايوية كانت، نسبيا، من أكثر اللغات تأثرا، وهذه اللغة هي التي أصبحت اللغة المشتركة في جميع المناطق الساحلية. وقد كان ذلك في البدء من أجل غايات تجارية ثم في النهاية من أجل التعبير السياسي أيضا. وتحت اسم اللغة الإندونيسية أصبحت الآن هي اللغة الرسمية للبلاد. وقد وضعت على سندان الوطنية وطوعت لتصبح الأداة المناسبة للتعبير عن جميع الأغراض، بما في ذلك الأدب. على أن تحقيقها لهذه المكانة قد اقترن بالإقلال من العنصر العربي فيها. فقد توقف استعمال الأبجدية العربية خلافا للأبجدية الجاوية مثلا-في جميع اللغات التي كانت تكتب بها، واستبدلت بها الأبجدية اللاتينية.

وبالنسبة للأدب فيجب أن نفترض أن براعم الأدب الإسلامي في إندونيسيا قد ملأت إلى حد ما فراغ الحاجة إلى المعلومات، وهي الحاجة

التي نشأت عن التحول إلى الإسلام. ومن جهة أخرى كان لابد للأدب الإسلامي أن يشق لنفسه مكانا عن طريق الحلول محل الأشكال الأدبية السابقة في تلك المناطق التي سيطر فيها باعتباره الظاهرة الثقافية الرئيسية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار المقاومة الصلبة التي كان يبديها التراث المحلي، فيجب أن نفترض، (ويمكن أن نرى ذلك في الواقع هنا وهناك) أن عملية الحلول تلك كانت عملية بطيئة. وليس هنالك ما يدل على الاختلاط، بل كان الأمر عبارة عن أدبين في تنافس متبادل. من جهة أخرى فقد جرى الاختلاط في المجابهة بين التراثين الأدبيين المكتوبين. والمثال البارز على ذلك نجده في أدب جاوا. ففي ذلك الأدب أفسح التراث المستمر، المشبع بعناصر هندية، المجال لقدر من العناصر الإسلامية، ولكن دون أي تغيير جذري في خصائصه العامة. وهذا النوع من التمازج يكاد يكون معدوما في حالة أدب «باتاك»، إذ إن منطقة باتاك «شرقي سوماطرة» قد قاومت عملية التحول الإسلامي إلى حد كبير. ولكن التمازج يظهر في البوغينية والمكاسرية وهما اللغتان الرئيسيتان في جنوب سيليبس، حيث يظهر التحول إلى الإسلام حتى في استعمال الكتابة العربية. وتظهر أوضح حالات التأثر التام بالأدب الإسلامي، مرة أخرى في اللغتين الأتشهينيزية والمالايوية. ففي هذه اللغات جميعا ازدهر تراث مكتوب، على شكل مخطوطات، خلال ثلاثة قرون على الأقل، منذ أوائل القرن السابع عشر حتى أوائل القرن العشرين. هذا التراث، الذي بدأه المتصوفة من الإندونيسيين والهنود، كما بدأه واحد على الأقل من المتحمسين لمناهضة الصوفية، كان من أصل هندي-هذا التراث كانت أصوله ترجع إلى الطريقة التي كان العلماء الأوائل يبثون بها الإسلام في عقول تلاميذهم. وتظهر طريقة عرضهم للموضوع، وهي طريقة توفيقية بالضرورة، في مخطوطات ممتلئة بملاحظات مبعثرة هنا وهناك، مأخوذة أثناء المحاضرات، ومختلطة بجمل مجتزأة، وكثيرا ما كانت تبدأ وتنتهي بصورة فجائية، وهي مخطوطات لابد أنها نسخت من أصول كانت في متناول الأيدي، ومعظمها بالعربية. وبهذه الطريقة نفسها دخلت نصوص أساسية في التفسير والكلام والفقه في نطاق الاستعمالات اللغوية الإندونيسية. وكثيرا ما يوجد فيها ترجمة بين السطور إلى لغة من اللغات الإندونيسية. وبصورة عامة فإن هذا التراث من المخطوطات لا

يمكن أن يكون قد ترك مجالا كبيرا للأصالة الإندونيسية في الأمور المتعلقة بالفكر الديني. وحتى في الأمور المتعلقة بالتفضيل الظاهر لبعض المؤلفين على بعضهم الآخر فربما يجب الامتناع عن إصدار أحكام حول ما يفضله الإندونيسيون. فلا يمكن البت في مسألة أن هذه التفضيلات القائمة هي ناجمة عن اختيار واع أو أنها إنما تعود إلى هذه المصادر التي توافرت بالمصادفة في الأيام القديمة. وفي أواخر القرن التاسع عشر أخذت الكتب المطبوعة تحل مكان المخطوطات. وقد أنتجت المطابع في إندونيسيا والتي تستخدم الأحرف اللاتينية، منذ بداية القرن، أعدادا متزايدة من الكراريس والكتيبات الصغيرة، وأحيانا من الكتب الكبيرة، المتعلقة بالمواضيع الإسلامية. وكان العامل الرئيسي في هذا المجال استجابة إندونيسيا إلى ما يسمى بحركة التحديث على النمط المصري-السوري وخصوصا الهندي. وهنالك عامل آخر يتجلى في ظهور وتطور الأحزاب السياسية الإسلامية وغيرها من المنظمات، وكل منها يؤدي إلى توسيع سوق الطلب على المعلومات. ولو نظرنا إلى هذا الإنتاج المتزايد من الناحية الكيفية فقد لا نجد فيه الكثير مما يمكن أن يعتبر مساويا لكتابات الكتاب الرئيسيين في الشرق الأدنى أو في الهند وباكستان. لكن ثمة من جهة أخرى أوجها للمقارنة بالنسبة للطريقة التي يعرض بها الكتاب القضايا المألوفة ويناقشونها. ولكي نختم هذا الجزء لعله من الضروري أن نذكر بصورة عابرة الأدب الإندونيسي المعاصر-من شعر وقصص قصيرة وروايات-الذي كتبه بالفعل كتاب مسلمون، إلا أنه لم يكن إسلاميا إلا من حيث الروح العامة المبهمة ومن حيث بعض الإشارات الواردة فيه. وقد لعب هذا الأدب دورا مهما خلال السنوات الأخيرة الحاسمة من النضال من أجل الاستقلال.

إن لانتشار الإسلام في أنحاء إندونيسيا جانبا تجاريا كان سابقا على الجانب السياسي الذي اكتسبه من جراء تفاقم الاستعمار الأوروبي إلى حد بعيد. ويمكن أن يقال إن الإسلام وصل إلى إندونيسيا، وبدأ ينتشر في إندونيسيا، على جناحي التجارة. ولكن يجب أن نكون حذرين بالنسبة للنتائج التي نستخلصها من هذه القضية. فقد يكون الأمر كله مجرد مصادفة، ولا يتعين أن يكون في ذلك أي دليل على وجود أي علاقات جوهرية بين نظرة المسلمين إلى الحياة وبين التكوين العقلي المألوف لرجل الأعمال.

إن أعداد المسلمين في إندونيسيا كبيرة إلى درجة أن الإندونيسيين يستطيعون بحق أن يفخروا بأنهم من أكبر الأمم من أصل مجموع السكان، البالغ عددهم 120 مليون نسمة هناك 90 مليونا من المسلمين، وهو قول نادرا ما يخالفهم فيه أحد مخالفة صريحة(44). فمع عدم وجود معلومات إحصائية حول هذا الموضوع يصعب مناقضة هذا الرقم أو تأييده. على أن لهذا الرقم دلالة عميقة جدا، من ناحية معينة. فهو يعبر عن رغبة الكثيرين من الإندونيسيين في أن يكون للأمة الإندونيسية هوية إسلامية، لكنه لا يعني، ولا يمكن أن يعني، أن نفس أعداد الإندونيسيين يرغبون بنفس الدرجة في أن تأخذ هذه الهوية طابعا رسميا(*21): إذ إن عدد الذين يرغبون صراحة في أن تكون إندونيسيا رسميا دولة إسلامية لا يبدو الآن كبيرا، كما أن نفوذهم لا يبدو قويا. صحيح أن هناك بعض الفئات من الإندونيسيين الذين يظهرون، بلباسهم (الأبيض) وسلوكهم العام، نماذج حية للتقوى الإسلامية، وهؤلاء يعرفون في جاوا باسم (ونج بوتيهان Wong Putihan) أي الناس البيض. على أنه بصورة عامة لا فرق بين الإندونيسيين وغيرهم من مسلمي البلاد الأخرى من حيث أداء الشعائر الدينية، ولكنهم يتميزون بحماس ملحوظ للحج إلى مكة. وربما يعود ذلك إلى شعورهم بالمسافة، المادية والروحية، التي تفصلهم عن المراكز الحقيقية للإسلام. فللإسلام الإندونيسي طابع إندونيسي مميز، لكن هذا الطابع يتفاوت بدرجات وعلى أنحاء كثيرة حسب المكان. ففي جاوا الوسطى حيث كان تأثير الهندوسية والبوذية عميقا جدا يظهر الإسلام كطبقة خارجية رقيقة تغطي نمطا ثقافيا سابقا مستمرا، على أن هذا لا يمنع أفرادا من الناس من أن يكونوا مسلمين مخلصين. ومن جهة أخرى ففي منطقة هولو سونغاي في شمال شرق بنجرماسين إلى جنوب كلمنتان، لا نستطيع أن نتبين أي ثقافة محلية محددة، لأن معظم السكان من الوافدين الجدد نسبيا والقادمين من أماكن مختلفة، وفي هذه المنطقة يملأ الإسلام الفراغ الثقافي بطريقة تبدو عشوائية إلا أنه من الواضح أنها تفي بالغرض.

ولدى إندونيسيا سياسة للدولة تقوم على خمس نقاط، وتعود إلى الأيام التي سبقت الاستسلام الياباني سنة (1945) بقليل. وإحدى هذه النقاط هي التأكيد على ما يسمى «كي توهانان جانغ ماها-إيسا Ke Tuhanan Jang Maha-

esa»، وهي جملة تصعب ترجمتها لشدة إيجازها، ولكنها تؤكد أن الموجود الذي هو المطلق هو الله. وهي تشير بصورة واضحة إلى العقيدة الإسلامية، إلا أن صيغتها وضعت عمدا على هذا الشكل العام حتى يوافق أتباع الأديان الأخرى بدورهم عليها. ومن الجدير بالذكر أنه عندما عرضت النقاط الخمس لأول مرة أظهر بعض الزعماء المسلمين ترددا في قبولها. على أنه سواء أكان الأمر يبدو من قبيل تعدد المعاني أو الغموض، فإن النتيجة الحتمية هي حالة من الفوضى بين آراء مختلفة ومتصادمة أحيانا في المعسكر الإسلامي. على أن هذا المعسكر يريد أن يصمد وكأنه معسكر واحد في وجه المعارضة الآتية من المعسكرات الأيديولوجية الأخرى. ومن بين هذه المعسكرات نجد أن الحركة الوطنية بحد ذاتها، تقل أهمية على نحو متزايد. أما المسيحية فهي رغم أهميتها كعامل اجتماعي يتولى الدفاع عن حاجات التنمية في البلاد، فإنها لا تظهر حتى الآن بدور مميز كعقيدة قائمة بذاتها ولذاتها.

والحقيقة البارزة هي أن إندونيسيا تظهر أمام العالم باعتبارها أمة إسلامية. وفي نفس الوقت فإن الإسلام الإندونيسي ليس مجرد صورة مطابقة للإسلام في أماكن أخرى: سواء أكان ذلك هو الإسلام في الهند، التي منها جاء الإسلام إلى إندونيسيا في البداية، أو الإسلام في أراضيه الأصلية التي كانت لمدة طويلة القطب الذي يهتدي به المسلمون الإندونيسيون. ولقد وجد من ظن أنه ثمة نوع من الالتباس والغموض في هذه النقطة، وهؤلاء هم من غير المسلمين من دون شك. ولكن إذا كان في الأمر التباس أو غموض فإنه لا يمكن أن يكون ظاهرة تقتصر على الوضع في إندونيسيا. فهذا الغموض أو الالتباس يمكن تتبعه في أشكال متنوعة وبصورة مستمرة، في أي مكان من العالم الإسلامي، وربما كان أوضح ظهورا في الأجزاء النائية. لكنه موجود بصورة أساسية في كل مكان، حتى في مراكز الإسلام الأصلية. والمسألة بالنسبة للإسلام الإندونيسي توازي بصورة دقيقة، وتشبه إلى حد بعيد، الحوادث والظواهر الجارية في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، بما فيها البلاد التي تعتبر قلب الإسلام.

س. أ. أو. فان نيووينهويجزه

C.A.O. Van Nieuwenhuijze

الحواشي

(*) قبلت موريتانيا والصومال عضوين في الجامعة العربية بعد كتابة هذا البحث، الأولى موريتانيا الإسلامية سنة 1973، والثانية سنة 1974.

(*1) يكرر الكتاب الغربيون دوما هذه النغمة في كل مناسبة، والواقع المعروف أن تجارة الرقيق في أوج ازدهارها كانت من أعمال القراصنة الإسبان والبرتغاليين ثم الإنجليز والهولنديين في القارة الأفريقية كلها، منذ القرن السادس عشر حتى التاسع عشر، ولا يقدر عدد من استرقوا بأقل من مائة مليون هلك منهم بالمرض وعند النقل 70 بالمائة. أما الرق السابق لهذه الفترة فقد كان يدخل الأرقاء في الإسلام وعن طريق ذلك في المجتمعات الإسلامية، بمعنى أنه كان يذوب فيها باستمرار. وقد نجم عن ذلك أحيانا أن وصل إلى قمة الحكم باستمرار عناصر واسعة من الرقيق التركي، كابن طولون وطفتيكن، والزنجي مثل كافور، والسلافي والقوقازي ومنهم كان معظم سلاطين المماليك. ويمكن أن تضيف إلى هذا أن الإسلام كان روح المقاومة والنظام في المجتمعات الأفريقية خلال نضالها السياسي ضد الاستعمار منذ القرن الثامن عشر حتى الاستقلالات.

(*2) ويروى هذا الحديث: تاركوا الترك ما تركوكم، وقد يضاف إليه: فإنهم أصحاب بأس شديد. ومثل هذا الحديث والحديث القدسي الآخر المروي بعده ليست من الأحاديث الصحيحة، وهي تروى خاصة اعتبارا من العصر العباسي الثاني أيام سيطر الجند الترك على مصائر الخلافة العباسية، وإنما يوردها المؤلفون الأتراك أو في معرض مديح الترك. انظر الحديث الأول مثلا لدى (تاريخ جهان كشاي للجويني) ج1 ص1، ورسائل الجاحظ ج1 ص 76 و 58 وكتاب البلدان لابن الفقيه ص 316 ومعجم البلدان لياقوت ج5 ص 23 وانظر الحديث القدسي في كتاب ديوان لغة الترك للكشفري.

(*3) هي الآيات الكريمة في سورة الكهف، وقد جاء فيها أن ذا القرنين بنى من دون قوم يأجوج ومأجوج سدا. (الآيات 92 حتى 97). وقد ورد ذكر القوم في سورة الأنبياء أيضا الآية 96. وأما ذو القرنين فقد أظهرت الدراسات الحديثة أنه ليس بالإسكندر المقدوني.

(*4) لعلنا نشير هنا إلى أن القائد الفاتح الذي حقق أكبر النجاح على هذه الجبهة خلال 15 سنة من القتال، وتوغل حتى المناطق القريبة من موسكو هو مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين زمن ولايته في أرمينية ولو أنه بقي على القيادة في تلك الجبهة لكان من المحتمل ألا تكون قضية فلسطين الحالية، فإن الخزر الذين تركهم دون إسلام قد دخلوا بعده مباشرة في اليهودية وشكلوا يهود روسيا الذين انتشروا في شرق أوروبا. وقد هاجر قسم منهم إلى نيويورك في القرن الماضي وقسم إلى فلسطين (اليهود الأشكنازيم).

(*5) نجد في رسالة فضائل الأتراك (رسائل الجاحظ ج1 ص 62) الجملة الأولى فقط ونجد باقي الصفات في مقاطع أخرى منها «وليس في الأرض قوم إلا والتساند في الحروب ضار لهم إلا الأتراك...» وإنما شأنهم إحكام أمرهم فالاختلاف يقل بينهم (ج1 ص 55) وقد صاروا «للخلفاء وقاية وموئلا وجنة حصينة...» (ج1 ص 75) يقول الجاحظ هذا طبعا أيام المتوكل وقبل مقتل هذا الخليفة على أيديهم وسقوط مقام الخلافة بتدخلاتهم وتسلطهم.

(*6) لا نرى ضرورة لمعاودة الإشارة إلى ما في هذا الحكم المطلق من المجازفة الواسعة والتحامل.
(*7) من المعروف أن سلاطين المماليك لم يكونوا سلالة أو أسرة، ولكنهم مماليك للسلاطين المماليك الذين سبقوهم في الحكم. وكان يتولى مملوك بارز من مماليك السلطان المتوفى برغم محاولات السلاطين إقرار نظام الوراثة لأبنائهم باستمرار.
(*8) يمكن مراجعة ما كتبه المقدسي البشاري في كتابه : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، اعتبارا من صفحة 260 فما بعد.
(*9) حدود العالم من المشرق إلى المغرب: مؤلف جغرافي بالفارسية. نشره مصورا عن الأصل المستشرق بارتولد سنة 1930 وهو مجهول المؤلف. وقد كتب حوالي سنة 372هـ/982م لامير جوزجان في شمال شرقي أفغانستان. كشف عن مخطوطه في الأصل المستشرق طومانسكي سنة 1892 ومصادر المؤلف عربية. ويرى بارتولد أنه يعتمد على الجيهاني وعلى كتابات الأصطخري. وينقسم الكتاب إلى 61 فصلا صغيرا في كتابة عملية مقتضبة.
(*10) هناك جغرافيان يحملان نسبة المروزي: الأول هو أبو العباس جعفر بن أحمد المروزي المتوفى حوالي سنة 887 وهو أديب له مصنف في الجغرافيا. والآخر، وهو المقصود هنا: شرف الزمان طاهر المروزي العالم بالطبيعيات والطبيب العربي المعروف، وقد عاش في أواخر عهد السلاجقة، وكان طبيبا في بلاطهم، وكتابه المقصود هنا لا يزال مخطوطا واسمه طبائع الحيوان ولكن القسم منه يتكلم عن الأجناس البشرية. وفيه روايات عن الشرق الأقصى (الصين) وعند الهند والتبت، وقد حفظ لنا روايات عديدة من الجيهاني. ويبدو أن الكتاب كتب ما بين أواخر القرن الخامس/الحادي عشر وأوائل السادس/الثاني عشر، فآخر تاريخ فيه يرجع إلى سنة 514).
(*11) هم الشعب الذين يعرفهم المؤرخون المسلمون باسم الأغز أو الغز والذين تزعمهم السلاجقة وتدفقوا بهم ضمن العالم الإسلامي والأناضول في القرن الخامس للهجرة (11م) وسموا أحيانا بالتركمان. ومعنى توقوز ـ أو غز القبائل التسع، ولعلهم في الأصل تحالف قبائل تركية قديمة.
(*12) حكم هذا الإيلخان فيما بين سنتي 690 ـ 694هـ/1291-1295م. وهو من أسرة هولاكو المشهور نفسه الذي أسس الأسرة الإيلخانية في إيران وقد حكمت ما بين سنة 645-746هـ/1256-1336م.
(*13) ثمة في الواقع أن مرحلة واسعة ما بين العهد الأموي والعهد الإسماعيلي في هذا الإقليم من الهند، تمتد أكثر من مائة وخمسين سنة. وقد تبع فيها أولا الحكم العباسي ثم ظهر فيه نوع من الولاية الوراثية الإسلامية (لبني المهلب وبني برمك) ثم تحول بعد أن حكمه عمر بن عبد العزيز الهباري في أيام المتوكل إلى إمارات عربية صغيرة متناحرة. وأول داعية إسماعيلي وصل الهند هو الهيثم شقيق ابن حوشب داعية الفاطميين في اليمين وكان ذلك حوالي سنة 270هـ.
(*14) أهم ما جاء في التراث العربي عن الهند في هذه الفترة هو ما كتبه أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الذي عاش في السند أربعين سنة، وصنف كتابا يعتبر مرجعا في تاريخ الهند لعهده اسمه: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. وقد توفي سنة 440هـ/1048 عن سبع وسبعين سنة.
(*15) أسس هذه السلالة خواجة جهان وزير السلطان محمود التغلقي في بهار واود وقنوج وبرائج وحكمها من بعده أولاده حكما ناجحا وتركوا فيها آثارا ما تزال موجودة . وقد حكمت الأسرة من سنة 796 حتى 905هـ/1394-1500 حتى دخلت في اتحاد مع سلاطين ملاوه.
(*16) أسس هذه السلطنة حسن كانكو علاء الدين ظفر خان الأفغاني بعد أن تزعم الثورة ضد

آخر بني تغلق واخرج قواتهم من الدكن..
(*17) هذه الإمارات قامت بها أسر عديدة:
- العماد شاهيون (890-980/1484-1572) في برار.
- النظام شاهيون (896-1004/1490-1595 في أحمد نكر.
- البريد شاهيون (898-1018/1492-1609) في بيدار.
- العادل شاهيون (895-1097/1489-1668) في بيجابور.
- القطب شاهيون (918-1097/1512-1687) في غلكنده.
وكان انقراضها جميعها تقريبا على يد أباطرة المغول.

(*18) وذلك بالطبع قبل انفصال باكستان الأخير سنة 1974 إلى دولتي باكستان وبنغلاديش، وقد ظلت الهند تعمل بعد الاستقلال واستطاعت، مع أخطاء الحكم الباكستاني، أن تدعم حركة الانفصال في القسم الشرقي من الباكستان. حتى انتهت بالثورة ودعمتها الهند حربيا حتى أعلنت استقلالها وإقامة دولة بنغلاديش.

(*19) هي الجزيرة الوحيدة تقريبا بين الجزر الإندونيسية الثلاثة آلاف التي لاتزال تدين بالديانة الهندوسية ـ البوذية وتحتفظ، مع جمالها الطبيعي الرائع، بتقاليد الفن والرقص والنحت والمعابد لتلك الديانة.

(*20) هو زعيم مسلم من زعماء جاوا وأمراء بعض المقاطعات فيها. ثار على الاستعمار الهولندي وقاتله بجيوشه ليطرده من إماراته. وانتصر عليه في معارك رهيبة متكررة. ولما هزم المستعمرون عسكريا لجأوا إلى الخديعة فبعثوا إلى الزعيم الثائر يفاوضونه في الجلاء عن إمارته. واطمأن الرجل وذهب للمفاوضات فألقوا القبض عليه والقوه في غيابة السجن حتى مات سنة 1855.
ويعتبر ديبونيغورو في تاريخ إندونيسيا طليعة المقاومة الإندونيسية للاستعمار. والسجن الذي قضى فيه ما زال بناء كبيرا قائما في بلدة سمرنغ ومخلفاته وبعض صوره موجودة في متحف هناك في منزل الحاكم يحج إليه الناس ويقرأون له الفاتحة. وكانت الثورة الكبرى بعده هي ثورة تيكوعمر وزوجته تيدين، في أواخر القرن التاسع عشر. وقد قتل تيكو في المعارك فتابعت زوجته ثورته مدة ثماني سنوات جندت فيها النساء للثورة حتى استشهدت بدورها سنة 1904.

(*21) لعلنا نلاحظ ما لدى صاحب البحث من محاولات الدس على الإسلام في إندونيسيا: في العدد ـ وفي التأثير ـ وفي التطابق مع الدين الإسلامي. وذلك من خلال الظاهر العلمي ومن خلال الرغبة في التحلي بالدقة الشديدة. إنه يركز على الظواهر العابرة وعلى الأمور الخلافية وعلى الأفكار التحررية.. ويكشف ـ كما نلاحظ في تعليقه السابق ـ رغبته الكامنة في إبراز أي هوية دينية أخرى في تلك البلاد.

4 السياسة والحرب

لقد حكم المسلمون وخاضوا الحروب كما فعل المسيحيون وحرصوا، شأنهم في ذلك شأن المسيحيين، على أن يجعلوا(*) لدينهم دورا في كلا النشاطين. ولكن هنالك فروقا كبيرة في طبيعة هذا الدور وطريقته في كلتا الحالتين. فقد نادى مؤسس المسيحية أتباعه أن «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»-وخلال ثلاثة قرون نمت المسيحية كدين للمضطهدين إلى أن أصبح قيصر نفسه مسيحيا، وبدأ سلسلة الإجراءات التي أصبحت الكنيسة بواسطتها مندمجة في الدولة، والدولة في الكنيسة. أما مؤسس الإسلام فقد جعل من نفسه قسطنطين(*1). ففي حياته أصبح المسلمون جماعة سياسية ودينية كان الرسول سيدها المطلق-يحكم أرضا وشعبا، ويقضي بين الناس ويجمع الضرائب ويقود الجيوش ويسير الدبلوماسية ويخوض الحرب. ولم تتعرض الأجيال الأولى من المسلمين إلى تجربة طويلة من الاضطهاد(*2) ولم تتمرن على مقاومة قوة غريبة ومعادية هي قوة الدولة، بل على العكس كانت دولتهم وقد تجلت لهم النعم الإلهية في هذه الدنيا ممثلة في النجاح والانتصار والإمبراطورية.

وإذن، فلم تنشأ أمام محمد (ص) وأصحابه مشكلة الاختيار بين الله وقيصر، أعني ذلك الفخ الذي لم يقع المسيح به وإنما وقع في حبائله الكثير من المسيحيين. ففي الإسلام لا يوجد «قيصر» بل يوجد الله وحده، وكان محمد (ص) رسوله الذي يعلم ويحكم باسمه. فكانت السلطة نفسها، الصادرة عن المصدر نفسه، تدعم الرسول في كلتا المهمتين (مهمتي الدين والدولة). وكان الوحي ذاته يقدم محتوى المهمة الأولى وأساس الثانية. وعندما توفي محمد (ص) كانت مهمته الروحية والنبوية-وهي نشر رسالة الله-قد تمت، وبقي عمله الديني، ومعه العمل السياسي. وكان قوام هذا العمل هو نشر شريعة الله بين البشر وذلك عن طريق توسيع عضوية وسلطة الجماعة التي تعترف بذلك القانون وتؤيده. وكان لابد من وكيل أو خلف للرسول لقيادة هذه الجماعة. وتجمع الكلمة العربية «الخليفة» بين المعنيين.

كان نظام «الخلافة» الإسلامي العظيم في البداية، أمرا مرتجلا. فقد عجل موت الرسول (ص)، دون ترتيب أو تسمية من يخلفه، في حدوث أزمة في الجماعة المسلمة التي لم تزل في طور المهد. وكان هنالك خطر فادح من أن تتحلل الجماعة وتنقسم إلى أجزائها المكونة لها-فتختار القبائل رؤساء قبليين جددا وتعود إلى العادات وتضيع كلمة الله وتُنسى. ولكن هذا الخطر زال بفضل العمل السريع والحازم لبضعة من صحابة الرسول المقربين. فقد جرى اختيار وقبول زعيم جديد، واتسع نطاق جماعة محمد في ظل حكمه وحكم خلفائه عن طريق الفتح والدخول في الدين لتصبح دينا عالميا وإمبراطورية عالمية. ولابد أن المسلمين الأوائل قد اعتقدوا أن المسألة مسألة زمن-وليس زمنا طويلا-حتى ينضم العالم كله والإنسانية جمعاء إلى تلك الجماعة.

والكلمة العربية المستعملة للدلالة على الجماعة هي الأمة، ولعلها مأخوذة من الكلمة العبرية[*3]، «عماه»، الأمة. وتستعمل هذه الكلمة باللغة العربية الفصحى للدلالة على الكيانين العرقي والديني، وتطلق حتى على جماعات من الناس تربط بينهما صفة أو خاصة مشتركة. وقد وردت هذه الكلمة كثيرا في القرآن حيث استعملت للدلالة على المسيحيين، المسيحيين الصالحين، واليهود والعرب وأصحاب الفضيلة وكذلك على أتباع الرسول[*4]. وفي وثيقة[*5] معاصرة حفظت في السيرة التقليدية لمحمد

(ص) نجد أن جماعة المدينة تسمى «أمة واحدة من دون الناس».

كانت للأمة الإسلامية منذ البداية صفة مزدوجة. فقد كانت من جهة مجتمعا سياسيا-أعني مشيخة قبلية تطورت بسرعة لتصبح دولة ثم إمبراطورية. ومن جهة أخرى كانت جماعة دينية أسسها رسول وحكمها خليفته. ففي أصولها كانت تتبع النموذج السياسي المقبول الوحيد وهو نموذج القبيلة العربية أو التحالف القبلي. وقد تعرض هذا النمط منذ حياة محمد (ص) لتغييرات مهمة، من حيث المحتوى ومحور الاهتمام. وقد توسعت هذه التغيرات وتسارعت كثيرا في ظل حكم الخلفاء. فقد كانت الخلافة نظام حكم حدده الإسلام، وحل الدين مكان القرابة كأساس للهوية الجماعية والولاء، وكما حل محل العرف أو أقره وبوصفه قانون الجماعة. وبينما كان شيخ القبيلة يحتل منصب الرئاسة على أساس الموافقة الطوعية للقبيلة وهي موافقة يمكن إلغاؤها، فإن محمدا (ص) جاء إلى الحكم على أساس من الامتياز الديني المطلق واستمد سلطته ليس من الطرف المحكوم بل من الله. ولم يكن الخلفاء يدعون أنهم ورثوا الوظائف والامتيازات الروحية للنبوة. إلا أنهم كانوا الورثة الدينيين للرسول كرؤساء للأمة التي أنشأها وعليهم تقع مهمة إعلاء شريعة الله ونشرها بين البشر جميعا. وهذه الشريعة ذاتها، كما صاغها كبار فقهاء الإسلام، تتطلب وتنظم منصب الخلافة الضروري من أجل نشر الإسلام وخير المسلمين (انظر أيضا أدناه حول الأمة، الفصل السابع (ب). القسم الثاني).

وقد أصبح من التجديدات الشائعة حديثا التمييز بين «نظام الحكم» و «النظام الديني» في الإسلام. ولكن مهما كان مدى انطباق هذا التمييز على الإمبراطوريات الإسلامية اللاحقة-وحتى هذا كان موضع تساؤل-فإنه لم يكن على الإطلاق منطبقا على صدر الإسلام. ففي عهد الخلفاء الراشدين نجد أن الحكومة هي المؤسسة الدينية ولا يوجد غيرها. لقد وجد الغزاة الجرمان في الغرب دولة ودينا «سابقين لهم»، هما الإمبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية، وكل منهما قد تطور في اتجاهات مختلفة بدءا من أصول متباينة، واحتفظ كل منهما بمؤسساته وطبقاته الحاكمة وقانونه. وقد اعترف الغزاة بكليهما وقبلوهما وعبروا عن أهدافهم وحاجاتهم أما العرب الفاتحون في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فقد جاؤوا بدينهم

وأوجدوا نظام حكم خاصا بهم لا فرق فيه بين الكنيسة والدولة لكونهما شيئا واحدا، والرئيس المطلق لهذا النظام هو الخليفة. والواقع أنه لم يكن يوجد في المفهوم الإسلامي مقابل حقيقي لمثل تلك الأضداد: ديني ودنيوي، روحي وزمني، كهنوتي وعلماني، وحتى المقدس والمدنس، ولم يظهر مثل هذا التضاد إلا بعد وقت طويل جدا، حين استحدثت كلمات جديدة للتعبير عن مفاهيم جديدة، أما في العهد الأول للإسلام فلم تكن الثنائية التي تدل عليها تلك الكلمات معروفة، لذا لم يكن هنالك من كلمات للتعبير عنها. ولقد قيل إن الخليفة يجمع في آن واحد بين شخصيتي البابا والإمبراطور. على أن التشبيه مضلل. فلم تكن للخليفة وظائف بابوية أو حتى كهنوتية، ولم يكن يتلقى التعليم الرسمي لرجال الدين من العلماء. ولم يكن واجبه عرض الدين ولا تفسيره، بل كان واجبه هو دعمه وحمايته، وإيجاد الظروف التي من شأنها أن تمكن الناس من العيش حياة إسلامية صالحة في هذه الدنيا. وبذلك يعدون أنفسهم للحياة الآخرة. ولتحقيق ذلك يتوجب عليه أن يحافظ على القانون والنظام ضمن حدود الإسلام، وأن يدافع عن هذه الحدود ضد الهجمات الخارجية. وكان من واجبه-ما أمكنه ذلك-توسيع تلك الحدود، حتى يصل العالم كله، عندما يحين الوقت، إلى اعتناق الإسلام.

وكان للخليفة ألقاب مختلفة. فهو إمام المسلمين[*6] باعتباره الرئيس الديني، ومن ثم فهو الذي يجب أن يؤمهم في الصلاة، وهذا هو اللقب الذي يفضله الفقهاء والقضاة حين يناقشون منصب الخلافة. وهو أمير المؤمنين باعتباره رئيس الدولة، وكان هذا اللقب هو المستعمل على صعيد المعاملات الرسمية، إذ إنه يدل على السلطة السياسية والعسكرية. كذلك كان لقب الخليفة يستعمل على الصعيد الرسمي، وهذا اللفظ، ومعه اللفظ المجرد المشتق من الخليفة، وهو الخلافة، هو الأكثر تداولا بين المؤرخين.

وفي البداية كان الخليفة يلقب بخليفة رسول الله. أصبح فيما بعد يعرف بالصيغة الموجزة والقوية وهي «خليفة الله»[*7]. ورغم معارضة الفقهاء فقد كان هذا اللقب شائعا جدا وإن كان ذلك بصورة غير رسمية. ومن الأمور التي تسترعي النظر أنه بينما تتحدث السياسة الغربية عن «المدينة» و «التاج» و «الدولة» أو «الشعب» كمصدر للسلطة فإن الإسلام التقليدي يعتبر الله هو المصدر النهائي للسلطة. فالجماعة أمة الله، وممتلكاتها مال

الله، وكذلك الحال بالنسبة للجيش والغنائم الحربية. وأما أعداؤها فهم بالطبع، «أعداء الله»[1].

إن مؤسسة مركزية كالخلافة كان لا مفر لها من أن تنال اهتماما كبيرا من العلماء والمفكرين المسلمين. ففي الإسلام، كما في غيره، كان ثمة أناس يهتمون بملاحظة طبيعة السلطة السياسية وتعريفها وتنظيم ممارستها. وهذه المهمات كان يتولاها في الغرب اللاهوتيون والفلاسفة والسياسيون والمحامون الدستوريون وعلماء الاجتماع، كل بطريقته الخاصة. أما في العالم الإسلامي فهنالك حاجة إلى تصنيف آخر. فقد كانت أهم فئة من الكتاب المسلمين الذين اهتموا بمسألة الدولة، هي فئة الفقهاء السنيين. وبالنظر إلى طبيعة الفقه والشرع الإسلامي، فقد كانت طريقة تناولهم للموضوع فقهية وشرعية في الوقت نفسه. وكانت نقطة انطلاقهم رعاية الله للإنسان وتدخله في الأمور الإنسانية. وبالرغم من أن الإنسان حيوان سياسي، فهو بطبيعته يميل إلى الحرب والتدمير، وهو لا يستطيع بنفسه الوصول إلى معرفة الخير أو تحقيق وجود اجتماعي منظم. وهذه النواقص يعالجها الوحي والشرع الإلهي. فمن أجل دعم الشرع وتطبيقه لابد من حاكم أعلى، يكون منصبه إذن جزءا من التدبير الإلهي للبشرية. هذا الحاكم هو الخليفة، أو إذا أردنا أن نستعمل الكلمة المفضلة في الكتابات الشرعية والفقهية، الإمام. وتعيين هذا الحاكم، والطاعة الواجبة له بعد تعيينه، واجب على الجماعة الإسلامية-فهو واجب ديني يعد عدم القيام به إثما وجريمة. وبما أنه لا يوجد إلا إله واحد وقانون إلهي واحد، يجب أن يكون هنالك حاكم أعلى واحد على الأرض، ليمثل الله ويطبق القانون.

وقد اختلفت المدارس حول من يجب أن يكون الخليفة وحول كيفية اختياره. فهنالك اتفاق عام على أن الخليفة يجب أن يكون راشدا ذكرا حرا سليم العقل والجسم والخلق، حكيما شجاعا، وأن تكون لديه معرفة كافية بشريعة الله. وقد اتفق السنيون والشيعة على أنه يجب أن يكون من نسب الرسول[*8]، لكنهم اختلفوا في تحديد هذا الشرط. فبالنسبة للسنيين يكفي أن يكون من قريش، قبيلة الرسول، وبالنسبة للشيعة فقد ضيق المجال وحصر في آل الرسول ثم في أسرته، وأخيرا في ذريته المباشرة عن طريق ابنته فاطمة[*9].

وقد نشأ خلاف أهم حول طريقة الاختيار. فقد أخذ الشيعة بالمبدأ القائل بأن الإمام يشغل المنصب بأمر إلهي. لذلك لا يمكن أن يوجد إلا إمام واحد في العالم، وكذلك لا يمكن أن يوجد إلا مرشح واحد يحق له أن يصبح خليفته، ويعرفه سلفه في العادة. أما السنة فقد أخذوا بمبدأ الانتخاب على الطريقة المتبعة في اختيار القبيلة العربية لرئيسها الجديد. فأي مرشح تتوافر فيه الشروط اللازمة للترشيح يمكن أن ينتخب. وبالطبع لم يكن الناخبون هم جميع المسلمين، بل أولئك الذين يستطيعون بالنظر لمركزهم وصفاتهم أن يقوموا بهذه المهمة-أي كبار الجماعة وأعيانها. ولم يحدد أبدا تركيب جمهور الناخبين ولا أعدادهم بصورة محددة ثابتة، ولا إجراءات الانتخاب. فكان بعض الفقهاء يتطلب موافقة جميع الناخبين المؤهلين، ولكن دون تحديد مؤهلاتهم. واكتفى آخرون بنصاب مؤلف من خمسة أو ثلاثة أو اثنين أو حتى ناخب واحد. وقد يكون هذا الناخب هو الخليفة الحاكم الذي يستطيع بذلك أن يسمي خليفة له. وهكذا فإن الناخب أو الناخبين، بالنيابة عن الأمة، يعرضون الخلافة على المرشح، وفقا لنصوص القانون، ويعتبر قبول المرشح للمنصب عقدا قانونيا ملزما. ويعطى العقد طابعا رسميا عن طريق البيعة التي يرمز إليها بالمصافحة. ويلزم الخليفة بدعم الشرع والحفاظ على الأمة، وينبغي على الرعايا أن يطيعوا الخليفة وأن يساعدوه في هذين الواجبين. ويصبح العقد مُلغَى أو موقوفا إذا أصبح الخليفة عاجزا جسميا أو أخلاقيا عن القيام بواجباته، أو إذا حاول فرض ما يتعارض مع الدين وشريعة الإسلام. وهذه النقطة يعبر عنها في حديثين معروفين ينسبان للرسول: «لا طاعة في معصية» «ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

هكذا كانت المسألة من الناحية النظرية. أما التطبيق فقد كان مختلفا إلى حد مؤسف. فقد جاء الخلفاء الأربعة الأول، الذين يبجلم التراث الإسلامي بإطلاق اسم «الراشدين» عليهم، من الصفوة الإسلامية على أساس غير وراثي وفق طرق يمكن أن توصف بأنها انتخابية بالمعنى الشرعي السني، لكن ثلاثة من الأربعة قتلوا، والأخيران منهم قتلا في خلال حرب أهلية. وبعد ذلك أصبحت الخلافة عمليا وراثية في أسرتين متعاقبتين، أسرة الأمويين ثم أسرة العباسيين، اللتين كان نظام الحكومة وأسلوبه في

عهدهما أقرب إلى الإمبراطوريات المطلقة للعصور القديمة أكثر منه لنظام الجماعة الأبوي في المدينة. وهكذا ظل واجب الطاعة مفروضا على الرعايا، بل إنه ازداد صرامة في الواقع. أما التزام الخليفة بأن تتوافر فيه الشروط اللازمة لشغل المنصب وبأن ينفذ واجباته الملقاة عليه فقد أفرغ من معظم محتواه.

هذا التباين بين النظرية والتطبيق، أعني بين منطلقات الشرع النبيلة وحقائق الحكم القاسية، جعل بعض العلماء يعتبرون كل النظام السياسي والدستوري للفقهاء المشرعين المسلمين التقليديين تركيبا مجردا ومصطنعا، لا علاقة له بالواقع، شأنه في ذلك شأن الحريات المدنية المكرسة في دساتير الدكتاتوريات الحديثة. غير أن هذه المقارنة مبالغ بها وغير عادلة. ذلك لأن كبار فقهاء الإسلام في العصور الوسطى لم يكونوا أغبياء ولا فاسدين-أعني لم يكونوا جاهلين بالواقع ولا محرضين على الدفاع عنه-بل كانوا، على العكس، مدفوعين بوازع ديني عميق ناجم بالضبط عن إدراكهم للفجوة التي تفصل بين المثل العليا للإسلام وممارسات الدول الإسلامية. فمشكلة الفقهاء الذين كتبوا في مسألة الحكم في الإسلام، كانت أعمق من المشكلة الناجمة عن سلوك حاكم فرد أو آخر، إذ كانت تتعلق بالاتجاه الذي نحاه المجتمع الإسلامي ككل منذ أيام الرسول، وهو اتجاه قاد هذا المجتمع بعيدا جدا عن الأفكار الأخلاقية والسياسية للإسلام كما قدمها النبي. على أن الطعن في صلاحية نظام الحكم الذي عاش المسلمون في ظله كان يعني الطعن في ولاء الأمة الإسلامية لدينها، وهو ما لا يقبله العلماء السنيون الذين كان تعريفهم للولاء الديني مبنيا على السوابق القائمة لدى الجماعة وعلى ممارساتها. لذلك فقد كان الفقيه مضطرا، إلى حد ما، إلى تبرير النظام القائم، من أجل الدفاع عن المذهب والنظام السنيين ضد الاتهام الموجه إليهما والقائل بأنهما قد ضلا، وقادا المسلمين إلى حالة المعصية.

ولكن إذا كان العلماء السنيون غير قادرين على تغيير حقائق السياسة، فإنهم كانوا غير قادرين أيضا على تغيير أساس فكرهم السياسي. فأصول الدولة وعملها بالنسبة إليهم ليست من المواضيع التي تقع ضمن إطار التأمل الفلسفي ولا الخيال المثالي، ولا حتى الملاحظة العملية-رغم أن

جميع هذه النشاطات كان لها رجالها في العالم الإسلامي. فهذه الأمور بالنسبة للعلماء جزء من الشريعة، أي من شرع الله الإسلامي المقدس الذي لا يمكن للإنسان على الأرض أن يلغيه أو يعدله.

على أن (هذا الشرع) يمكن تفسيره، وبهذه الطريقة استطاع الفقهاء أن يحققوا نوعا من التوفيق بين الأمور النظرية والعملية. ففي الدولة الإسلامية التقليدية ظل رجال الدين يلتقون مع الحكام في أرض مشتركة للحوار. فبينما كانوا من جهة يستخدمون ما كان يمكن أن يكون لهم من نفوذ لتقريب أعمال الحكام من المثل العليا للإسلام فإنهم من جهة أخرى كانوا يحاولون، من خلال المهارة في التفسير، أن يدخلوا الممارسات القائمة، بعد تحويرها بالشكل المناسب، ضمن شروحهم لشرع الله[*10]. فالخلافة شورى، لكن الخليفة يمكن أن يسميه سلفه. والخليفة هو السيد المطلق الوحيد للإسلام كله، لكن الوزراء أو الولاة يجوز لهم أن يحصلوا على المنصب ويشغلوه عن طريق «الاستيلاء»، وتستطيع «جماعة من المتمردين» أن تمارس سلطة شرعية كحكام ومتحاربين. وبهذه الطريقة تمكن الفقهاء الشرعيون من مواجهة الحقائق الصعبة، وهي أن الخلافة قد أصبحت ملكية وراثية، وأن الخليفة في كثير من الأحيان مجرد ألعوبة، وأن وحدة الإسلام قد حل مكانها عدد من الدول المنفصلة، لكل منها سيادته، وتدخل أحيانا في صراع بعضها مع بعض. وقد انتهى الأمر بهذه الدول المنفصلة إلى أن طغت على الخلافة ذاتها. وقدم الفقهاء الشرعيون الواحد بعد الآخر، تنازلات، أخرى إزاء الواقع المتدهور، إلى أن وصل الأمر إلى التخلي ضمنيا عن كل النظام المتعلق بالنظرية الدستورية الفقهية، واستحدثت وجهة نظر جديدة تقوم على المبدأ القائل بأن أي سلطة فعالة، بغض النظر عن الطريقة التي وصلت بها إلى الحكم والكيفية التي تمارس بها (الولاية)، هي أفضل من العنف الفردي الذي لا يقيده رادع. وأصبح القول بأن «الظلم خير من الفوضى» شعارا شائعا بين الفقهاء، وكذلك القول بأن من «تَسُدّ سلطته وجبت طاعته». وكانت الشروط الوحيدة لذلك هي امتلاك القوة العسكرية الفعالة واحترام الإسلام، بالمعنى الواسع جدا للكلمة. وعندما وصلت الأمور إلى هذا الحد كان إسهام رجال الدين في الفكر السياسي لا يتجاوز التقوى والنصح التقليديين. أما التفسير الأكثر طرافة فقد جاء على أيدي الفلاسفة

والمؤرخين والأدباء ورجال الأعمال.

لقد كان لدى هؤلاء الأخيرين الشيء الكثير مما ينبغي أن يلاحظ ويناقش، إذ إن تغييرات كبيرة كانت قد حصلت في نظام الحكم الإسلامي. فالخلافة المبنية على الشورى لم تدم أكثر من ثلاثين سنة. منذ وفاة محمد (ص) وتولي أبي بكر (ر) الخلافة عام 632 حتى مقتل علي (ر) والاعتراف بمعاوية عام 661م. فمن أجل حل مشكلة الخلافة الصعبة، ولضمان استمرارية الحكم، سمى معاوية ابنه يزيد خليفة-معينا (وليا للعهد)-وأقنع الزعماء العرب بأن يقبلوا هذا التعيين. وبهذه الطريقة بدأت العملية التي أصبحت الخلافة بموجبها وراثية ضمن أسرة واحدة من الوجهة الواقعية، وإن لم تكن قد أصبحت أبدا وراثية من الناحية النظرية. فقد ظل مبدأ الشورى قويا إلى الحد الكافي لمنع ظهور أي حكم معترف به للتوارث العائلي. وبدلا من ذلك فقد استمر، في عهد العباسيين كما في عهد الأمويين، ذلك العرف الذي يقوم الخليفة الحاكم بموجبه بتسمية أحد أبنائه أو أقربائه خليفة له، ويحصل على وعود بالبيعة له. وكثيرا ما كان الخليفة يسمي وريثين أو أكثر ليحكموا، الواحد بعد الآخر. وهذه المحاولات لتنظيم المستقبل نادرا ما كانت تنجح، وكانت في بعض الأحيان تؤدي إلى الكوارث. ففي الأزمان المتأخرة، حين كان الخليفة يقع تحت سيطرة وزرائه وقواده، كان هؤلاء هم الذين يعينون الخلفاء ويبدلونهم، وفقا لأغراضهم ومنافساتهم.

على أن هذه التغييرات في طبيعة الخلافة وفي نظام الحكم الإسلامي قد لفتت الأنظار، وكانت تلقى مقاومة. فقد واجه الأمويون، رغم أن المسلمين بصورة عامة قد قبلوهم، معارضة من مصدرين مهمين، اعترض كلاهما على حقهم بالخلافة. فمن جهة كان هنالك الخوارج الذين رفضوا المبدأين الملكي والوراثي، وكانوا يرون أن رئيس الأمة يجب أن يختار اختيارا حرا من المسلمين، وأن يبقى رئيسا ما داموا راغبين في ذلك. ويجب ألا تكون هنالك أي قيود تتعلق بالنسب أو المركز بالنسبة لمن يرشح لهذا المنصب سوى الجدارة. وجوابا على المبدأ السني القائل بأن الخليفة يجب أن يكون حرا عربيا قرشيا، رد الخوارج بأن أي رجل بغض النظر عن مركزه أو أصله يمكن أن يكون خليفة إذا ما حظي بموافقة المؤمنين واحتفظ بهذه الموافقة.

وعلى الطرف المضاد كان هنالك الشيعة الذين كانوا موافقين على وجوب

كون الخليفة حرا عربيا قرشيا، لكنهم أصروا على أنه يجب أن يكون من آل الرسول. وهذا التحديد الضيق استبعد الأمويين لكنه شمل العباسيين الذين نجحوا آخر الأمر في انتزاع الخلافة منهم. وبعد ذلك حددت المقاومة الشيعية للحكم العباسي مطالب الشيعة بصورة أضيق، وقصرتها في الواقع على الذرية المباشرة للرسول من ابنته فاطمة وابن عمه وصهره علي(*11).

ورغم حركات المعارضة تلك وغيرها فقد بقي مبدأ الوحدة-أي خلافة واحدة تشمل كل الإسلام-سليما مدة طويلة. ففي عهد الخلفاء الراشدين والأمويين كان الخليفة في الواقع هو السيد المطلق الوحيد في جميع البلاد التي فتحها المسلمون، وكان هو الذي يعين الولاة والقواد ويعزلهم. وأول خرق دائم لوحدة الخلافة وقع في عام 138هـ/756م حين أصبح أمير أموي، كان قد هرب من النكبة التي لحقت بأسرته في المشرق حاكما لإسبانيا الإسلامية تحديا للعباسيين، وصد هجوما قامت به القوات العباسية، وأقام ما أصبح فيما بعد إمارة مستقلة، خارج إمبراطورية الخلافة المشرقية.

واستمرت عملية التجزئة السياسية تتوالى بسرعة. فقد بدأت في الأطراف، وهذا أمر طبيعي، وسرعان ما انتشرت نحو المركز. فبعد إسبانيا وقعت المغرب وتونس تحت حكم أسر مستقلة (ما بين أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع). وظهرت دويلات أخرى في شرقي إيران (من أواخر القرن التاسع حتى أوائل العاشر). وأخيرا فقدت الحكومة الإمبراطورية مصر وسوريا والجزيرة العربية وحتى أجزاء من العراق في منتصف القرن العاشر(*12)، ولم يبق لها (أي للخلافة العباسية) تحت سيطرتها الفعالة سوى العاصمة (بغداد) والمنطقة المحيطة بها. ومع الوقت لم يعد الخلفاء يحكمون حتى هذه (الرقعة الصغيرة)، بل أصبحوا ألعوبة بأيدي قوادهم العسكريين.

هذه الأسر الحاكمة المستقلة كانت ذات أصول متباينة. فبعضها-وهي عادة الأصغر والأضعف فيها-كانت من أصل محلي. وفي هذه الحالة كان يؤسسها أحيانا أعضاء الطبقات العليا من مالكي الأرض. وفي أحيان أكثر رؤساء القبائل، بل كان يؤسسها من آن لآخر قطاع الطرق وغيرهم من الخارجين على القانون. أما في الأعم الأغلب فقد كان مؤسسو الأسر الحاكمة من الضباط والجنود المرتزقة الذين كانوا يعينون في منصب الولاية

لمنطقة ما، وكانوا مع الوقت ينجحون في جعل ولايتهم مستقلة في بادئ الأمر ثم وراثية. ففي إيران كان هؤلاء الولاة على الأغلب من أصل إيراني، وكان حكمهم الذي يعتمد على الولاء المحلي يقترن بإحياء التراث الإيراني السياسي والاجتماعي والثقافي. وفي أماكن أخرى كان الحكام غرباء، من العرب في بادئ الأمر، ثم من الأتراك. وكانت سلطتهم، حتى عندما تكون خيرة، تقوم على الجند الأجانب بدلا من أي دعم محلي حقيقي، ولم تكن مصحوبة بأي إحياء مماثل (للتراث المحلي والتقليدي).

أما الأمراء الأمويون في إسبانيا فقد أقاموا دولتهم متحدِّين الخلافة (العباسية) وبقوا خارجها. وفي أماكن أخرى كان الأمراء الحاكمون في الإمبراطورية يكتفون بحقيقة الاستقلال ولم يصروا على النواحي الشكلية. وفي معظم الأحيان كانوا راغبين، بل متلهفين، على الاعتراف بالسيادة الاسمية للخليفة كرئيس للإسلام كله، وعلى أن يحصلوا منه على وثيقة تعيين مقابل ذلك. ومع الوقت أصبح الخليفة نوعا من السلطة التي تمنح الصبغة الشرعية الرسمية لإمارات أقيمت بوسائل هي أبعد ما تكون عن الشرعية الرسمية كالعصيان والاغتصاب والحرب. وكان المحتوى الحقيقي لسيادة الخليفة على هؤلاء الحكام يختلف باختلاف العوامل الشخصية والسياسية، ولكنه كان في العادة محدودا.

وكثيرا ما كانت تؤسس ولاية مستقلة متحدية السلطة المركزية بصورة مباشرة. وحين كان حكم من هذا النوع يدوم كان حكامه يسعون إلى التوصل بطريقة من الطرق إلى نوع من التسوية مع الخليفة ومعاونيه. على أنه كان لهذه القاعدة شذوذ. فبعض المتمردين الذين كانوا يتأثرون بأفكار الشيعة أو الخوارج لم يكونوا يكتفون برفض سلطة الخليفة في منطقتهم، بل كانوا يطعنون في حقه في الخلافة نفسها. وبالنسبة لهؤلاء لم تكن تنشأ مسألة الاعتراف الرسمي المتبادل على الإطلاق، وإن لم يخل الأمر من قدر من التعايش والتسامح الضمني المتبادل. ومثل هذا الحكم المتمرد كان يقوم ويبقى-فيما عدا حالة كبيرة واحدة فقط-في المناطق النائية التي يصعب الوصول إليها، ولم يكن ليشكل أي تهديد للوحدة السياسية الاسمية وللوحدة الاجتماعية الحقيقية للعالم الإسلامي في ظل الخلافة السنية.

وتتمثل هذه الحالة الواحدة الشاذة عن القاعدة في الأسرة الحاكمة

الفاطمية التي كان توليها للحكم في تونس عام 909/297 انتصارا للحركة الثورية الكبيرة الثانية في الإسلام في العصور الوسطى، وذلك بعد الثورة الأولى التي أتت بالعباسيين إلى الحكم قبل ذلك بقرن ونصف القرن. وكان الفاطميون يختلفون نوعا ما عن القواد المحليين والجنود المتمردين والولاة الطموحين الذين كانوا يؤسسون الأسر الحاكمة في المشرق والمغرب. فقد كانوا رؤساء فرقة دينية رئيسية في الإسلام هي فرقة الشيعة الإسماعيلية. ومن هذا المنطلق فقد رفضوا الإذعان للسلطة الاسمية للعباسيين والذين نعتهم الفاطميون بالمغتصبين. فهم-كما قالوا-الأئمة بالوراثة واختيار الله، وهم وحدهم أصحاب الحب الشرعي في الخلافة العالمية[*13]. وكانوا يهدفون، عن طريق الفتح والدعوة إلى الإسلام، إلى كسب الإسلام كله لقضيتهم، وإلى أن يطيحوا بالعباسيين مثلما أطاح العباسيون بالأمويين.

ولقد كادوا أن ينجحوا تماما في تحقيق هذا الهدف. فبعد أن حكموا في شمال أفريقيا لمدة نصف قرن اتجهوا نحو الشرق، وفي عام 358هـ/969م احتلوا مصر حيث بنوا عاصمة جديدة هي مدينة القاهرة. ومن مصر وسعوا سيطرتهم لتشمل فلسطين وسوريا وغربي الجزيرة العربية وجنوبيها، بل شملت لفترة قصيرة بين سنتي 1057 و 1059، الموصل وبغداد نفسها. وكان هذا هو الأوج الذي وصلت إليه إمبراطوريتهم التي ما لبثت أن تضاءلت وأخذت في الانحطاط، إلى أن قضي على الخلافة الفاطمية عام 567 هـ/1171م وأعيدت مصر على يد صلاح الدين إلى السلطة العباسية والمذهب السني.

ولابد أن مستقبل الإسلام السني وكذلك الخلافة العباسية قد بدا خلال القرنين العاشر والحادي عشر في وضع مضطرب غير مستقر على الإطلاق. فقد كانت الخلافة الفاطمية المنافسة تحكم نصف العالم الإسلامي، وكانت تشكل تهديدا رئيسيا، دينيا وسياسيا، للنصف الباقي. وحتى في المناطق العباسية كان التشيع في حالة ازدهار ويزداد نفوذه في عالم الأفكار وفي مراكز السلطة. وكان الخلفاء أنفسهم لفترة من الوقت تحت سيطرة أسرة من رجال البلاد الشيعيين الفرس[*14]. وفي أقصى الغرب حاول أمير قرطبة الأموي عندما رأى نفسه يواجه وضعا لم يسبق له مثيل وهو وجود خليفتين-واحد منشق في تونس وآخر تقليدي بعيد عن

الأول في بغداد-أن يحمي نفسه من التهديد الفاطمي بإعلان خلافته عام 929، بعد ذلك أصبح هنالك ثلاثة خلفاء للإسلام لفترة من الوقت. وقد هبط العدد إلى اثنين عام 1031 بعد انهيار خلافة قرطبة، ثم إلى واحد هو الخليفة العباسي في بغداد، بعد أن دالت دولة الفاطميين عام 1171. وعاد بذلك مبدأ الوحدة من جديد.

هذه العودة كانت ترجع إلى عدة عوامل. كان أحدها الانحطاط الداخلي وانقسام الدولة والمذهب الفاطميين. وكان العامل الثاني ظهور نظام سياسي وعسكري جديد في المشرق، تحت حماية السلاطين الأتراك (السلاجقة).

هذه الفترة تمثل نقطة الأوج لشكل جديد من أشكال السيادة في الإسلام. ففي أثناء القرن التاسع أصبح حكم الأمراء-وهم ولاة على الأقاليم نظريا وحكام ينتمون إلى أسر مستقلة عمليا-أصبحوا جزءا مقبولا في نمط الحكم الإسلامي. وقد اكتسب هذا النظام صفة الشرعية من جراء عرف أصبح متبعا عندئذ، يقوم بمقتضاه الحاكم بإظهار الخضوع الرمزي للخليفة، الذي كان يعطيه وثيقة الولاية-أي رخصة للحكم في الواقع. وأخذ أجر مثل هذه الرخصة يزداد انخفاضا بالتدريج. ومع الزمن لم يعد الخليفة يمارس أي نوع من السلطة حتى في عاصمته، إذ انتقلت السلطة السياسية الحقيقية إلى أيدي سلسلة من القواد العسكريين (الأتراك)، وفي عام 935 نظم الوضع حين اتخذ أمير العاصمة[*15] لنفسه لقب «أمير الأمراء»، للدلالة على مركزه الأول بين بقية أمراء الإمبراطورية. وفي عام 946 أطلق البويهيون الفرس[*16] على أنفسهم هذا اللقب بعد أن أصبحوا أسياد بغداد والعراق الجدد. وأصبح هذا اللقب في أيديهم عنوانا للسيادة على الإمبراطورية كلها، متميزا عن لقب الخلافة، وأعلى منه في معظم النواحي العملية. ومن الجدير بالملاحظة أن البويهيين أحيوا أيضا اللقب الفارسي القديم «شاهنشاه» (ملك الملوك) واستعملوه بالإضافة إلى مقابله بالعربية «ملك الملوك». فإذا كان حكام الأقاليم ملوكا فإن حاكم العاصمة هو ملك الملوك.

فمن الأقاليم حتى المركز كان هنالك نظام جديد للسلطة الحاكمة في طور الظهور، مقترن بسلطة الخليفة، ولكن له الأولوية في الأمور السياسية والعسكرية. وقد اكتملت هذه العملية في منتصف القرن الحادي عشر، مع تأسيس حكم الأتراك السلاجقة الذي شمل معظم جنوب غربي آسيا

وإقامتهم لنظام السلطنة.

وكلمة «سلطان» في اللغة العربية اسم مجرد يفيد معنى السلطة أو الحكم، وكانت هذه الكلمة تستعمل منذ القديم لتفيد معنى الحكومة. ففي مجتمع تكون فيه الدولة والحاكم كلمتين مترادفتين إلى حد ما، نجد أن هذه الكلمة أصبحت تطلق على من يمسك بالسلطة السياسية بالإضافة إلى وظيفة هذه السلطة. واستعملت أيضا بصورة غير رسمية للدلالة على الوزراء والولاة وغيرهم من الحكام، وحتى في بعض الأحيان، للدلالة على الخلفاء أنفسهم، من فاطميين وعباسيين. ولم يجئ القرن العاشر حتى كانت تطلق بصورة عامة على الحكام المستقلين لتمييزهم عن الحكام الذين كانوا لا يزالون تعينهم وتعزلهم سلطة عليا. على أن استعمال هذه الكلمة ظل غير رسمي. وفي حين أنها ترد كثيرا من المصادر الأدبية، كالرسائل مثلا، وفي قصائد المديح، فإنها لم ترد حتى ذلك الحين في الاستعمال الرسمي للنقود والنقوش، وإنما أصبحت رسمية لأول مرة في القرن الحادي عشر حين استعملها السلاجقة لقبا للزعيم الحاكم[*17]. وفي البروتوكول السلجوقي اكتسبت كلمة «سلطان» معنى جديدا يتضمن ادعاء بحق جديد- لا يقل عن السيادة السياسية العليا على الإسلام كله، ويوازي ويساوي على الأقل الأولوية الدينية للخليفة.

وكان وضع الخلفاء بصورة عامة أفضل في عهد السلاطين «السلاجقة الكبار»[*18] منه في عهد أمير الأمراء البويهي الشيعي. فقد كان السلاجقة سنيين مخلصين مدفوعين بشعور من يحمل رسالة دينية ورسالة حكم لإمبراطورية. فلم يكونوا، مثل البويهيين، يعزلون الخلفاء كيفما اتفق، بل على العكس كانوا يعاملونهم ومنصبهم باحترام. لكنهم كانوا لا يقلون عنهم صرامة فيما يتعلق باحتفاظهم بالسلطة الحقيقية لأنفسهم، وكانوا أكثر صراحة بكثير في تأكيدهم على حقهم بذلك. وتظهر وجهة النظر السلجوقية معبرا عنها بوضوح في رسالة تعود إلى عام 528 هـ /1133 موجهة من السلطان سنجر إلى وزير الخليفة: «لقد حصلنا من رب العالمين... على ملك العالم، ونلنا ذلك بالحق والوراثة، ومن والد أمير المؤمنين وجده... إن لدينا على ذلك عهدا وميثاقا»[2].

بعبارة أخرى فإن السيادة في أسرة السلاجقة يمنحها الله لهم ويصادق

عليها الخليفة كسلطة دينية. والسلطنة كالخلافة فريدة وشاملة. وكما لا يوجد إلا خليفة واحد، كرئيس ديني للجماعة الإسلامية، كذلك لا يمكن أن يكون هنالك إلا سلطان واحد مسؤول عن النظام والأمن والحكومة في الإمبراطورية الإسلامية. هذا التقسيم للسلطة بين الخلافة والسلطنة أصبح متوطدا لدرجة أنه عندما حاول أحد الخلفاء، في فترة ضعف السلاجقة، أن يمارس سلطة سياسية مستقلة، فإن السلطان والمتحدث باسمه احتجا على ما اعتبراه خرقا للامتيازات السلطانية. فالخليفة، في رأيهما، يجب أن يشغل نفسه بواجباته كإمام يصلي بالناس، وذلك أفضل وأشرف المهمات ويشكل حماية لحكام العالم. وعليه أن يترك مسألة الحكم إلى السلاطين الذين أوكلت لهم هذه المهمة[3].

ولم يغب ظهور هذه السيادة المزدوجة عن أذهان الذين كتبوا في أمور السياسة والدولة بالطبع فإن الشعور بالتغير يظهر أوضح ما يكون في كتابات أولئك الذين كانت معرفتهم بالسياسة عملية، وبيروقراطية بصورة رئيسية. على أن هذا الوعي يمكن أن يلاحظ في أعمال علماء الكلام وحتى في أعمال الفقهاء. فبالنسبة للمفكرين المسلمين لم يكن التقسيم الأساسي هو ذلك التقسيم الغربي المألوف بين الأمور الدينية والعلمانية، إذ إن السلطنة أيضا كانت تعتبر مؤسسة دينية تقوم على الشريعة المقدسة وتحافظ عليها، كما أصبحت العلاقات بين الحكومة ورجال الدين المختصين أوثق بكثير في عهد السلاطين السلجوقيين وخلفائهم مما كانت عليه في ظل حكم الخلفاء. ولكن التمييز الحقيقي (بين السلطنة والخلافة) كما جاء في الكتابات الإسلامية، وخصوصا الفارسية، هو بين نوعين من السلطة، إحداهما نبوية والثانية ملكية. وهكذا قال كاتب فارسي من كتاب القرن الحادي عشر: «اعلم أن الله سبحانه قد أعطى سلطة للأنبياء وأخرى للملوك، وأنه فرض على أهل الأرض أن يمتثلوا للسلطتين وأن يعترفوا بالطريق القويم الذي وضعه الله»[4]. فالله يختار الرسول ويبعثه لينشر شرع الله ويقيمه. والحكومة التي يقيمها هي حكومة إلهية. أما الحكومة البشرية[*19] فيجب أن يحكمها ملك يحصل على سلطته ويحافظ عليها بالوسائل السياسية والعسكرية. وامتلاكه لهذه السلطة يمنحه الحق في إصدار الأوامر ومعاقبة المسيئين، بصورة مستقلة عن شرع الله، وإن تكن

غير متعارضة معه. فإذا كان يعرف شرع الله ويطبقها بالعدل، فإن الله يبارك سلطته، وعندها تحق عليه وعلى أتباعه «النعمتان»، نعمتا الدنيا والآخرة. ولا حاجة لرسول في كل عصر، ولم يأت أي رسول بعد محمد (ص)، ولكن يجب أن يكون هنالك ملك بصورة دائمة لأنه من دون ملك تحل الفوضى مكان النظام. والواقع أن هذا العصر كان يفهم جيدا العلاقة بين التمسك بتعاليم الدين والاستقرار السياسي، وكثيرا ما كان يعبر عنها. وهي تتلخص في عبارة كثيرا ما كان المؤلفون المسلمون يستشهدون بها، إما بوصفها من أمثلة الحكمة الفارسية القديمة، وإما بوصفها حديثا نبويا، وهي: «الإسلام (أو الدين) والحكم أخوان توأمان لا حياة لأحدهما من دون الآخر. فالإسلام هو الأساس والحكم هو الحارس. والشيء الذي لا أساس له ينهار، والشيء الذي لا حارس له يهلك»[5].

ولقد كان السلاجقة والسلاطين من بعدهم يؤكدون بقوة على دورهم باعتبارهم قوامين على الدين والشرع، وعلى ما يترتب على ذلك من التأييد الإلهي لسلطتهم في الحكم. ويرى بعض الكتاب أن للسلطان، إذا كان صالحا، الحق في نصيب من السلطة النبوية. على أن السلطة النبوية تكمن بصورة عامة في الشرع المقدس، ولذا فهي تكمن أيضا إلى حد ما في العلماء باعتبارهم قوامين على هذا الشرع. وهكذا كان القضاة، الذين يطبقون الشرع المقدس، يعدون نائبين عن الرسول. ولكن كانت هنالك محاكم أخرى وقضاة آخرون، يفرضون أوامر السلطان ويعاقبون من يخالفونه. وحتى هؤلاء القضاة لم يكن يعينهم الخليفة، بل كان السلطان الذي يستطيع هو وحده، باعتباره المالك للسلطة الحقيقية، أن يقوم بالتعيين الفعلي، وبالتالي النافذ. وبهذه الطريقة نفسها، ولهذا السبب نفسه، يختار السلطان الخليفة نفسه ويعينه-ثم يقسم يمين الولاء له باعتباره رئيس الجماعة والشخص الذي يتمثل فيه مبدأ الوحدة السنية. وهكذا لم يكن التمييز بين الخلافة والسلطنة تمييزا بين ما هو ديني وما هو علماني، بقدر ما كان تمييزا كما قال بيجهوت Bagehot بين الجانب «المهيب» والجانب «الفعال» في الحكومة، أي بين «أولئك الذين يشعر الشعب تجاههم بالتبجيل، وأولئك الذين بواسطتهم يتم الحكم والتدبير». فالخليفة كان يمثل السلطة، والسلطان يمثل القوة. والسلطان كان يمنح السلطة[*20] للخليفة، وهذا يفوضه بدوره

(أن يمارسها). والخليفة يملك ولا يحكم، بينما السلطان يملك ويحكم.

ولقد ظلت السلطنة الكبيرة للسلاجقة مدة من الزمن وهي تلقى الاحترام بوصفها مؤسسة سنية موحدة شاملة. وكان هناك ملوك آخرون يستعملون لقب السلطان بصورة غير رسمية، لكنهم كانوا يحجمون عن وضعه على نقودهم. على أنه مع انحلال وانقسام الإمبراطورية السلجوقية استعمل لقب «سلطان» على نحو أوسع وأكثر شيوعا، وأصبح هو اللقب السني الطبيعي لكل من ادعى بأنه رئيس للدولة ولم يعترف بأي سيد أعلى منه. وبهذا المعنى استعمل هذا اللقب حكام شمالي أفريقيا ومصر وتركيا وفارس والهند وبلاد أخرى.

وفي عام 656هـ/1258م قتل المغول الذين غزوا العراق آخر خليفة لبغداد (المستعصم بالله)، وبهذا دفنوا شبح مؤسسة كانت ميتة بالفعل(*21). وحتى عام 1517 ظلت سلسلة من الخلفاء الاسميين تشغل المنصب-أو بالأحرى اللقب-في القاهرة، بوصفهم تابعين ماديا لسلاطين المماليك. فلم يكونوا ليمارسوا أي سلطة، ولم ينالوا إلا اعترافا محدودا خارج الأراضي الخاضعة لسيادة مصر. وبعد فتح العثمانيين لمصر أرسل آخرهم إلى إستانبول وعاد منها بعد بضع سنوات كمواطن عادي. وبعد ذلك لم يعد هنالك خلفاء، وحكم السلاطين وحدهم كأسياد مطلقين للإسلام، فكان كل سلطان خليفة نفسه. وأصبحت كلمة الخليفة أحد الألقاب التي كان السلاطين يضيفونها إلى مجموعة ألقابهم، ولم يبق من معناها القديم إلا أقل القليل، أو لا شيء على الإطلاق، إلى أن بعثت من جديد في القرن الثامن عشر.

على أنه رغم زوال الخلافة وتجزئة عالم الإسلام إلى عدد كبير من الكيانات السياسية المستقلة المنفصلة والمتحاربة في كثير من الأحيان، فقد بقي الشعور بالهوية والتماسك، وبأن المسلمين «أمة واحدة دون الناس»، قويا وفعالا. ورغم أن هذا الشعور كان أضعف من أن يحفظ الوحدة السياسية للعالم الإسلامي، فقد كان قويا إلى الحد الذي يكفي لكي يحول لمدة طويلة جدا دون ظهور كيانات سياسية دائمة ومستقرة داخل هذا العالم الإسلامي، سواء كانت وطنية أو إقليمية أو كانت منتمية إلى أسرة حاكمة واحدة. ولو قارنا ألقاب ملوك المسلمين بألقاب حكام العالم المسيحي لوجدنا بين هذه وتلك تضادا له دلالته. ففي أوروبا المسيحية، بالإضافة إلى وجود بابا واحد

وإمبراطورين رومانيين، كان هنالك ملوك للفرنجة والقوط ولشعوب أخرى، ثم لفرنسا وإنجلترا ولبلاد أخرى فيما بعد. أما في الإسلام فالألقاب التي تشير إلى شعب معين نادرة، وحتى عند وجودها فإن أهميتها كانت ضئيلة. فألقاب السيادة الإقليمية تكاد تكون غير معروفة. بل كانت الألقاب التي يستخدمها الحكام المسلمون معقدة وذات مغزى، غير أنها لا تتضمن عادة أي إشارة إلى الأرض أو الشعب اللذين يبسط الحاكم سلطته عليهما. ففي الأزمنة التي سبقت المغول كان عدم الإشارة إلى هذه الناحية يعبر عن عدم استقرار الكيانات السياسية وتنوعها في ذلك الوقت، إذ كان يندر أن يتولى حاكمان متعاقبان-ناهيك عن أسرتين حاكمتين متعاقبتين-حكم إقليم واحد يظل على ما هو عليه بالضبط. ولكن هذه السمة ظلت مميزة حتى للفترة التي تلت المغول، حين أصبحت للبلدان حدود أكثر ثباتا وأنظمة حكم أكثر دواما. وفي بداية القرن السادس عشر كان ثمة ثلاث ملكيات في الشرق الأوسط يحكمها حكام يعرفون لدى العلماء المحدثين بسلطان تركيا وسلطان مصر وشاه فارس. ولم يستعمل الحكام أنفسهم أيا من هذه الألقاب. رغم أن جيرانهم كانوا يطلقون عليهم تلك الألقاب الثلاثة، مع بعض التعديل. ولما كان التحديد الوحيد المقبول لمدى سيادة الحاكم الإسلامي هو الإسلام نفسه، فقد كان هؤلاء الحكام الثلاثة كلهم يدعون من خلال ألقابهم، أنهم أسياد الإسلام أو المسلمين أو البلاد الإسلامية. أما اللقب الذي يدل على إقليم أو شعب معين فقد كان يؤدي إلى الازدراء، ولا يطلق إلا على الخصم للدلالة على طبيعة حكمه المحدودة والمحلية. وانطلاقا من هذه الروح نجد أنه في المراسلات بين السلطان التركي وشاه فارس كان كل منهما يشير إلى نفسه على أنه حاكم المسلمين، وإلى جاره على أنه سلطان الروم (الأتراك أو تركيا) أو شاه العجم (الفرس أو فارس). وبالطبع فقد كانت السيادات الإقليمية موجودة بالفعل، ودام بعضها مدة طويلة جدا. فقد كانت تركيا مركزا لأعظم الإمبراطوريات الإسلامية وأطولها دواما، وكانت شديدة الشعور بهويتها وولائها ورسالتها. ومع ذلك فإن اسم تركيا لم يكن معروفا هناك حتى أخذ عن أوروبا واستعملته الجمهورية (التركية) بصورة رسمية عام 1923. أما إيران ومصر فاسمان قديمان غنيان بالذكريات والارتباطات- فالأولى بلد ذو لغة وثقافة مميزتين، والثانية بلد تحددها بصورة حية

الجغرافيا والتاريخ، وبقيت عدة قرون قاعدة لسلطة إسلامية مستقلة. ومع ذلك فلم يظهر أي من الاسمين في المعاملات الرسمية لحكامها، أو في عملتهم أو وثائقهم أو نقوشهم. وفي القرن التاسع عشر فقط بدأ المسلمون، بتأثير الأفكار الأوروبية وعلى غرارها، يفكرون على أساس وجود أمة ذات شعب معين وإقليم معين، ويعيدون تجديد سيادتهم ومطامحهم على أساس هذا المنطلق. وحتى في عالم اليوم الذي يتميز بالدول/الأمم، هنالك إشارات تدل على عدم التصنيف الجديد بشكل تام وعلى توق لولاءات قديمة، كانت أكبر حجما ولكنها أقل تداخلا.

هذا الشعور بالهوية المشتركة، الذي كان يكبح نمو الدول والأمم داخل الإسلام، قد سيطر أيضا على العلاقات بين الجماعة الإسلامية والخارج. فهنالك حديث يعزى إلى الرسول يقول فيه «الكفر أمة واحدة»[(*22)]. ورغم أن إسناد الحديث مشكوك فيه إلا أن الروح حقيقية، وقد عبر عنها بصورة أقرب إلى الطابع الرسمي ذلك المبدأ القانوني الذي يقسم العالم بموجبه إلى «دار الإسلام» و «دار الحرب». فالأولى تتألف من البلاد التي يسود فيها قانون الإسلام-أي بصورة عامة الإمبراطورية الإسلامية. والثانية تضم بقية العالم. وبما أنه لا يوجد إلا إله واحد في السماء، كذلك لا يمكن أن يوجد أكثر من سيد واحد وقانون واحد في الأرض. ويتوجب على الدولة الإسلامية أن تحمي غير المؤمنين الخاضعين لحكمها، شريطة ألا يكونوا من المشركين، وأن يتبعوا أحد الأديان (الكتابية) المسموح بها. إلا أنه لا يجوز لها أن تعترف بالوجود الدائم لنظام حكم آخر خارج الإسلام. ولابد، بمضي الوقت، أن تدخل البشرية كلها في الإسلام أو تخضع للحكم الإسلامي، ولكن إلى أن يحين هذا الوقت، يتوجب على المسلمين أن يناضلوا حتى يتحقق ذلك.

واسم هذا الواجب هو الجهاد الذي يعني الجهد أو الكفاح. والذي يقوم به يسمى مجاهدا. وترد في القرآن مرات عديدة بالمعنى العسكري الدال على شن الحرب ضد الكفار. ففي القرون الأولى للإسلام، خلال العصر العظيم للتوسع الديني والسياسي أصبح هذا هو معناها المألوف. فالجهاد هو الحرب المقدسة للإسلام، وهو فريضة دينية. وهو واجب اجتماعي للجماعة عنها ككل، لكنه يصبح واجب كل مسلم في مناطق الحدود وساحات

المعارك أو حيثما يقرر الحاكم أو السلطان أن الوقت قد حان للقيام به. وهو أيضا واجب دائم لا يسقط إلا حين يدخل العالم كله في الإسلام.

إذن يوجد بين المسلمين وبقية العالم، حسب رأي الفقهاء التقليديين، حالة من الحرب تفرضها اعتبارات دينية وقانونية، ولا تنتهي حالة الحرب هذه إلا عندما يدخل جميع العالم في الإسلام أو يخضع له. لذا فإن معاهدة سلام بين الدولة الإسلامية ودولة غير إسلامية كانت مستحيلة من الناحية الشرعية. فالحرب لا يمكن إنهاؤها، وإنما يمكن إيقافها فقط لأسباب الضرورة ولأسباب ذرائعية، عن طريق الهدنة. وهذا الإجراء، في رأي الفقهاء، لا يمكن إلا أن يكون مؤقتا، ويجب ألا تزيد مدته على عشر سنوات. ويستطيع المسلمون في أي وقت التنصل منه من طرف واحد، وإن كانت الشريعة تفرض على المسلمين أن يحيطوا الطرف الآخر علما قبل استئنافهم للأعمال الحربية. وهنالك نصوص شرعية أخرى تنظم الشروع في الأعمال الحربية وإدارتها ومعاملة الأسرى وغير المحاربين.

ولقد اتخذ قانون الجهاد، شأنه في ذلك شأن الكثير من الأمور في الشريعة الإسلامية، شكله الأساسي خلال القرن الأول ونصف القرن الثاني من العصر الإسلامي، حين كانت الجيوش المنتصرة للخلافة العالمية تزحف على فرنسا والصين والهند، ولم يكن هنالك أي سبب يدعو إلى الشك في أن النصر النهائي للإسلام في جميع أنحاء العالم لم يكن أمرا محتوما فحسب، بل كان وشيكا. على أنه قد ظهرت بعد ذلك، في الأمور الدولية والدستورية، فجوة آخذة في الاتساع بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي، وهي فجوة حاول السياسيون تجاهلها، وعمل الفقهاء كل ما في وسعهم لإخفائها. ففي الوقت الذي انقسمت فيه الخلافة العالمية إلى دول صغيرة، انتهى الجهاد الدائم والذي لا بد منه، وقامت علاقة من التسامح المتبادل بين العالم الإسلامي وبقية العالم. صحيح أن بقية العالم قد ظلت «دار الحرب»، لكن غزو العالم كله تأجل من الزمن التاريخي إلى زمن «المهدي المنتظر» Messianic time، وفي أثناء ذلك قامت حدود مستقرة نوعا ما بين الاثنين كان فيها السلم وليس الحرب هو الوضع الطبيعي. وكان يحدث أن تعكر صفو السلم غزوات في البر أو البحر، وأن يتغير موضع الحدود بعنف من حين لآخر، من جراء تجدد نزاع رئيسي. ولكن منذ العصور الوسطى

فصاعدا كان المفهوم من تغيرات الحدود هو تراجع خطوط الحدود الخاصة بالحكم الإسلامي أو تقدمها.

هذه التغييرات وما ترتب عليها من تطور في العلاقات السياسية والتجارية مع العالم غير الإسلامي خلق مشاكل جديدة تصدى الفقهاء لحلها. فكانت استجابتهم لهذا الموقف، كما في المجالات الأخرى، عن طريق التفسيرات البارعة. فوضعوا قيودا على واجب الجهاد وخففوه(6). وظلوا يقولون إن توقف الأعمال الحربية مع دار الحرب لا يتحقق إلا بهدنة محدودة، لكن هذه الهدنة يمكن أن تجدد كلما دعت إلى ذلك الحاجة، وبذلك فإنها يمكن أن تصبح في الواقع حالة للسلم ينظمها القانون. وقد قال بعض الفقهاء، وإن لم يكن جميعهم، بحالة متوسطة بين دار الحرب ودار السلام هي دار الصلح أو دار العهد. وكانت هذه تتألف من الدول غير الإسلامية التي دخلت في علاقة تعاقدية مع الدولة الإسلامية تتعهد بموجبها بأن تعترف بالسيادة الإسلامية وتدفع الجزية لكنها تحتفظ باستقلالها وشكل حكمها الخاص. فعندما اختار الحكام المسلمون أن يعتبروا الهدايا جزية، فإنهم ومستشاريهم القانونيين استطاعوا أن يوسعوا نطاق العهد ليشمل عددا متنوعا من الاتفاقات السياسية والعسكرية والتجارية مع الدول غير الإسلامية. وقد أطلق على جواز المرور الذي يعطى «للحربي»-أي للشخص غير المسلم من «دار الحرب» الذي يزور البلاد الإسلامية-اسم «الأمان»، وأطلق على حامله اسم «المستأمن». وكان يحق لكل مسلم حر راشد أن يعطي الأمان لشخص أو عدد قليل من الأشخاص، أما رئيس الدولة الإسلامية فكان يستطيع أن يعطي أمانا جماعيا لكيان أكبر، لمدينة مثلا أو لقطر أو لمؤسسة تجارية. وقد أدت ممارسة إعطاء الأمان إلى نمو الدبلوماسية والتجارة بين الإسلام والعالم المسيحي، وجعلت من الممكن ظهور جماعات مقيمة من التجار الأوروبيين في المدن الإسلامية. وكان ذلك يشكل بالنسبة للمسلمين الأساس القانوني الرئيسي، للاحتكاكات والاتصالات السلمية مع الدول المسيحية، إلى أن نظمت هذه الاتصالات، منذ أواخر الحروب الصليبية فصاعدا، بشكل متزايد عن طريق الممارسة الأوروبية التجارية والدبلوماسية.

وقد توسعت الإمبراطورية والجماعة الإسلامية بصورة رئيسية باتجاه

الغرب والشرق. أما في الشمال والجنوب فقد كانت سهول أوراسيا الخالية وصحارى وأدغال أفريقيا غير مغرية لمثل هذا التوسع، ولذا كان تقدم الإسلام في هذه المناطق بطيئا ومتأخرا (انظر الفصل الثالث «1» و «2»). فكان المجهود الرئيسي للفاتحين والمبشرين موجها نحو البلاد الأكثر سكانا والتي تعتبر مجزية أكثر من غيرها-إلى شمال أفريقيا وأوروبا غربا، وإلى آسيا الوسطى وتخوم الهند والصين عبر فارس شرقا. ومن الجهتين كان يوجد خصوم جبارون: في الغرب إمبراطوريات العالم المسيحي وممالكه، وفي الشرق إمبراطورية فارس العظيمة وما بعدها الشعوب المحاربة في السهول والغابات.

ومنذ البداية تقريبا كان هنالك فرق جذري بين الصراعين، في الشرق والغرب. فالإمبراطورية الفارسية قد تداعت كلية أمام الفاتحين المسلمين، وأخضعت جميع أراضيها وشعوبها للحكم الإسلامي. أما الحاجز البيزنطي أمام الزحف الإسلامي فقد اهتز ودفع إلى الخلف لكنه بقي صامدا. وظلت الإمبراطورية الرومانية المسيحية حية، يحكمها قيصر في القسطنطينية. وحين كانت أساطيله وجيوشه تدافع عن مدينتها، فإنها لم تكن تحافظ على بقايا الإمبراطورية البيزنطية فحسب، بل أيضا على أوروبا المسيحية من الغزو والفتح.

لقد هتف المؤرخون الغربيون التقليديون للمنتصرين الفرنجة في بواتييه عام 732 باعتبارهم منقذي العالم المسيحي من الإسلام(*23). على أن التاريخ الإسلامي يذكر الشيء الكثير، تاريخيا وأسطوريا، عن النضال الحاسم تحت أسوار القسطنطينية(*24). وليس هناك من شك في أن وجهة النظر الإسلامية هي الأصح. فقد أخمد الفرنجة في بواتييه قوة كانت في النزع الأخير بعد أن وصلت إلى منتهاها واستهلكت. أما المدافعون عن القسطنطينية فقد قابلوا تلك القوة وأوقفوها حين كانت لا تزال فتية وقوية. كان الطريق إلى الراين عبر أوروبا الشرقية أقصر وأسهل من الطريق الذي اختاره العرب إلى ما وراء النهر. وكان فشلهم في احتلال القسطنطينية هو الذي أنقذ الإمبراطورية البيزنطية، ومعها العالم المسيحي الغربي، من المصير الذي حل بإيران وآسيا الوسطى.

كان للفتح الإسلامي وما نتج عنه من انهيار إيران سياسيا نتائج بالغة

الأهمية ليس فقط بالنسبة للفرس، بل كذلك بالنسبة للإسلام نفسه. فمن سوريا ومصر وشمال أفريقيا كان الحكام البيزنطيون يستطيعون الانسحاب إلى بيزنطة تاركين رعاياهم السابقين تحت رعاية الأسياد الجدد. إلا أن مثل هذا الهروب لم يكن متاحا لحكام الإمبراطورية الفارسية التي انهارت. فعدا فئة صغيرة هربت إلى الهند كان على الفرس أن يبقوا حيث كانوا، وأن يتحملوا السيطرة الجديدة، وأن يجدوا لأنفسهم مكانا فيها قدر ما يستطيعون. ولذلك فليس من العجيب أن تكون طبقة النبلاء الفرس والطبقة الأرستقراطية الحاكمة وطبقة الكهنة، بما لديهم من المهارة والخبرة المختزنة، وبذكرياتهم الحديثة للعظمة التي فقدوها، قد لعبوا دورا كبيرا في تطور المجتمع والثقافة الإسلاميين وفي الحكومة والمعارضة-حتى بالتمسبة إلى الدين الإسلامي-وذلك مع اضمحلال الأديان الفارسية القديمة ولجوء أتباعها إلى الإسلام هربا من الهزيمة واليأس.

في الشرق كان الإسلام قد انتصر. فقد فتحت إيران كلها، وذهبت إمبراطورية كسرى، وكان دين زاردشت يحتضر. واكتسب الإسلام المواهب السياسية والحماسة الدينية للإيرانيين. وفيما وراء الحدود الشرقية لإيران كانت هنالك شعوب كثيرة وممالك عظيمة. ولكن ما من واحد منها كان يشكل تهديدا أو منافسة تذكر لرسالة محمد (ص) العالمية وللقانون العالمي لجماعته. فالهند والصين، خلال الفترة التي تكون فيها الإسلام، لم تتركا أثرهما على الوعي الإسلامي إلا من بعيد. إلا أنه عرف عنهما أن الشعوب فيهما وثنيون يعبدون آلهة متعددة وليس لهم دين موحى به. ولذا فهم مهيأون للدخول في الإسلام. والشيء نفسه ينطبق على شعوب السهوب، التي كانت محاربة، ولكن قابلة للتعلم[*25]، والتي أضافت إلى القضية الإسلامية، بعد أن اعتنقت الإسلام مصدرا جديدا للقوة. ففي الشرق كان يبدو أنه لا يوجد أي حد حقيقي لتوسع الإسلام. وكانت العملية مستمرة وغير قابلة للنكوص-وكان كل تقدم جديد يأتي بموارد جديدة، بشرية ومادية، من أجل التهيئة للتقدم التالي.

أما في الغرب فقد كان الموقف مختلفا تمام الاختلاف، فالسكان المسيحيون في البلاد المفتوحة كان يشد أزرهم إدراكه لوجود عالم مسيحي حر وراء الحدود، لذا فقد تمكنوا من الصمود أكثر من الفرس أمام شدائد

الفتح وأمام اضطرارهم لمداهنته. فكانت عملية التحول إلى الإسلام في هذه البلاد أبطأ، وحتى يومنا هذا لا تزال توجد هناك أقليات مسيحية عديدة. ثم إن الأهم من ذلك هو الخطر والتحدي اللذان كانت تشكلهما الإمبراطورية المسيحية تجاه الإسلام نفسه. ففي الغرب، خلافا لما كان عليه الحال في الشرق، اضطر الإسلام للاعتراف بخصم، بل بند له-وهو دين سماوي آخر ودولة عالمية-يتميز بشعور عميق بمهمته ورسالته للبشرية جمعاء. وبدلا من أن يكون أتباعه مهيئين لاعتناق الإسلام كانوا أنفسهم متلهفين لتحويل الآخرين إلى دينهم، ولم يكن نجاحهم في هذا المجال بالشيء الذي يستهان به.

هذا الاختلاف في النوعية بين الحرب ضد العالم المسيحي والحروب على الجبهات الأخرى للإسلام سرعان ما أصبح معروفا. فالحروب على الجبهات الأخرى كانت مجرد مراحل في عملية تحويل الشعوب الوثنية إلى الإسلام بصورة مستمرة وحتمية، بينما كانت الحروب ضد العالم المسيحي كفاحا ضد نظام ديني وسياسي معاد، كان ينكر من الأساس دور الإسلام العالمي، وكان يفعل ذلك بوسائل مألوفة ومفهومة في الوقت نفسه. وعلى الرغم من إيمان المسلمين بأن النصر النهائي مكتوب لهم حتما، فإن هذا الإيمان لم يستطع أن يخفي كلية أهمية هذا الصراع الممتد والطويل والمشكوك فيه بين الدينين والمجتمعين اللذين سبق أن وصفت مراحلهما العقائدية المتلاحقة مفصلة في الفصل الأول. ففي الكتابات الإسلامية يصبح العالم المسيحي دار الحرب بالمعنى الصحيح، والحرب ضد العالم المسيحي هي النمط النموذجي والأصلي للجهاد.

يمكن تبين الصراع بين الإسلام والمسيحية، من الناحية العسكرية، في أربع مراحل متداخلة: مرحلتين للهجوم، ومرحلتين للهجوم المعاكس. وفي كل من هذه المراحل انتقلت أراض واسعة وآهلة بالسكان عن طريق الفتح من جهة لأخرى، الأمر الذي أدى إلى نتائج عميقة أثرت في كليهما.

بدأ الصدام بين الإسلام والمسيحية في حياة الرسول (ص). ففي المراحل الأولى لرسالته، حين كان الكفاح الأساسي موجها ضد الوثنية العربية، كان موقفه من اليهود والمسيحيين وديا ويتصف بالاحترام. غير أن قيادة الجماعة جعلته يحتك ثم يصطدم بكليهما. في بادئ الأمر كان اليهود، الممثلون بقوة

في المدينة، هم العدو المباشر، في حين أن المسيحيين بقوا حلفاء يحتمل إدخالهم في الدين. وبعد ذلك، عندما أدى التوسع في نفوذ جماعة المدينة إلى تصادم المسلمين بالقبائل المسيحية في الجزيرة العربية وعلى الجبهات الشمالية انتهت العلاقات مع المسيحية، كما هو الحال بالنسبة لليهودية، إلى الحرب:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية[7] عن يد وهم صاغرون[8]﴾. ﴿وقالت اليهود عزير ابن[9] الله وقالت النصارى المسيح ابن الله. ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾ (القرآن الكريم السورة 9، الآيتان 29-30). هذه الآيات فسرت على أنها تلغي ما سبق من الوحي الذي كان يعبر عن موقف أكثر مودة وتشجيعا بالنسبة لغير المسلمين. ففيها الأساس القرآني للتعاليم الشرعية التي تفرض على المسلمين مقاتلة المسيحيين واليهود وغزوهم. فإذا رفضوا الإسلام فرضت عليهم عقوبات مالية واجتماعية.

وتقول الروايات الإسلامية إنه في السنة السابعة للهجرة (628 ميلادية) أرسل الرسول رسالتين من المدينة إلى قيصر وكسرى-الإمبراطورين الروماني والفارسي-يبلغهما فيهما برسالته ويدعوهما لقبول الإسلام أو لتحمل عواقب عدم الإيمان. على أن الاتجاه العام اليوم هو إلى اعتبار نص هاتين الرسالتين، وحتى قصة إرسالهما أمرا مشكوكا فيه، ولكن هاتين الرسالتين، مثلهما كمثل الكثير من الروايات الإسلامية، تعكسان تقييما دقيقا وإن يكن لاحقا للوقائع. فالعلماء يختلفون فيما إذا كان محمد (ص) قد فكر حقا بفتح الإمبراطوريتين وإدخالهما في الإسلام. على أنه ما من شك في أنه بدأ العمليات التي كان من شأنها، إلى حد كبير، تحقيق ذلك.

كانت خيبر أول فتح إسلامي، وهي واحة تبعد حوالي 100 ميل إلى شمالي المدينة على الطريق إلى الشام. وكان يسكنها اليهود، وبعضهم كان قد أخرج من المدينة. وفي عام 628 قاد محمد (ص) جيشا قوامه 1600 رجل ضد خيبر واستطاع أن يحتل الواحة خلال ستة أسابيع. وسمح لليهود بأن يحتفظوا بأهلهم ويمارسوا دينهم. وذهبت أراضيهم وممتلكاتهم للفاتحين، لكن سمح لهم بالبقاء في حقولهم وبفلاحتها مقابل دفع نصف المحصول

للمالكين الجدد.

وفي تاريخ لاحق طرد الخليفة عمر، يهود خيبر من واحتهم ويقال إنه فعل ذلك حتى لا يبقى سوى دين واحد هو الإسلام في أرض الجزيرة العربية المقدسة. على أن الترتيبات التي فرضها عليهم الرسول بالأصل أصبحت، مع شيء من التغيير البسيط، هي النمط المتبع في الفتوحات التالية. ولقد بدأ التوسع باتجاه الشمال، في الأراضي المسيحية في السنوات الأخيرة من حياة محمد (ص). وقد ضم خلفاؤه، تحت الحكم الإسلامي، مناطق واسعة من العالم المسيحي، بما في ذلك الأراضي الداخلية المسيحية في الشرق الأوسط وكل شمال أفريقيا وإسبانيا وأجزاء من فرنسا وإيطاليا، ومعظم جزر البحر المتوسط.

كان مسلمو العصور الوسطى يعزون الانتصارات السريعة والساحقة التي حققها العرب في العصر البطولي للإسلام إلى العناية الإلهية، فهي برهان على أن دينهم هو الدين الحق وأن الله معهم. أما في عصر التشكك فقد حاول المؤرخون، بنجاح متفاوت، أن يبحثوا عن تفسيرات دنيوية يمكن قياسها.

إننا لا نعرف إلا القليل عن التاريخ العسكري للفتوحات العربية. ومن القليل الذي نعرفه يتضح أنه، خلافا لبناة الإمبراطوريات الآخرين، لم يكن لدى العرب أي وسيلة خاصة تكتيكية أو فنية من شأنها أن تجعلهم يتفوقون على خصومهم-فلم يكن عندهم ما يشبه الكتيبة المقدونية أو الفيلق الروماني أو جياد غزاة أمريكا الـ conquistedores[*26] أو القوة النارية للمستعمرين (الغربيين)[10]. بل إنهم، باعتبارهم دخلاء جاءوا ليهاجموا الإمبراطوريتين العظيمتين في ذلك الوقت، كانوا-على العكس-يعانون من نقص في المهارات والتسلح، وكذلك في العدد، ولم تكن لديهم خبرة قتالية في تشكيلات كبيرة[11]. وفي الأيام الأولى لم تكن لديهم معدات الحصار ولا أسلحة الحصار، ومن ثم كان كل ما يمكنهم هو أن يطوقوا المدن المحصنة، لا أن يحاصروها. ولم يكن لديهم أي أسطول. وحتى في البر لم يكن يوجد لديهم ما يقابل سلاح الفرسان المدرع والكتائب cotophracts الموجودة لدى بيزنطة وبلاد الفرس.

على أن هذه الأوضاع غير المؤاتية، رغم أهميتها، يجب ألا يبالغ فيها.

ففي القرن السابع كانت الفجوة التكنولوجية التي تفصل بين دولة حضرية متمدنة وبين المحاربين من السهوب أو الصحراء لا تزال ضيقة ويمكن تجاوزها. وفي النواحي الأخرى كان لدى العرب بقدر ما عند أعدائهم من المعدات.

لقد كانت لدى العرب بعض الميزات المهمة على أعدائهم، وهذه الميزات عوضت النقص الذي كانوا يعانون منه في الأسلحة والمهارات التخصصية، وإحدى هذه الميزات تتعلق بالإمدادات والاستراتيجية معا، ألا وهي استخدام الجمل وبالتالي استخدام الصحراء. فرغم أن فائدة الجمل في القتال قليلة أو منعدمة فإن له أهمية قصوى في النقل-أي في حركة الرجال والمعدات والمؤن. فبهذه الوسيلة استطاع العرب أن يستخدموا الصحراء بنفس الطريقة التي استعملت بها الإمبراطوريات البحرية الحديثة البحر كخط مواصلات أمين بعيد عن متناول العدو أو معرفته. فعبر الصحراء كان باستطاعتهم تحقيق المفاجأة في الهجوم أو الأمان في التراجع. وكانوا يستطيعون التقدم أو الانسحاب أو أن يعززوا قواهم كما يشاؤون. وفي كل الأقاليم التي كانوا يفتحونها كانوا يقيمون مركز الحكومة على حافة الصحراء أو مراعي الكلأ، مستخدمين مدينة موجودة بالفعل مثل دمشق ما كان ذلك ممكنا، أو مؤسسين مدينة جديدة مثل الكوفة والفسطاط أو القيروان إذا تعذر ذلك. هذه المدن العسكرية هي بمنزلة مدن بومباي وكلكوتا وسنغافورة بالنسبة للإمبراطورية العربية، فهي مرافئ الصحراء التي من خلالها كانت الأقاليم تخترق أولا ثم تفتح ثم تحكم لفترة من الوقت.

والميزة الثانية كانت تتعلق بالروح المعنوية. فقد كان العرب محاربين في حرب مقدسة، ممتلئين حماسة، يشد أزرهم إيمانهم بالعناية الإلهية. وكان هذا الإيمان يتعزز بكل نصر يحرزونه، وبالمكاسب التي يجلبها النصر. لقد كان خصومهم محترفين من ذوي التدريب العالي ومعظمهم من المرتزقة، كانوا مهرة (في الحرب) لكنهم غير مبالين ويفت في عضدهم الانشقاق الذي يحصل في صفوفهم والموقف العدائي للسكان المدنيين. وقد أخرج المقاتلون العرب، الذين لم يكونوا مقيدين باعتبارات المركز والطبقة أو الامتيازات، قوادا كانوا من البراعة بحيث لم تستطع المؤسسات العسكرية البيزنطية والفارسية أن تضاهيهم. ونحن نعلم أنه في ظروف مماثلة لهذه

استطاع مجندو الثورة الفرنسية المهلهلون أن يلحقوا الهزيمة بالمحاربين القدماء في ملكيات القارة الأوروبية[*27].

ومع احتفاظ العرب بميزاتهم هذه، فقد استطاعوا أن يحصلوا خلال فترة قصيرة قياسية على الأسلحة ويكتسبوا الأساليب التي كانت تنقصهم وأن يتقنوا استخدامها. كانت طريقة القتال في الجزيرة العربية قبل الإسلام طريقة الكر والفر الشهيرة، وهو أسلوب متناسب بشكل رائع مع الحرب والغزو القبليين، لكنه لا يتناسب مع مقاتلة جيوش نظامية. ولقد جاء في كتب السيرة النبوية أن الرسول أدخل مفهوم «التعبئة»، وقام في معركة بدر بترتيب أتباعه الذين لم يتجاوز عددهم بضع مئات في صفوف كان يرصها بنفسه. وقد فسرت الآية القرآنية ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾ (السورة 61، الآية 4) على أنها موافقة إلهية على حرب التشكيلات المرصوصة الصفوف[12] وسرعان ما تعلم العرب في حروبهم مع البيزنطيين والفرس أن يناوروا ويقاتلوا في تشكيلات منظمة كبيرة، وأن يقوموا «بالتعبئة» ويحافظوا عليها، وأن يحصلوا على أحدث آلات الحرب المعروفة ويستعملوها. وأعجب ما في الأمر أنهم استطاعوا، بمساعدة السكان المسيحيين في سوريا ومصر وشمال أفريقيا، أن يبنوا أساطيل حربية ويزودوها بالجند، وبهذه الأساطيل استطاعوا أن يهزموا البحريات البيزنطية وغيرها من البحريات المسيحية في مياه البحر المتوسط الذي كان خاضعا لسيطرتهم مدة طويلة من الزمن.

وقد قام العرب اعتمادا على قوتهم البحرية الجديدة بشن سلسلة هجمات برية وبحرية على القسطنطينية. واستطاعوا عام 674 أن يحتلوا شبه جزيرة سيزيكوس في بحر مرمرة وأن يؤسسوا قاعدة للعمليات انطلقوا منها بعد بضع سنوات لمهاجمة المدينة وحصارها خلال أشهر الربيع والصيف. وفي عام 678 هزموا هزيمة حاسمة في معركة بحرية كبيرة أمام أسوار المدينة واضطروا إلى الانسحاب، وكانت تلك أول هزيمة حقيقية يمنى بها المسلمون في حربهم المقدسة[*28]. وتبع ذلك فترة من الركود النسبي اقتصرت فيها الحرب بين الإمبراطوريتين الإسلامية والبيزنطية على غارات الحدود من أجل الأسرى والغنائم.

وحصل تقدم جديد في العقود الأولى للقرن الثامن. ففي الشرق وصلت

الجيوش العربية إلى حوضي ما وراء النهر والسند. وفي الغرب بالتعاون مع أعدائهم البربر، عبروا مضيق جبل طارق وبدأوا فتح إسبانيا. وفي الوسط تولى الأموي مسلمة (ابن عبد الملك) إمارة الحدود وقام بسلسلة من الهجمات البرية ضد الأناضول-وقد توجت هذه المحاولات بأكبر محاولة قام بها العرب لاحتلال القسطنطينية، وذلك في الهجوم المشترك البري والبحري والذي جرى في سنتي 716-717. وهذه الحملة التي انتهت أيضا بالهزيمة والانسحاب، مشهورة في الفولكلور والأساطير الإسلامية، وخصوصا في القصص والملاحم البطولية التالية للحرب المقدسة. فهذه القصص، بالإضافة إلى النبوءات التي أصبحت شائعة في ذلك الوقت، تعبر عن تغير موقف الإسلام من الحرب المقدسة. فالمعارك الهائلة ضد الكفار أضحت من تراث الماضي البطولي البعيد، والنصر الإسلامي النهائي أضحى ينتمي إلى المستقبل البعيد، عندما يأتي المهدي المنتظر.

بعد الانسحاب من القسطنطينية عام 717 استمرت جيوش المسلمين في الزحف، في كل من أقصى شرقي إمبراطوريتهم وأقصى غربيها، لكنهم كانوا قد اقتربوا من نهاية توسعهم. ففي الغرب كان فتح صقلية 827-902 النجاح الرئيسي الوحيد الذي أحرزوه. وفي الشرق توقفت القوة الإسلامية عند حدود الهند والصين. وكانت الجبهة البيزنطية هادئة نسبيا إلى أن قام أمير آخر عام 782، كان هذه المرة من الأسرة العباسية، بقيادة جيش عبر الأناضول إلى البوسفور، حيث كسب معركة وفرض الجزية-ثم عاد من حيث أتى. وهذا النصر أعلى كثيرا من مركز الأمير الشاب هارون. ويقول أحد المؤرخين إن تلك المناسبة جعلت أباه الخليفة المهدي يجعله الوريث الثاني للخلافة ويطلق عليه لقب «الرشيد».

كانت تلك آخر حملة رئيسية ترسلها الخلافة العربية باتجاه القسطنطينية التي تأجل فتحها-بالخطأ كما تبين فيما بعد-حتى آخر الزمان. ولقد كانت هنالك أسباب عديدة لنهاية الجهاد. فقد كانت نار الحماسة التي اتصف بها الفاتحون الأولون قد خمدت، وتعطشهم إلى الغنائم أو الاستشهاد قد أشبع. وأصبح هناك بدل المحاربين الذين يخوضون حربا مقدسة جيوش نظامية لا تختلف كثيرا عن الجيوش التي كان العرب قد هزموها. وكان العباسيون قد نقلوا العاصمة باتجاه الشرق، وكانوا منهمكين

في تحويل الخلافة إلى إمبراطورية شرقية. وأصبح اهتمامهم بالحرب عرضيا، وحرصهم على حدودهم الغربية مقتصرا على الحد الأدنى. وقد تابعت دول إسلامية جديدة، قامت في بلدان البحر المتوسط، لفترة من الوقت، ذلك الكفاح. ولكن حتى هذه الدول أصبحت ترى مع بقية المسلمين أن العصر البطولي قد انتهى، وأن الحدود بين دار السلام ودار الحرب أصبحت ثابتة تقريبا، وأن نوعا من الاعتراف بالدول غير المسلمة أمر لا مندوحة عنه.

وفي تلك الأثناء كان الهجوم المعاكس المسيحي الكبير قد بدأ، والذي شجع عليه هو الضعف والتجزئة الواضحان في العالم الإسلامي. كانت الغزوات الجدية الأولى داخل الأراضي الإسلامية قد بدأت على أيدي شعوب وثنية-هي الخزر في الشرق، والفايكنغ في الغرب. على أن تلك الهجمات كانت مجرد حوادث ثانوية عابرة. وأهم منها بكثير كان استعادة المسيحية لقوتها وتصميمها المتزايد على استعادة الأراضي في الأطراف. ففي إسبانيا أخذت الإمارات المسيحية التي استطاعت أن تحافظ على بقائها بصورة قلقة في أقصى شمال شبه الجزيرة-أخذت توطد ممتلكاتها وتوسعها، وساعدها على ذلك هجمات الفرنجة، ومن بعدهم النورمانديون على الأراضي الإسلامية. وفي الشرق عادت الشعوب المسيحية من قوقازيين وجورجيين وأرمن ترفع رؤوسها من جديد، ونالت قدرا متزايدا من الحرية من حكامها المسلمين. وفي النصف الثاني من القرن العاشر تمكنت الإمبراطورية البيزنطية من شن سلسلة من الهجمات ضد المسلمين أدت إلى استعادة كريت وأنطاكية وسيساط، وإلى ضم أو إخضاع أجزاء من شمالي سورية وما بين النهرين، وإلى تقدم الجماعات المغيرة البيزنطية حتى القدس[*29] جنوبا.

وخلال القرن الحادي عشر أصبح الزحف المسيحي ضد الإسلام في أوج نشاطه. ففي الشرق قاومت مملكة جورجيا الهجمات الإسلامية وظلت صامدة، ودخلت في عصر توسعها الكبير الذي سيطرت فيه على كل منطقة القوقاز من البحر الأسود حتى بحر قزوين. وفي إسبانيا والبرتغال وصل مد استعادة الأراضي المحتلة إلى طليطلة وكويمبرا. وفي البحر المتوسط استعاد الغزاة المسيحيون سردينية وصقلية من حكامها المسلمين. وأخيرا

في سنة 1098 غزا مسيحيو أوروبا الغربية أجزاء من سوريا وفلسطين واحتلوها لفترة من الوقت، عبر سلسلة من الحملات عرفت في العالم المسيحي باسم الحروب الصليبية.

على أن هذه الحروب لم تكن تعرف بهذا الاسم بين المسلمين. فقد كان العجيب كما لاحظ البعض، أن التأريخ العربي للحروب الصليبية، الذي كان غنيا وناضجا في نواح أخرى، لا ينم إلا عن قدر ضئيل من المعرفة أو حتى من الفضول، فيما يتعلق بالحركة التي أتت بهؤلاء الغزاة إلى الشرق. فكلمتا حرب صليبية Crusade ومحارب صليبي crusader لم تظهرا في الكتابات الإسلامية التي كانت معاصرة لهذه الأحداث، ولم يكن لهما في الواقع ما يقابلهما باللغة العربية[*30]، حتى ظهرتا في الكتابات العربية المسيحية في تاريخ لاحق إلى حد ما. فبالنسبة للمعاصرين من المسلمين كان الصليبيون هم الفرنجة أو الكفار ببساطة-أي أنهم فئة أخرى بين البرابرة والكفار الكثيرين الذين كانوا يهاجمون العالم الإسلامي، ولا يميزهم عن غيرهم سوى وحشيتهم في الحرب التي جلبت لهم النجاح.

لقد كتب الكثير عن تأثير الحروب الصليبية في أوروبا، وفي الفصل الأول دار البحث حول تأثيرات الاتصالات التي جرت في الفترة الصليبية على الصورة التي كونها الغرب عن الإسلام. ولكن ما كتب عن تأثير تلك الحروب والصراعات المتعلقة بها في البلدان الإسلامية هو أقل إلى حد ما. فلأول مرة منذ البداية اضطر المسلمون على أثر الهزيمة العسكرية أن يتنازلوا عن مناطق واسعة من الأراضي الإسلامية القديمة لحكام مسيحيين، وأن يتركوا أعدادا كبيرة من السكان المسلمين تحت الحكم المسيحي. هاتان الحقيقتان قبلتا برباطة جأش تدعو إلى الإعجاب. ففي كل من الغرب والشرق كان الحكام المسلمون راغبين في التعامل مع جيرانهم الجدد، بل كانوا في بعض الأحيان يقيمون تحالفات معهم ضد إخوان لهم مسلمين. ونظرا إلى أن الفقهاء كانوا قد أثبتوا ضرورة الخضوع للطغاة-بوصفه التزاما من التزامات الشريعة المقدسة-فإنهم لم يجدوا صعوبة تذكر في التوسع بالحجة بحيث تشمل غير المؤمنين. إن «الطاعة واجبة لكل ذي سلطان»، شريطة أن يسمح للمسلمين بممارسة دينهم وبطاعة الشريعة المقدسة. بل إن من الممكن في نظر بعض الفقهاء، اعتبار مملكة مثل هذا الحاكم، جزءا

من دار الإسلام.

في أول الأمر استجاب العالم الإسلامي لفقدان بلاد الشام بلا مبالاة تكاد تكون كاملة. فالجهاد الأصلي كان قد انتهى منذ زمن طويل، وكذلك كانت روح الجهاد قد ضاعت ونسيت، وكان العصر عصر عنف وتغير، تعرضت فيه البلاد الإسلامية لسلسلة كاملة من الهجمات والغزوات، من آسيا الوسطى وأفريقيا البربر ومن العالم المسيحي. وحتى في حلب ودمشق والقاهرة لم تثر خسارة فلسطين والساحل السوري إلا القليل من الاهتمام، وفي أمكنة أخرى لم تكد تلحظ على الإطلاق(13). فالدول الجديدة التي أوجدها الصليبيون في سوريا المجزأة في ذلك الوقت وجدت مكانها، تماما مثلما حدث بالنسبة لدول الأتراك في الشرق، في التوازن السياسي المحلي(*31)، وقبل انقضاء فترة طويلة أخذت تدخل في نوع من المنافسات والتحالفات لم تكن للدين أو الأصل إلا صلة ضئيلة بها.

لقد حققت حركة «استعادة» الأراضي المحتلة نصرا تاما ونهائيا في الغرب. فقد طرد الحكام المسلمون، ثم طرد بعدهم حتى الرعايا المسلمون، من إسبانيا والبرتغال، ولم ينقض وقت طويل حتى كان الإسبانيون والبرتغاليون المنتصرون ينزلون شواطئ شمال أفريقيا. وفي الشرق استطاع الصليبيون البقاء فترة من الزمن بفضل التعزيزات المتكررة من أوروبا-لكن ممتلكاتهم أخذت تضعف وتتضاءل من جراء الهجمات الإسلامية المتتالية إلى أن سقط آخر معقل للقوة اللاتينية في فلسطين، وهو مرفأ عكا، بيد المماليك عام 1291.

ولم يبق الآن إلا أثران من آثار الصليبيين في الشرق: مملكة قبرص اللاتينية والمملكة الفرنسية-الأرمنية في كيليكيا. ومن الجدير بالذكر أن كلا الملكين لا يشار إليهما في البروتوكول الإسلامي باسم «ملك» بل بكلمة «متملك»، أي ملك مزعوم أو مزيف، لأن كلا منهما يعد مغتصبا لأرض كانت إسلامية شرعا(14). وقد أعيدا البلدان فيما بعد إلى الإسلام: كيليكيا على أيدي المماليك، وبعدها بفترة من الوقت قبرص على أيدي العثمانيين.

ولقد ظل شيء من الروح الصليبية في أوروبا فترة من الوقت، بعد ذلك، فكانت هذه الروح هي الدافع إلى بعض الحملات الفاشلة ضد سلطنة المماليك في مصر، وضد القوة الجديدة والخطرة للأتراك العثمانيين. لكن

أوروبا كانت قد فقدت اهتمامها بالصليبيات وكانت مشغولة بأمور أخرى. وبينما نسي المسيحيون الحرب الصليبية تذكر المسلمون الجهاد، ومرة أخرى شنوا حربا مقدسة من أجل الدين-أولا من أجل استعادة ما استولى عليه الغزاة الكفار والدفاع عنه، ثم في حالة النصر، إدخال رسالة الإسلام وسلطته إلى أراض جديدة وشعوب جديدة لم يسبق لها أن عرفتهما من قبل.

كان تأثير الصليبيين في البلدان التي حكموها قرابة قرنين ضعيفا. فلم يكونوا أبدا أكثر من أقلية مسيطرة، تتألف من كاثوليك ينتمون إلى أوروبا الغربية-من بارونات ورجال دين وتجار، ومن ارتبط بهم من المستخدمين والأتباع. أما السواد الأعظم من السكان، بما في ذلك جميع القرى تقريبا، فقد كانوا من السكان المحليين الذين يتألفون من المسلمين والمسيحيين الشرقيين وبعض اليهود. ولذلك فبعد رحيل الصليبيين أعيد إدماج هذه الأراضي في المجتمع الإسلامي دون أي صعوبة.

على أن الحروب الصليبية تركت أثرا[15] لا يمحى من ناحيتين الأولى تدهور مركز الذميين، وهم رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين. ففي الأيام الأولى من التوسع الإسلامي أُخضِع هؤلاء لعدد من القيود، معظمها احتياطات تهدف إلى حماية الحاميات الإسلامية في المناطق المفتوحة حديثا. ورغم أن بعض هذه القيود قد وصلت إلى حد أنها دونت في كتب الفقه، فإنها لم تطبق بصرامة إلا نادرا[16]. وقد تمتع الذميون بصورة عامة بقدر كبير من الحرية الاجتماعية والاقتصادية بالإضافة إلى الحرية الدينية. إلا أن المرارة الناجمة عن الصراع الطويل مع العالم المسيحي ومتطلبات الأمن في المناطق ذات السكان المختلطين، في وقت كان الولاء الديني فيه يحتل المقام الأول، فضلا عن سوابق الاضطهاد التي استنها الملوك ورجال الدين المسيحيون-كل هذه العوامل تضافرت لخلق موقف أقسى-فمنذ الأزمنة الصليبية فصاعدا أصبحت العلاقات بين المسلمين ومواطنيهم المسيحيين واليهود أكثر تباعدا وأشد صعوبة. فأصبح الذميون معزولين اجتماعيا وعرضة للتمييز وأحيانا-وإن يكن نادرا-للاضطهاد.

والتغير الثابت الثاني هو في العلاقات مع أوروبا. فقبل القرن الحادي عشر كانت هذه العلاقات غير ذات أهمية. والتبادل في السفارات الذي

يستشهد به كثيرا بين شارلمان والخليفة هارون الرشيد لا يذكره إلا المؤرخ الفرنجي آينهارد Einhard. فإذا كان قد حدث ذلك التبادل على الإطلاق، فقد كان أقل أهمية من أن يجذب انتباه المؤرخين المسلمين، ما داموا لم يتطرقوا إلى ذكره. وهنالك سفارة تالية أرسلتها برتا التوسكاني Bertha of tuscany إلى الخليفة المكتفي عام 906 يذكرها المؤرخون بوصفها إحدى الطرائف. وحتى في أقصى غرب الإسلام، في شمال أفريقيا وإسبانيا كان التبادل الدبلوماسي مع أوروبا قليلا جدا. وهناك سفارة اليهودي الإسباني إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي، الذي أرسله خليفة قرطبة إلى الإمبراطور أوتو في منتصف القرن العاشر، هي مصدر معظم معلومات المسلمين عن أوروبا الفرنجة في العصور الوسطى. وعلى الرغم من أن رواية إبراهيم المتعلقة بأسفاره قد ضاعت، فإنها تعرف من الاقتباسات المأخوذة منها، والتي وردت في الكتابات الجغرافية العربية التي تلتها.

ولقد نتجت عن عملية «استعادة» الأراضي وعن «الحروب الصليبية» معرفة جديدة بالغرب، وتحقق ذلك، بصورة خاصة، من خلال كتابات الجغرافيين المسلمين من أهل المغرب مثل الإدريسي (توفي 1169) في صقلية وابن سعيد الأندلسي (توفي 1274) والأهم من ذلك أنها وسعت إلى حد كبير الاتصالات التجارية والشخصية، التي كانت من قبل ضيقة النطاق إلى حد ما، بين المسلمين والمسيحيين الأوروبيين. فأثناء الحروب الصليبية استقر التجار الأوروبيون، وخصوصا الإيطاليين منهم، في مرافئ الشام تحت الحكم اللاتيني. وهناك شكلوا جماعات منظمة تخضع لرؤسائهم، وتحكمها قوانينهم. ولم يترتب على استعادة المسلمين لهذه المرافئ إنهاء نشاطات التجار الأوروبيين، بل على العكس، كان الحكام المسلمون حريصين على تشجيع هذه التجارة لأنها كانت مصدر فائدة لهم ولمن يعمل بها. ولم تنقض فترة طويلة حتى ظهرت مستعمرات للتجار الأوروبيين حتى في مصر وفي أماكن أخرى لم يسبق لها أن خضعت لحكم الصليبيين.

ولقد كانت الترتيبات التي جرت مع المستعمرات الأوروبية، من وجهة نظر الفقهاء المسلمين، نوعا من أنواع «الأمان» التقليدي، وكان للتجار المقيمين صفة «المستأمن». على أن نمط الاتفاقيات كان في الواقع نمطا أوروبيا على غرار المعاهدات التي كانت الجمهوريات التجارية الإيطالية قد أبرمتها

مع الإمبراطورية البيزنطية والدول الصليبية. فقد كان مفهوم التعاقد الثنائي أو المعاهدة الثنائية بين حكومتين غريبا على الشريعة الإسلامية والممارسات السياسية الإسلامية. وكان تبني هذا المفهوم علامة على تزايد التأثير الأوروبي[17]. وكان جوهر هذه المعاهدة الامتياز الممنوح من حاكم مسلم إلى دولة مسيحية، والذي يخول مواطني تلك الدولة أن يمارسوا التجارة ويقيموا في مملكته دون أن يتعرضوا للمعوقات التي يتعرض لها رعاياه من غير المسلمين. وقد حصلت دول أوروبية على عدد كبير من الاتفاقيات، من هذا النوع، من حكام تركيا ومصر وبلاد إسلامية أخرى في البحر المتوسط. وفي العصور العثمانية أصبحت هذه الامتيازات تعرف باسم الامتيازات الأجنبية Capitulation وقد اشتق الاسم من عناوين الفصول Capitula التي قسمت إليها (المعاهدة) في اللغة اللاتينية.

وفي الوقت الذي ازدهرت فيه التجارة الأوروبية ونمت، تعرضت الأسلحة الأوروبية لسلسلة من الهزائم الفادحة. فقد طرد الصليبيون من جميع البلاد التي احتلوها، وغنم المسلمون المهاجمون مساحات واسعة من الأراضي التي كانت لا تزال مسيحية حتى ذلك الوقت. وهكذا شنت مرة أخرى حرب مقدسة ضد العالم المسيحي، كتلك التي شنت في العهود الأولى للإسلام، وفي هذه المرة وصل الزحف الإسلامي إلى قلب أوروبا.

لم تنشأ الحركة التي هزمت الصليبيين من البلدان التي كانوا قد احتلوها، ولا حتى من بين الشعوب التي احتلوها وهددوها. فقد جاء الدفع الجديد من مناطق أبعد في الشرق ومن قوة جديدة في الإسلام هي قوة الأتراك. فقد سبق مجيئهم الحروب الصليبية، وهو الذي أثارها، بمعنى ما. ولقد واجه المسلمون الأتراك لأول مرة على حدود آسيا الوسطى لإمبراطوريتهم، وأخذوا من وقت مبكر يستوردونهم كرقيق، ويستخدمونهم بصورة رئيسية في الخدمة كجنود. وأصبح هؤلاء الرقيق العسكريون يعرفون باسم المالك لتميزهم عن العبيد الأكثر وضاعة والذين كانوا بصورة عامة من الأفريقيين ويستخدمون داخل البيت أو للعمل في الأرض. ورغم أن وضعهم من الناحية الرسمية هو وضع العبيد فقد أصبح المماليك يشكلون طبقة عسكرية ذات امتيازات خاصة ويتمتعون بسلطة كبيرة. ومتزايدة في الدولة الإسلامية. كانوا يجندون وهم أطفال عن طريق الأسر أو الشراء ثم يدربون تدريبا

قاسيا وطويلا، وكانوا يرتبطون بولاءات مشتركة قوية. ومنذ القرن التاسع (الميلادي) فصاعدا كان الخلفاء يعتمدون بصورة كلية على الجنود والقواد الأتراك الذين اكتسبوا من جراء ذلك سلطة عسكرية في أول الأمر ثم سلطة سياسية. فقد أصبح القواد ولاة، وأسس الولاة أسرا حاكمة، وظهر أول الحكام الأتراك في الإسلام في القرن التاسع (الميلادي)[*32]. ومع مجيء القرن الحادي عشر لم يكن يوجد من الحكام، من آسيا الوسطى إلى مصر، إلا القليلون من غير الأتراك.

ولقد كان مؤسسو معظم أنظمة الحكم التركية رجالا أصلهم من آسيا الوسطى، دخلوا العالم الإسلامي كعبيد واعتنقوا الإسلام كجزء من تعليمهم، ومع الزمن ارتقوا في سلم الرتب العسكرية حتى أصبحوا قوادا condottieri. ولم تعد لهم أي صلة بالقبائل التركية الحرة فيما وراء الحدود، تلك القبائل التي أخذوا منها وفصلوا عنها في طفولتهم. ولقد كان تحرك هؤلاء الأتراك الأحرار باتجاه الغرب، هو الذي قدر له، بعد وقت قصير، أن يكون ذا تأثيرات هائلة في كل من الإسلام والمسيحية.

والواقع أن الذي غزا أتراك آسيا الوسطى، لم يكن المسلمين بل كان الإسلام ذاته. فقد كان المتصوفون والمبشرون المتجولون، ومعظمهم من الأتراك، يتنقلون بين القبائل التي لم يتم إخضاعها فيما وراء النهر، ينشرون الدين البسيط، دين الكفاح الذي ازدهر على الحدود بين الإسلام والوثنية (انظر سابقا، الفصل الثالث «2»).

وخلال القرن الحادي عشر وصلت الهجرة باتجاه الغرب، التي قامت بها شعوب السهوب إلى ذروتها. فقد زحفوا على طريقين رئيسيين، من شمال قزوين إلى جنوب روسيا وأوروبا الشرقية، ومن جنوب قزوين إلى بلاد الإسلام. ويعرف الغزاة الشماليون بالقبجاق، وهو اسم القبيلة التركية المسيطرة بينهم. أما الجنوبيون فيعرفون بالسلاجقة، وهو اسم الأسرة التي حكمتهم وأسست إمبراطورية إسلامية جديدة هي السلطنة الكبرى.

كان القبجاق الذين يعرفون أيضا باسم البولوفتسيين والكومان، منتشرين لفترة من الوقت في كل المنطقة الممتدة من نهر الأورال حتى حدود هنغاريا. وكانت هذه الأراضي إلى حد ما أراضي تركية قديمة حكمتها شعوب تركية مثل الخزر والبشناق وبلغار الفولغا. ومنذ منتصف القرن الحادي عشر

(الميلادي) وحتى مجيء المغول في القرن الثالث عشر كانت هذه الأراضي تحت سيطرة القبجاق الذين استطاعوا، حتى بعد الغزو المغولي، أن يستوعبوا في داخلهم أسيادهم المغول ويطبعوا حكم الخانات المغوليين في بلدهم بطابعهم الخاص.

وقبل مجيء القبجاق كان الإسلام قد تقدم بعض الشيء بين الشعوب التركية لحوض الدون والفولغا. وبحلول القرن العاشر، كان معظم البلغار، الذين أسسوا مدينة ودولة عند ملتقى نهري الكاما والفولغا، قد أصبحوا من المسلمين، وقد نشطوا في نشر الإسلام بين جيرانهم. وفي سنة 886م حاولوا، دون أن ينجحوا إدخال الأمير فلادييمير من كييف في الإسلام، ولكنهم حققوا نجاحا أكثر بين القبائل التركية.

أما القبجاق أنفسهم فكانوا لا يزالون وثنيين عندما هاجروا إلى أوروبا الشرقية، فأصبح بعضهم مسيحيين واندمجوا في الشعب الناطق باللغة السلافية، بينما أصبح آخرون مسلمين، وكان هؤلاء هم الذين قاموا بدور مسيطر في حكم الخانات المغولي على ضفاف الفولغا.

ولأول مرة أعطى الغزو المغولي لأوروبا الشرقية، في العقدين الثالث والرابع من القرن الثالث عشر، إطارا سياسيا لشعوب السهوب الذين كانوا قد اجتمعوا في تلك المنطقة. فأقام المغول عاصمة، في «سراي» على نهر الفولغا الأسفل، وأسسوا أسرة حاكمة من نسل باتوخان، الذي فتح روسيا، وهو حفيد جنكيز خان. كان المغول قليلي العدد وكانوا يعتمدون اعتمادا كبيرا على القبجاق. ومع الوقت، أخذوا لغتهم واندمجوا بهم. وقد عرفت دولتهم في المصطلح الروسي، وبالتالي الأوروبي، باسم القبيلة الذهبية Golden horde، ويبدو أنه لا يوجد ما يقابل هذا الاسم في المصادر الشرقية التي تدعوهم بدولة خانات سهوب القبجاق. ومع تحول هذه الدولة إلى الإسلام في أواخر القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أصبحت دولة إسلامية تسيطر على كل أوروبا الشرقية، من البلطيق إلى البحر الأسود. وفي شبه جزيرة القرم وفي وديان الأنهار الكبيرة، وخصوصا على طول نهر الفولغا، أدت موجات الاستيطان والدخول في الدين إلى إيجاد شعب إسلامي ضخم ونشيط، يقطن مدنا مزدهرة مثل قازان وإستراخان وبقش سراي، وهي مدن أصبحت، بعد تفرق القبيلة الذهبية، عواصم لخانات مسلمة مستقلة.

أما الغزاة الجنوبيون، بقيادة آل سلجوق، فكانوا مسلمين منذ البداية. وباعتبار هؤلاء سلاطين كبارا أصبحوا يحكمون أراضي قلب الإسلام. وقد حقق السلاطين السلاجقة أكثر من مجرد إعادة الوحدة الإقليمية والسياسية المحطمة للإسلام. فقد حملوا إليه أيضا، من أطرافه البعيدة، حماسة دينية عميقة، على عكس التراخي وعدم الاكتراث اللذين كانا يميزان الفترة السابقة. وخلافا لإخوتهم الذين ذهبوا إلى بغداد وغيرها كمماليك وتربوا في جو المدن الإسلامية القديمة المرفه، فإن الأتراك الأحرار الذين جاءوا مع السلاجقة احتفظوا بالإيمان النضالي المتحمس الذي تتميز به المناطق النائية، ويتميز به المحاربون في الحرب المقدسة.

ولقد اقترن زحف الأتراك من آسيا الوسطى عبر إيران إلى ما بين النهرين بإحياء ديني عظيم، وعلى وجه التخصيص بإحياء المذهب السني القديم. وبينما كانت الجيوش التركية تطرد الكفار وتقمع المنشقين، بدأ الفقهاء ورجال الدين السنيون، الذين صارت علاقتهم مع الدولة ودية لأول مرة منذ بداية الإسلام، يصوغون وينشرون اجتهادات تتضمن وجهة النظر الدينية الأصلية بالنسبة إلى المواقف المتجددة وغير المألوفة. ويمكن تبين شعور الأتراك بالسلطة وبأنهم أصحاب رسالة في عدد من النصوص، أكثرها مدعاة للاهتمام نص كتبه شخص تركي من «كشغر» حوالي 1072 في مقدمة كتاب عن اللغة التركية يقول فيه: «لقد رأيت أن الله قد جعل شمس الإمبراطورية تشرق في منازل الأتراك وجعل أفلاك السماء تدور حول مملكتهم. أعطاهم اسم الترك ومنحهم الملك وجعلهم ملوك العصر ووضع في أيديهم مقاليد الناس في هذا الزمان وفضلهم على البشرية...»[18].

في خلال القرون التي حدث فيها تعايش بين الإسلام والمسيحية على الحدود البيزنطية، كانت الحرب المقدسة قد خمدت بين محاربي التخوم في الأراضي النائية فيما وراء النهر. ولكن كان من جراء مجيء شعوب الحدود تلك إلى الغرب أن استؤنفت الحرب المقدسة ضد العالم المسيحي على مقياس لم يعرف منذ الأيام الأولى للتوسع الإسلامي. ففي بلاد ما وراء القفقاس حاول السلاجقة أن يعيدوا السلطة الإسلامية على الجورجيين والأرمن. ولكن الأهم من ذلك بكثير كان الفتح التركي لشرقي الأناضول

ووسطها، وهو المعقل الكبير للإمبراطورية المسيحية اليونانية الذي صمد طويلا أمام الزحف الإسلامي.

تم فتح الأناضول على أيدي جماعات من محاربي التخوم[*33] وتوطد هذا الغزو نتيجة لوفود القبائل البدوية المهاجرة. وحين كانت العملية قد بدأت بالفعل، أرسل السلطان أميرا سلجوقيا ليتولى أمر الأراضي الجديدة[*34]. وبينما كان محاربو التخوم يشقون طريقهم باتجاه الغرب، كان الضباط والإداريون يأتون من الشرق ليحكموا ويديروا البلاد التي كسبوها. وبفضل جهودهم قامت دولة تركية قوية في الأناضول وعاصمتها قونية، (أيكونيوم القديمة) وعرفت الأسرة السلجوقية التي حكمت هناك حتى بداية القرن الرابع عشر بأسرة سلاطين الروم[19] (أو سلاجقة الروم).

وخلال الفترة التي تلت ذلك، تعرضت البلاد الإسلامية في جنوب غربي آسيا لغزوين من الغرب والشرق. فقد أثر غزو الصليبيين في بلاد شرقي البحر المتوسط، ولكن سرعان ما أوقف وتم احتواؤه، ومن شرقي البحر المتوسط، بدأ الهجوم المضاد[*35] على الحروب الصليبية على يد ضابط تركي طموح في خدمة السلاجقة يدعى زنكي، كان قد اقتطع لنفسه ولاية في ما بين النهرين وشمال سوريا. وقد تابعه بحماسة دينه وطموح سياسي ابنه نور الدين، واختتم هذا الهجوم المضاد خاتمة ناجحة نجاحا شبه تام على يد أحد ضباط نور الدين، وهو صلاح الدين الشهير، الذي أسس أسرته الحاكمة الخاصة في مصر وسوريا، وسدد ضربة كانت هي الضربة القاضية على الدول اللاتينية. كان صلاح الدين كرديا وقد اعتمد إلى حد ما على أبناء جلدته، لكن حكمه وجيشه كانا من النمط التركي، وقد صبغهما خلفاؤه بصبغة تركية تكاد تكون كاملة. وتمت تصفية بقايا القوة الصليبية في فلسطين على أيدي حكام مصر من المماليك القبجاق خلال القرن الثالث عشر.

على أن غزو المغول من الشرق كان أخطر بكثير. فلأول مرة منذ ظهور الإسلام تعرض المسلمون لذل الغزو والسيطرة الوثنيين في قلب بلاد الإسلام. فألغيت خلافة بغداد، وأدمجت آسيا الوسطى وفارس والأناضول المسلمة والعراق في إمبراطورية وثنية كانت عاصمتها في شرقي آسيا، وقد أضحت منذ سنة 1267 في بكين. ولقد بالغ بعضهم أحيانا في الأضرار التي لحقت

بالبلاد الإسلامية (من جراء هذا الغزو المغولي) على أنه ما من شك في قسوة الضربة التي أصابت ثقة المسلمين بأنفسهم وفي تأثيرها المدمر على الحكومة والمجتمع الإسلاميين. بل لقد بدا لأول وهلة أن بقاء الإسلام نفسه كان موضع شك، حين كان خانات المغول في فارس يهددون آخر حصن في مصر ويتفاوضون مع القوى المسيحية في أوروبا من أجل التحالف ضد العدو الإسلامي المشترك.

ولكن الخطر زال. فلم تسفر المفاوضات مع أوروبا عن شيء، وخلال قرن من الزمن كان الحكام المغول في غربي آسيا وأتباعهم قد اعتنقوا الإسلام، واتخذ معظمهم اللغة التركية والطابع التركي. وعندما نستعيد أحداث الماضي فإننا نجد أن مجيء المغول-وهم الهجرة الكبيرة الثانية، بعد الأتراك، من شعوب السهوب إلى جنوب غربي آسيا-يمكن اعتباره عنصر تقوية، وليس عنصر إضعاف، للقوة السياسية والعسكرية للإسلام. فقد كان للملكيات التي نشأت برعاية الأتراك والمغول المصطبغين بالصبغة التركية صفة الاستقرار والثبات والدوام، وهي صفات لم تكن متوافرة في الأزمنة السابقة، ويتجلى هذا في كل من مؤسساتهم السياسية وفي فعاليتهم العسكرية. وقد رأى المؤرخ العربي ابن خلدون في السيطرة شبه الكاملة للأتراك على الإسلام برهانا على عناية الله بشؤون المسلمين.

ففي الوقت الذي أصبحت فيه الخلافة ضعيفة خائرة القوى وغير قادرة على الدفاع عن نفسها ضد الهجمات، فكان من لطف الله سبحانه أن تدارك الإيمان بإحياء رمقه وتلافي شمل المسلمين الديار المصرية يحفظ نظامه وحماية سياجه، بأن بعث لهم من هذه الطائفة الشركسية وقبائلها الغزيرة المتوافرة أمراء حامية وأنصار متوافية.. فيسترشح من يسترشح منهم لاقتعاد كرسي السلطان والقيام بأمور المسلمين عناية من الله تعالى سابقة ولطائف في خلقه سارية[20].

وفي عصر السيطرة التركية استعاد العالم الإسلامي قدرته على الكفاح، وشن سلسلة جديدة من أعمال الجهاد نتجت عنها مكاسب إقليمية مهمة، بعضها دائم، للعالم الإسلامي. ففي الشرق حدث أهم تقدم إلى داخل الهند. ولقد كان الهجوم العربي على الهند في القرن الثامن غير حاسم ولم يتجاوز حوض السند. أما توطد الإسلام والسلطة الإسلامية في شبه القارة

الهندية فقد جاءا على أيدي مجموعة متعاقبة من الجنود والحكام الأتراك، من القرن الحادي عشر فصاعدا.

وفي الغرب، كان هنالك زحفان رئيسيان إلى داخل أوروبا، أحدهما قام به خانات «القبيلة الذهبية»، وهم القبجاق المغول، والآخر قام به الأتراك العثمانيون.

بدأت الدولة العثمانية كولاية لمحاربي التخوم، وكانت واحدة من عدة دول في الأناضول بعد تفكك سلطنة الروم السلجوقية. ولقد كان حاكمها الأول هو عثمان، الذي قيل إنه حكم من 1299 إلى 1326م (699-726هـ) ولم تكن هذه الولاية أكبر دول الأناضول ولا أقواها. لكنها كانت أقربها إلى الغرب، بالنسبة إلى حدود ما بقي من الإمبراطورية البيزنطية. وكان فيها أفضل فرص الحرب المقدسة، بحيث جذبت المتطوعين من جميع أنحاء الأناضول. وعندما استجاب العثمانيون لهذه الفرص تمكنوا من إقامة إمبراطورية عظيمة وحضارة ذات سلطان هائل.

حقق محمد الفاتح (1444-1446، 1451-1481) في عام 1453 فتح القسطنطينية التي كانت الهدف الذي تنشده الجيوش الإسلامية خلال عدة قرون، وفي عهد سليمان القائد (1520-1566) كانت الإمبراطورية العثمانية قد وصلت إلى ذروة قوتها. ففي أوروبا زحفت الجيوش العثمانية، التي أصبحت مسيطرة على اليونان والبلقان، عبر هنغاريا وحاصرت فيينا عام 1529. وفي الشرق كان الأسطول العثماني يتحدى البرتغاليين في المحيط الهندي. وفي الغرب وصلت القوة البحرية الإسلامية إلى غربي البحر المتوسط على أيدي حكام شمال أفريقيا المسلمين الذين أصبحوا الآن تحت السيادة العثمانية، بل إن هذه القوة وصلت في بعض غاراتها إلى عرض المحيط حتى الجزر البريطانية وأيسلندا[21]. ومرة أخرى شكل الزحف الإسلامي خطرا مميتا على العالم المسيحي. فقد انتهت الحروب الصليبية ليحل الجهاد مكانها. وحين قال ريتشارد نولز R. Knolles، وهو مؤرخ الأتراك في عصر الملكة إليزابيث، بأن الإمبراطورية التركية هي «الرعب الحالي للعالم»، كان يعبر في ذلك عن الشعور العام في أوروبا.

لقد شبه الصدام بين أوروبا المسيحية والإسلام العثماني في بعض الأحيان بالمواجهة، في عصرنا الحالي، بين العالم الحر والسوفييت. ولهذا

التشبيه مزاياه. ففي الحالتين كان الغرب مهددا بإمبراطورية مناضلة ومتوسعة، تحفزها صفتان ملازمتان لكل دولة تستهدف القوة، هما شهوة الفتح والشعور بحمل رسالة، ويقويها إيمان متزمت بالصراع الدائم الذي سوف ينتهي بالنصر المحتوم. لكن من الواجب ألا نمضي في هذا التشبيه أبعد مما ينبغي. (ففي حالة الصراع بين أوروبا والأتراك) كان هناك ترفع وتزمت من كلا الجانبين- وكان الأتراك هم الجانب الأكثر تسامحا. ففي القرنين الخامس والسادس عشر كانت حركة اللاجئين-أي أولئك الذين كانوا يقترعون بأقدامهم، كما قال لينين في عبارته البليغة-من الغرب إلى الشرق وليس، كما في أيامنا، من الشرق إلى الغرب. فهروب اليهود الإسبان إلى تركيا معروف للجميع، لكنه ليس الحالة الوحيدة على الإطلاق. وعندما انتهى الحكم العثماني في أوروبا، كانت الأمم المسيحية التي حكمها العثمانيون خلال عدة قرون لا تزال هناك، بلغاتها وثقافاتها ودياناتها وحتى إلى حد ما بمؤسساتها-كل هذه الأمور بقيت سليمة وجاهزة لاستئناف وجودها الوطني المستقل. أما إسبانيا وصقلية فليس فيهما اليوم مسلمون أو ناطقون باللغة العربية[(*36)].

لم يكن اللاجئون المسلمون واليهود، ولا المسيحيون من ذوي الآراء الدينية والسياسية المنشقة، هم الأوروبيين الوحيدين الذين استفادوا من الحكم العثماني، إذ إن الفلاحين في المناطق التي غزيت قد تمتعوا، بدورهم، بتحسن كبير في أوضاعهم. فقد جلبت الحكومة الإمبراطورية العثمانية الوحدة والأمن مكان الصراع والفوضى، كما ترتبت على الغزو نتائج اجتماعية واقتصادية مهمة. ففي خلال حروب الفتح قضي على قسم كبير من الأرستقراطية الوراثية القديمة المالكة للأراضي ومنحت أملاكها التي لم يعد لها مالك على شكل إقطاعات للجنود العثمانيين. على أن الإقطاعات في النظام العثماني كانت بصورة أساسية منحة تعطي صاحبها الحق في تحميل العائدات. وكانت من الناحية النظرية على الأقل، تمتد طوال الحياة أو لفترة أقصر، ولكن كان يسقط الحق فيها عندما يتوقف صاحبها عن القيام بالخدمة العسكرية. ولم تكن تنطوي على حقوق وراثية ولا سيادة إقطاعية. ومن جهة أخرى كان الفلاحون يتمتعون بنوع من الامتلاك الوراثي للأرض، وكان النظام العثماني يحمي هذا التملك من التفتيت ومن تركيز

الملكية معا. وكان الفلاحون يتمتعون بقدر من الحرية في حقولهم أكبر بكثير من ذي قبل، وكانت الضرائب التي يدفعونها تقدر بصورة مخففة، وتجمع بطريقة إنسانية، وذلك بالمقارنة بما كان يجري في أنظمة الحكم السابقة والمجاورة. هذا الأمن والازدهار كان لهما دور كبير في جعل الفلاحين يتقبلون النواحي الأخرى الأقل جاذبية في الحكم العثماني، وهما يفسران إلى حد كبير الهدوء الطويل الذي ساد الولايات العثمانية حتى تفجرت الأفكار القومية التي جاءت من الغرب. فحتى القرن التاسع عشر كان الأوروبيون الذين يزورون البلقان يعلقون على أوضاع فلاحي البلقان الحسنة وعلى رضاهم عن هذه الأوضاع، وكانوا يجدونها أفضل من الأوضاع السائدة في بعض أنحاء أوروبا المسيحية[22]، وكان الفرق أوضح بكثير في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في عصر حركات التمرد الكبيرة التي كان يقوم بها الفلاحون في أوروبا. وحتى عملية الداوشرمة Deushrime وهي عملية الجمع القسري للأولاد من بين الفلاحين المسيحيين من أجل تجنيدهم في الجيش العثماني وفي خدمة الدولة، لم تخل من نواح إيجابية. فبهذه الوسيلة كان أقل القرويين شأنا يستطيع أن يرتقي إلى أعلى المراكز وأكثرها نفوذا في الإمبراطورية (العثمانية). وقد ارتقى الكثيرون بالفعل وأحضروا أسرهم معهم-وهو شكل من أشكال المرونة الاجتماعية كان مستحيلا في المجتمعات الأرستقراطية للعالم المسيحي المعاصر للعثمانيين.

كانت الإمبراطورية العثمانية، بالإضافة إلى كونها عدوا خطرا، ذات سحر قوي: فقد كان المستاؤون والطموحون ينجذبون إليها بالفرص التي تتاح لهم في ظل التسامح العثماني. وكان الفلاحون المسحوقون يتطلعون بأمل إلى أعداء أسيادهم. وحتى مارتن لوثر، في مؤلفه المسمى: «النصح بالصلاة ضد الأتراك» الذي نشر عام 1541، قد حذر بأن الفقراء المضطهدين على أيدي الأمراء وأصحاب الأملاك والمواطنين الجشعين يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلا من المسيحيين من أمثال هؤلاء[23]. صحيح أن فرسان أوروبا قد حاربوا بشجاعة ضد الأتراك، لكن فلاحيهم لم يكونوا يهتمون بانتصارهم. وحتى المدافعون عن النظام القائم كانوا يعجبون بالفعالية السياسية والعسكرية للإمبراطورية التركية. وكان جزء كبير من الأدب الغزير الذي أنتج في أوروبا حول التهديد التركي، يهتم

بمزايا النظام التركي والحكمة الكامنة في تقليده.

كانت انتصارات سليمان القانوني أعلى نقطة وصل إليها المد التركي، وإن كان ذلك لم يدرك في ذلك الوقت. وبعد ذلك انسحبت الجيوش العثمانية من فيينا والأساطيل العثمانية من المحيط الهندي. وقد أخفت الواجهة المهيبة للقوة العسكرية والعثمانية، لفترة من الوقت، التدهور الحقيقي للقوة العثمانية. وفي هنغاريا خاض الأتراك والمسيحيون حربا طويلة غير حاسمة، وفي سنة 1683 كان في استطاعة الأتراك أن يقوموا بمحاولة ثانية لاحتلال فيينا. ولكن كان قد فات الأوان، وفي هذه المرة كانت هزيمة الأتراك نهائية وحاسمة. وأصبح الآن ضعف الدولة العثمانية، وليس قوتها، هو الذي يسبب مشكلة لأوروبا، وهي المشكلة التي كانت تعرف «بالمسألة الشرقية».

واستمرت قوة الدين الإسلامي في الزحف في بعض أجزاء العالم، وبصورة خاصة في أفريقيا الاستوائية وجنوب شرقي آسيا.

أما في الغرب فقد واجه الإسلام نكسة حاسمة كانت انتصارات العثمانيين قد حجبتها وأخرتها لفترة من الوقت ولكن لم تستطع أن تمنعها.

لقد كانت استجابة العالم المسيحي الأوروبي للجهاد الكبير الأول هو عملية استعادة الأندلس، والحروب الصليبية. أما الاستجابة للموجةالثانية للزحف الإسلامي فقد وصلت إلى مداها في التوسع الكبير لأوروبا الذي أصبح يعرف باسم الإمبريالية (للاطلاع على طريقة تأثير هذه الموجة من الإمبريالية في المواقف الأوروبية من الإسلام، خصوصا في القرن التاسع عشر، انظر فيما سبق، الفصل الأول). وقد بدأت الموجة، وهذا أمر طبيعي، في طرفي أوروبا، في بلاد كانت هي نفسها خاضعة للحكم الإسلامي-أي في شبه جزيرة إيبيريا وروسيا، ثم انتشرت حتى طغت على العالم الإسلامي كله تقريبا.

لقد لامست الهجرات الكبيرة للأتراك شمال أفريقيا مجرد الملامسة ولم تصل إلى إسبانيا أبدا. لذلك كانت تأثيرات السيطرة التركية في أقصى المغرب الإسلامي ضعيفة. غير أن شعبا آخر، هو شعب البربر، قام بدور مشابه لدور الأتراك. ففي أثناء القرنين الحادي عشر والثاني عشر أزاح بربر أفريقيا، مثلما فعلت شعوب السهوب في آسيا، أنظمة الحكم المتداعية للدول الإسلامية القائمة، وأقاموا نظاما سياسيا ودينيا جديدا. ولقد تمكن

القواد البربر بفضل شجاعتهم العسكرية وتقواهم النضالية أن يقيموا دولا جديدة وقوية، وأن يستأنفوا الجهاد بحماس متجدد. وسرعان ما تدفقت هذه القوة من أفريقيا إلى إسبانيا حيث استطاعت لفترة من الوقت أن توقف زحف حركة «استعادة الأراضي» المسيحية.

لكن ذلك لم يدم إلا فترة قصيرة. ففي المغرب لم يكن هناك دم جديد يعيد القوة إلى الإسلام، ولا تجديد للبنية السياسية والعسكرية مثل تجديد أنظمة الحكم المغولية. فبعد أن أقام البربر في المدن نسوا حماستهم وعادت القوة الإسلامية إلى التدهور. ففي 1492 احتلت جيوش الملوك الكاثوليك آخر مركز للقوة الإسلامية في إسبانيا. وفي هذه الأثناء كانت الضربة الأوروبية المعاكسة قد بدأت.

كان البرتغال قد أتموا حركة استعادة بلادهم عام 1267، قبل إسبانيا بقرنين ونصف القرن تقريبا. وفي سنة 1415 نقلوا الحرب إلى معسكر العدو بعد احتلال «سبتة». وفي أثناء القرن الخامس عشر حاولوا بجهد وتصميم أن يثبتوا أنفسهم في المغرب بعد أن احتلوا لفترة قصيرة الدار البيضاء وطنجة. وقد انتهت المحاولة البرتغالية للتوسع في بر شمال أفريقيا بانتصار المغاربة في معركة القصر الكبير عام 1578. وكذلك فإن الإسبان، في غمرة حماستهم «لاستعادة» البلاد، تعقبوا أعداءهم المسلمين المنهزمين من أوروبا إلى أفريقيا، واحتلوا بين سنتي 1497 و 1510 سلسلة من المدن على ساحل شمال أفريقيا من مليلة حتى طرابلس في الشرق. على أن هذه المغامرة بدورها لم تثمر. فقد كانت غاية الإسبان محدودة، ووقائية-هي ردع أي محاولة لإعادة المسلمين (إلى إسبانيا) وحماية شواطئهم وسفنهم من القراصنة المسلمين[*37]. ومع صمود القوة البحرية العثمانية في البحر المتوسط، تخلى الإسبان عن أي محاولة جديدة لغزو شمال أفريقيا، واكتفوا مثل البرتغاليين بالاحتفاظ ببضع نقاط قوية فيها حاميات صغيرة.

وجاءت الضربة المعاكسة الحقيقية التي وجهها الغرب إلى الشرق من جهة مختلفة تماما. فعندما وصل فاسكو داجاما إلى كلكوتا قال إنه أتى بحثا عن المسيحيين والتوابل. وكان هذا تلخيصا صادقا للدوافع التي أرسلت البرتغاليين إلى آسيا، كما أنه يلخص، مع بعض التعديل، موقفهم من «الجهاد» الذي كانت رحلات «البرتغاليين» بمعنى من المعاني، جوابا متأخرا جدا

عليه. كان الشعور الديني قويا لدى البرتغاليين الذين ذهبوا إلى الشرق، فكانت الرحلات الاستكشافية تعتبر نضالا دينيا، أي استمرارا لحملة استعادة البلاد المحتلة والحروب الصليبية، وكفاحا ضد العدو الإسلامي نفسه. وعندما وصل البرتغاليون إلى المياه الشرقية كان خصومهم هم القوى الإسلامية لمصر وتركيا وفارس والهند، وكانت هيمنة هذه القوى هي التي أطاحوا بها. وبعد البرتغاليين جاء الإسبان والفرنسيون والإنجليز والهولنديون، وقد أسسوا، فيما بينهم، سيطرة أوروبية غربية على أفريقيا وجنوب آسيا دامت حتى القرن العشرين.

هذا النمط نفسه من استرداد القوة واستعادة البلاد والهجوم المعاكس يمكن رؤيته في البلد الأوروبي الآخر الذي فتحه الإسلام في العصور الوسطى-أي في روسيا. فقد كانت السيطرة الإسلامية على روسيا، في عهد القبيلة الذهبية، أقصر مدة، وكان تأثيرها أضيق نطاقا، من الحكم المغربي في إسبانيا. ومع ذلك، وكما هو الحال بالنسبة للحكم التركي Turkokratia في اليونان والسيطرة المغربية في إسبانيا، فقد ترك «النير التتري» أثرا عميقا في الذاكرة الروسية، وكذلك النضال من أجل إنهائه.

بدأت روسيا تسترد قواها في الربع الأخير من القرن الرابع عشر. ففي عام 1310 هزم ديميتري دونسكوي، أمير موسكو الكبير، التتر، في معركة ضارية جرت في حقول كوليكو. ولم يكن هذا النصر حاسما، رغم أنه خلد في التاريخ والأساطير الروسية، إذ إن التتر بعد سنتين انطلقوا شمالا مرة أخرى، واجتاحوا الأراضي الروسية واحتلوا موسكو، حيث أعادوا فرض الجزية. وقد سددت ضربة قاتلة لقوة القبيلة الذهبية على يد غاز جديد من الشرق هو تيمورلنك الشهير الذي هاجمهم وهزمهم سنة 1395. وخلال القرن الخامس عشر تفرق خانات القبيلة الذهبية، وتوزعت ممتلكاتها على الخانات الثلاث المتنافسة، وهي قازان وإستراخان والقرم، بالإضافة إلى جماعات أخرى مستقلة في السهوب شرقي الفولغا والأورال.

هذه التقسيمات مكنت إيفان الكبير(*38)، أمير موسكو، من أن يحرر نفسه، عام 1480، من كل جزية وتبعية. وكما فعل الإسبان والبرتغاليون، فقد انطلق الروس ليتعقبوا أسيادهم السابقين. وبعد صراع طويل ومرير ضد تتر الفولغا استطاع الروس في النهاية أن يحتلوا قازان عام 1552. وكان هذا

هو النصر الحاسم. فبعد أن أصبحت قازان بأيديهم كان من السهل عليهم نسبيا أن يزحفوا حتى الفولغا ويحتلوا إستراخان عام 1556. وبهذا النصر استطاع الروس أن يسيطروا على طريق تجارة الفولغا ووصلوا إلى بحر قزوين. وأصبح الظرف مناسبا للزحف الروسي الكبير في آسيا.

وهكذا ففي الوقت الذي كانت فيه القوى البحرية لأوروبا الغربية تبحر حول أفريقيا وتوطد نفسها في جنوب آسيا وجنوبها الشرقي، تقدم الروس برا-إلى البحر الأسود وبحر قزوين وهضبة البامير والمحيط الهادي-وضموا الشعوب الإسلامية في القرم وداغستان وأذربيجان الشمالية والفولغا وقازاخستان وآسيا الوسطى ضمن ملكهم المترامي الأطراف.

وكان مما ساعد التوسع الروسي والأوروبي الغربي في آسيا وأفريقيا، التفوق الملموس في السلاح. ولم يصادف الروس أي قوة رئيسية في طريقهم شرقا. ولما كانت سفن الإمبراطوريات البحرية قد بنيت أصلا لتصمد أمام عواصف الأطلسي، وكان الهدف منها هو الحرب التي كانت تدور فيما بين هذه الدول ذاتها، فقد كانت لها ميزة في المهارة البحرية وفي التسلح البحري لا يعادلها شيء لدى البلاد الآسيوية. وهكذا ففي أوروبا فقط استطاعت الإمبراطورية العثمانية، وهي لم تزل، حتى في انحطاطها، أقوى الدول الإسلامية، أن تقاوم بعناد زحف أوروبا المسيحية نحو البلقان وإيجة والقسطنطينية.

وفي عام 1606، وبعد حرب غير حاسمة وقع العثمانيون والنمساويون معاهدة صلح في سيتغاتوروك على ضفتي غدير يقع على الحدود الفاصلة بين الإمبراطوريتين. وكانت هذه المعاهدة نقطة تحول. فلأول مرة انتهت الحرب لا بهدنة يفرضها الطرف المنتصر على الطرف المنهزم في إستامبول، بل بمعاهدة يجري التفاوض فيها بين الطرفين، ويوقعها طرفان متكافئان على الحدود. وفي هذه المعاهدة، ولأول مرة، لا يدعى عاهل هابسبورغ «ملك فيينا» كما كان الحال في الوثائق التركية السابقة، بل يعطى اللقب الإمبراطوري. وإذا كان القرن السابع عشر قد بدأ باعتراف بالمساواة، فإنه انتهى باعتراف بالهزيمة. فقد كان الفشل الثاني في فيينا والتراجع التركي السريع الذي تبعه، يعني نصرا واضحا لا لبس فيه للنمساويين وحلفائهم. وكانت معاهدة كرلوفيتش لعام 1699 أول معاهدة توقعها تركيا كقوة مهزومة،

كما كانت أول معاهدة احتاج فيها الوزراء الأتراك إلى وساطة الحكومات الصديقة، في الغرب، من أجل تخفيف نتائج الفشل العسكري بالوسائل الدبلوماسية. كان الأتراك قد نسوا استراتيجية الحرب المقدسة، وبدأوا يتعلمون سياسة المحافظة على البقاء وفن الدبلوماسية الجديد.

لم يكن فن الدبلوماسية شيئا جديدا بحد ذاته بالنسبة للمسلمين. فالرسول نفسه استقبل المبعوثين وأرسلهم، وقد سار على هذا التقليد الخلفاء والحكام المسلمون الآخرون. ومنذ عصور الحروب الصليبية كان المبعوثون من أوروبا المسيحية كثيرا ما يزورون البلاطات الإسلامية. إلا أن ممارسة الدبلوماسية وأغراضها كانت محدودة من الجهة الإسلامية. فلم تكن هنالك سفارات دائمة ومقيمة إلى أن بدأت الدول الأوروبية اعتبارا من القرن السادس عشر فصاعدا، تقيمها في إستامبول. ولم يقم العثمانيون بمحاولات لإقامة سفارات دائمة في أوروبا حتى نهاية القرن الثامن عشر-بل إن الدول الإسلامية الأخرى قد تأخرت حتى عن ذلك. وبدلا من ذلك كانوا يفضلون الاعتماد، من أجل الحد الأدنى من التعامل الضروري مع حكومات غير المسلمين، على بعثات خاصة يرسلونها من حين إلى حين إلى بلد أوروبي أو آخر، كما كانوا يعتمدون على المبعوثين الأوروبيين في عاصمتهم. وكانت الغاية الرئيسية لهذا التبادل الدبلوماسي تجارية، ففي الواقع لم يكن هنالك إلا القليل للتفاوض بشأنه خارج الأمور التجارية. فقد كانت النزاعات السياسية تحل عن طريق الحرب، وكان المنتصر هو الذي يفرض الحل. أما العلاقات السياسية الأخرى بين المسلمين والدول المسيحية التي لا تدفع الجزية فكان يجب بقاؤها ضمن الحد الأدنى الذي لابد منه-وحتى هذا كان يترك إلى حد كبير لموظفي الدول الإسلامية غير المسلمين. «فالتحالف» الذي كثر الحديث عنه بين فرانسوا الأول (ملك فرنسا) وسليمان القانوني كان موجودا إلى حد كبير في خيال الأوروبيين. أما من الجانب التركي فلم يكن هنالك أكثر من مجرد تعاون تكتيكي محدود، يحتل المكان المحدود الذي يناسبه في الكتابات التاريخية التركية.

لقد أدت مفاوضات معاهدة كارلوفيتش التي خففت فيها عقوبة الهزيمة بفضل المهارة الدبلوماسية للمبعوثين البريطانيين والهولنديين، إلى تنبيه الحكومة التركية لأول مرة إلى مجالات الدبلوماسية الدولية وإمكاناتها.

على أنه حتى بعد هذا الدرس كان التقدم بطيئا. فالفضول الذي يدفع للتعرف على أوروبا كان محدودا جدا، وكان التعامل مع الدبلوماسيين الأوروبيين لا يزال يوكل إلى رئيس التراجمة لدى الباب العالي، وكان هذا الرجل يونانيا. ولم توقع الإمبراطورية العثمانية معاهدات تحالف مع القوى المسيحية حتى نهاية القرن الثامن عشر. فقد كانت تركيا في حالة حرب مع روسيا والنمسا. وبالنظر إلى أن السويد كانت بدورها في حالة حرب مع روسيا، وانضمت إليها فيما بعد بروسيا، فقد وقعت تركيا معاهدتين مع البلدين عامي 1789 و 1790. وقد شجب قاضي العسكر شانيزاد أفندي هذه البدعة في التحالف العسكري مع بلد مسيحي من حيث إنها مخالفة للشرع الشريف، واستشهد بالآية القرآنية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء﴾ (السورة 60 الآية 1) لكن المفتي العام نقض قوله، إذ استشهد بالحديث النبوي القائل «سينصر الله الإسلام بأقوام ليسوا منه»[24].

وفي القرن الثامن عشر طرأ بعض التحسن على الأوضاع التركية. فبموجب معاهدة بساروفيتش لعام 1718 أجبرت تركيا على التخلي عن المزيد من الأراضي. ولكنها بعد ذلك وبفضل اختلافات أعدائها استطاعت أن تستعيد بعض هذه الأراضي. على أن هذا التحسن لم يطل أمده. ففي عام 1768 اندلعت الحرب مع روسيا، وبعد سلسلة من الهزائم العسكرية والبحرية أجبرت تركيا على التوقيع على معاهدة «كوتشوك قاينا رجي» لعام 1774، وفيها تخلى السلطان، من بين ما تخلى عنه، عن سيادته القديمة على تتر القرم، الذين أصبحوا «مستقلين»، وتنازل للإمبراطورة الروسية عن حق حماية الكنيسة الروسية في إستامبول، تلك الكنيسة التي أصبحت محمية فعلية تحمي رعايا السلطان المسيحيين الأرثوذكس. وتعويضا عن ذلك سمح للسلطان بممارسة سلطته الدينية باعتباره «الخليفة المحمدي الأعلى» على مسلمي القرم. وكانت هذه العبارة لا معنى لها، وقد نسيت على أي حال عندما ضم الروس القرم بعد بضع سنوات. إلا أنها أدت إلى نتائج غير عادية ضمن العالم الإسلامي.

كانت الخلافة الإسلامية الحقيقية قد انتهت منذ عدة قرون. صحيح أن السلطان العثماني كان يستعمل لقب الخليفة[*39]، غير أن الكثيرين من الحكام المسلمين الآخرين كانوا يستعملونه أيضا، وبعضهم كانوا من الحكام

الثانويين. وكان من المألوف في ذلك العصر أن يستعمل لقب الخليفة كواحد من جملة ألقاب عديدة كان الحكام المسلمون يستعملونها ضمن حدودهم. ولكن ما من حاكم ادعى أو مارس أي سلطة دينية خارج حدوده، ولم تعرف سلطة كهذه، أو يعترف بها، في العالم الإسلامي. وكان حق السيطرة الدينية على تتر القرم، الذي ضمن في معاهدة «كوتشوك قاينارجي»، في جانب منه، وسيلة لإنقاذ ماء وجه السلطان، وفي جانب آخر، محاولة شبه يائسة لإبقاء نوع من الصلة بالقرم، وهي أول بلد إسلامي أصيل أجبر السلطان على التخلي عنه، إذ كانت الأراضي السابقة التي جرى التخلي عنها أراضي مسيحية لا يوجد فيها أكثر من أقلية حاكمة صغيرة من المسلمين. أما القرم فقد كانت أراضي إسلامية قديمة وسكانها من المسلمين. فكانت خسارتها ضربة مريرة.

كما كانت كذلك الضربة الأولى في سلسلة من الضربات المماثلة التي أدت إلى إخضاع مناطق واسعة من العالم الإسلامي للحكم المسيحي، وتركت حاكمين إسلاميين فقط يحكمان دولتين مستقلتين لهما حجم معقول. وكان شاه فارس، أحد هذين الاثنين، شيعيا. فكان من الطبيعي أن يتطلع السنيون في كل مكان، بعد أن حرموا من زعمائهم، إلى آخر سلطان سني كبير ليستقوا منه النصح والتوجيه.

وبعد بضع سنوات تأيدت نظرية الخلافة العثمانية، التي اقترحت أول الأمر في معاهدة «كوتشوك قاينارجي»، بحجة جديدة، هي القصة القائلة بأن آخر خليفة عباسي في القاهرة كان قد حول الخلافة إلى سليم الأول العثماني الذي فتح مصر. وقيل إن هذا نقل الخلافة الإسلامية إلى آل عثمان الذين احتفظوا بها منذ ذلك الحين.

وقصة تحويل الخلافة هذه أسطورة بلا شك، ولذا لم يلق الادعاء العثماني بالحق في الخلافة إلا القليل من التأييد خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. إلا أنه اعتبارا من منتصف القرن التاسع عشر تقدمت الدعوة العثمانية بقوة متزايدة ولقيت قدرا متزايدا من القبول، خصوصا في أواسط آسيا الروسية والهند البريطانية. وقد عملت الخلافة العثمانية وحركة الجامعة الإسلامية التي اقترنت بها، على حشد الروح المعنوية الإسلامية خلال تلك الفترة من السيطرة الأوروبية

الغربية والشرقية.

وأخيرا ألغيت الخلافة العثمانية، مع مجيء الجمهورية[*40] التركية، عام 1924، ولم تنجح المحاولات لإقامة خلافة جديدة. وفي هذه الأثناء كانت المواجهة بين الإسلام والعالم المسيحي قد اتخذت أشكالا جديدة، مختلفة جدا في مناطق السيطرة الأوروبية الغربية والشرقية. فقد تخلت أوروبا الغربية بسبب وهن العزيمة والإيمان وأخيرا القوة، عن تلك الأجزاء من العالم الإسلامي التي حكمتها. وتبقى بعض التأثيرات الاقتصادية والثقافية، وإن كانت حتى هذه في طور التلاشي. واختفت التأثيرات السياسية والعسكرية كليا تقريبا. ومن جهة أخرى فإن أوروبا لم تحافظ على سيطرتها فقط بل زادتها قوة، وتوسعت لتشمل مناطق جديدة. فبعد تخليها عن المسيحية وجدت لنفسها عقيدة أخرى، نضالية وقادرة على جمع الأنصار، تستطيع بها أن تتحدى أفكار الإسلام وقيمه ومعاييره.

ولأول مرة منذ قرون عديدة يصبح الجزء الأكبر من العالم الإسلامي مؤلفا من دول مستقلة يتمتع حكامها بفرصة حقيقية للاختيار بين عدة خيارات. وسوف يتوقف مستقبل الإسلام، ومستقبل الكثير غيره، على الاختيار الذي يقومون به.

برنارد لويس

Bibliography

Sir T. Arnold, The Preaching of Islam (3rd edn., London, 1935); idem, The Caliphate (ed. Sylvia Haim, London, 1965); D. Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom (London, 1956); L. Beckmann, Die muslimischen Heere der Eroberungszeit (Hamburg, 1952); L. Caetani, Studi di storia orientale, iii (Milan, 1914); M. A. Cheira, La Lutte entre Arabes et Byzantins (Alexandria, 1947); Encyclopaedia of Islam, 2nd edn., articles 'Djaysh, Djihad, Harb);A.M. Fahmy, Muslim Sea- Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A. D. (Alexandria, 1950); J. N. Fries, Das Herresmesen der Araber zur Zeit der Omayyaden nach Tabari (Tubingen, 1921); L. Gardet, La Cité musulmane (Paris, 1954); H.A.R. Gibb and H. Bowen, Islamic Society and the West (London, 1950-7); M. Hamidullah, Muslim Conduct of State (2nd edn., Lahore, 1945); J. Hatschek, Der Musta'min (Berlin-Leipzig, 1919); W. Heffening, Das islamische Fremdenrecht (Hanover, 1925); P. M. Holt, A K. S. Lambton, and B. Lewis (eds.), Cambridge History of Islam (Cambrige, 1970); M. Khadduri, War and Peace in the Law of Islam (Baltimore, 1955); W. Montogmery Watt, Islamic Political Thought : the Basic Concepts (Edinburgh, 1968); R. Pierre, Russian Central Asia 1867-1917 (Berkeley-Los Angeles, 1960); E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam (Cambridge, 1958); D. Santillana, Istituzioni di diritto musulmano, i (Rome, 1926); K. M. Setton (editor-in-chief), A History of the Crusades, i and ii (Philadelphia, 1955-62); D. Sourdel, Le Vizirat 'abbaside de 749 à 936 (Damascus, 1959-60); W. B. Stevenson, The Crusaders in the East (Cambridge, 1907); E. Tyan, Institutions du droit public musulman (Paris-Beirut, 1953-6); A. Vasiliev, Byzance et les arabes (Brussels, 1935-50); D. Vaughan, Europe and the Turk: a Pattern of Alliances 1350-1700 (Liverpool, 1954).

الحواشي

(*) يستعمل الكاتب كلمة الدين هنا بالمعنى السامي والعقيدة البعيدة عن الدنيا وشؤون الحياة (وهي فكرة مسيحية) ولهذا يعتبر أنه بمشاكل السلطة والحكم والسياسة والحروب «توريط» للدين فيما لا شأن له به.

وبديهي أن المفهوم الإسلامي للدين (وهو دين ودنيا) لا يتفق مع ذلك.

(*1) يقصد الكاتب أن الرسول الأعظم (ص) كان هو نفسه رئيس الدولة ومن المعروف أن الإمبراطور قسطنطين هو أول إمبراطور اعتبر المسيحية سنة 312م دينا مقبولا مشروعا ضمن أديان الدولة الرومانية، وبالرغم من أن ثمة شكا كبيرا في أنه اعتنق هو نفسه المسيحية فإن الكنيسة قد كرسته منذ زمن طويل قديسا بسبب قراره هذا الذي أعطى الدين المسيحي (الشرعية)، وكان نقطة الانقلاب في تاريخ المسيحية التي أصبحت فيما بعد دين الدولة الرسمي في الإمبراطورية الرومانية. وعلى أي حال فإن طريقة التعبير عند كاتب البحث خاطئة ولا علاقة شبه على الإطلاق ما بين قسطنطين، والرسول الأعظم.

(*2) يقارن الكاتب هنا بين مدة الاضطهاد التي لقيها المسلمون الأول والتي استمرت 13 سنة وانتهت بالهجرة ثم بفتح مكة سنة 8 للهجرة، وبين الاضطهاد للمسيحيين الذي استمر قرابة قرنين ونصف القرن (ما بين أواخر القرن الأول للميلاد وحتى مطالع القرن الرابع).

(*3) يبدو أن الكاتب يجهل أو يتجاهل أن العبرية ليست إلا إحدى اللهجات الكنعانية وأن الكنعانية والآرامية والعربية أخوات وأن جذور الكثير جدا من المفردات فيها جذور واحدة. وهكذا فليس من الكلام العلمي أن يقال إن كلمة «أمة» مأخوذة من العبرية فالكلمتان مأخوذتان من جذر واحد يرجع في الأصل إلى لفظ «الأم» التي تعني الانتماء إلى مولد واحد وبطن واحد مشترك، ولفظ «العم» التي تستعمل في العبرية بمعنى الشعب له في العربية ابن عم شبيه به هو لفظ عام وعموم.

(*4) الآيات المتعلقة بهذه الإشارة في القرآن الكريم تبلغ 51 آية استعملت فيها كلمة «أمة»، يضاف إليها 13 آية استعملت فيها الكلمة بالجمع: «أمم»، ومن الصعب إيرادها جميعا. لكنا نلاحظ أن الكاتب لا يستوفي هنا المعاني التي أورد فيها القرآن هذه الكلمة فقد استعملت أيضا بمعنى الجماعة من الناس عامة ومن أهل دين معين، وبمعنى مذهب، وبمعنى النبي الذي يتبعه الناس.

(*5) يشير الكتاب إلى الصحيفة «دستور المدينة» (انظر ابن هشام ج2 ص 119-123).

(*6) لنلاحظ أن هذا اللقب «إمام» ظهر أول ما ظهر لدى الشيعة في أواسط وأواخر العصر الأموي ومطالع العصر العباسي لتسمية ولإبراز زعامة دينية أخرى ذات صلة نبوية وتقابل مكانة الخليفة (السني). وقد منح هذا اللقب لمن اعتبرتهم الفرق الشيعية المختلفة ورثة «لحق» الخلافة وزعامة المسلمين وبخاصة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ولسلالته منذ الإمام محمد الباقر ثم «ابنه جعفر الصادق». وقد استعمل لإبراهيم الإمام بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس (وهو أخو أبي العباس والمنصور). ولقد منح اللقب بعد موته بزمن واستعمل اللقب نفسه محمد النفس الزكية (ابن عبدالله المحض) للوقوف في وجه المنصور، كما استعمله المنصور نفسه والرشيد. ثم استعمله أيضا المأمون يوم وقف في وجه أخيه «الخليفة» الأمين ثم درج استعماله لدى الفقهاء

السنة لقبا للخلفاء العباسيين واستعمله الخلفاء الفاطميون، في الوقت الذي ظلت فيه الفرقة الشيعية الأساسية (الاثنا عشرية) تستعمل اللقب للأئمة الاثني عشر.

(*7) شاع استعمال اللقب بهذا الشكل لدى خلفاء الثلث الأخير من العصر الأموي. ولم يكن يحمل هذا المعنى لا في العصر الراشد ولا في صدر صدر العصر الأموي.

(*8) يهمل الكاتب هنا الرأي «الخارجي» الذي قال به الخوارج والذي يجعل الخلافة حقا لمن يستحقها من المسلمين كافة. وقد عاش هذا الرأي وطبق وما يزال قائما في المذهب الإباضي.

(*9) لا نظن أن الكاتب قد عنى في ذكره الآل ثم الأسرة ثم الذرية الترتيب التاريخي لظهور هذه الأفكار، ففهم النص على هذا الأساس يوقع في الخطأ. والنظريات الشيعية حول الإمامة وإن تضمنت هذه التنويعات فى مدى القربى عن الرسول إلا أن ظهورها لم يكن بهذا الترتيب من الناحية الزمنية.

(*10) لعله من الضروري أن نشير في هذا إلى أن الكاتب إنما ينطلق في بحثه من مواقع «غير إسلامية» وإن كانت مغلفة بالظاهر «الموضوعي»، ولذلك تنتشر في سطوره هنا وهناك - كما سوف نلاحظ هنا وفيما بعد - الإشارات والصيغ والملاحظات التي قد تمس المساس الرفيق أو القاسي، مشاعر القارئ المسلم. ولما كان من المبالغة في التعليق والجدل تتبع كل ذلك والتنبيه إليه ومناقشته، لذلك فضلنا الاكتفاء بهذا التعليق التنبيهي العام، لاتخاذ الحذر عند تناول ما بث هذا الباحث ضمن بحثه من الآراء والتعميمات.

(*11) بقيت حتى العصر العباسي الثاني جماعات شيعية لا تشترط التسلسل من نسل فاطمة، وتقول بإمامة محمد بن الحنفية ومن بعده.

(*12) يقصد الباحث ظهور الخلافة الفاطمية في أفريقيا (تونس) ثم سيطرتها 358هـ/ 969 على مصر وسورية ثم الحجاز، وامتداد نفوذها إلى اليمن.

(*13) لعلنا نسجل هنا الملاحظة المهمة، وهي أن الخلافة الفاطمية كانت تنظر إلى نفسها على أنها خلافة عالمية وليست خلافة للمسلمين فقط كالخلافة العباسية أو الأموية. الفاطميون من خلال منظورهم الديني كانوا يعتبرون أنفسهم خلفاء الأرض ويقسمون المسكونة إلى 12 جزيرة - إقليما - ويعتبرون الأرض كلها مداهم ومنطقة حكمهم لا بلاد الإسلام فحسب. وقد أقاموا جهازهم الدعائي ونظموه على هذا الأساس المتصل بجذور العقيدة الإسماعيلية.

(*14) يقصد الكاتب البويهيين. على أنهم لم يكونوا من رجال البلاط ولكنهم من الأمراء المتسلطين.

(*15) لم يكن في بغداد من أمير للعاصمة. ولكن أهم الأمراء المسيطرين (وأولهم في تلك الفترة ابن رائق) هو الذي أخذ من الخليفة لقب أمير الأمراء. وبدأ بذلك عصرا قصير العمر لهذه المرتبة استمر فقط عشر سنوات (ما بين سنة 324-334) حين استطاع الأمير الديلمي المتسلط على العراق العجمي (غرب فارس) وهو من بني بويه، أن يمد نفوذه على بغداد نفسها ويبدأ بذلك الدولة البويهية محتجزا لقب أمير الأمراء له ولأسرته ثم أضافوا إلى ذلك لقب الملك مع لقب مضاف إلى (الدولة).

(*16) لم يكن البويهيون من الفرس ولكنهم من الديلم، الشعب الذي يسكن منطقة الجبال شمال غرب إيران.

(*17) لقد استعمل السامانيون قبل السلاجقة لقب السلطان، ثم استعمله هؤلاء لأنفسهم قبل أن يمنح طغرل بك رسميا من الخليفة لقب سلطان المشرق والمغرب.

(*18) مصطلح السلاجقة الكبار يطلق في العادة على سلاطين السلاجقة الأوائل: طغرل وألب

أرسلان وملكشاه.
(*19) استعمل الكتاب المسلمون القدامى كلمة دولة بمعنى الحكومة، فدولة فلان تعني فترة حكمه. ولكنا آثرنا استخدام كلمة حكومة في هذا المجال لئلا يفهم من كلمة الدولة المعنى الحديث لها.
(*20) هذه الفقرة إنما تصور السلطان في العصر المملوكي بصورة خاصة، وإن كان الكاتب يوردها على أنها للعصر السلجوقي. فلم يكن السلاجقة هم الذين يعينون الخلفاء. وإنما كان ذلك في عصر المماليك بمصر.
(*21) لنلاحظ أن خلفاء القرن الأخير من الخلافة العباسية كانوا قد تحرروا من النفوذ السلجوقي تماما وقد تحولت منطقة بغداد وجنوبي العراق إلى إمارة صغيرة يحكمها الخلفاء كحكم أي أمير من الأمراء الآخرين المتسلطين لإمارتهم، وميزته أن هؤلاء الأمراء الآخرين كانوا يخطبون باسمه على منابرهم ويتلقون منه - دون أي سلطة - وثيقة الشرعية بالحكم.
(*22) نجد في القرآن الكريم بالمقابل «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون». الآية 91 من سورة الأنبياء، ونجد كذلك في الآية الكريمة 52 من سورة (المؤمنون).
(*23) مقابل هذه النظرة المتعصبة للغرب وللمسيحية ظهرت في الغرب نفسه حديثا نظرة معاكسة تعتبر معركة بواتييه (بلاط الشهداء) أشأم يوم في تاريخ فرنسا لأنها سجلت انتصار الغرب البربري وتراجع الشرق المتحضر.
(*24) ينسى الباحث كما ينسى الكتاب والباحثون الآخرون، طريقا آخر دخل منه الفاتحون العرب إلى أوروبا فترة من الوقت ثم أغلق. وذلك هو طريق القفقاس (دربند، بجوار بحر الخرز)، وقد اخترق هذا الطريق وعمل عليه حوالي 15 سنة الخليفة الأموي الأخير مروان بن محمد، وكانت آخر غزواته من النجاح بحيث ساير نهر الفولغا ووصل قرب موسكو وعاد من ذلك بعشرات الألوف من الأسرى الخزر (يذكرون أنهم 100 ألف أسير)، ولكن انهيار الحكم الأموي وقيام العباسيين ولجوء الحكم الجديد إلى الدفاع بدل الهجوم ووقوف الجبهة الإسلامية جنوب جبال القفقاس أغلق هذا الطريق نهائيا، وكان من شأنه - لو فتح - أن يضع يد الدولة الإسلامية على طريق الحرير البري الشمالي بين الصين وأوروبا.
(*25) يقصد الباحث هنا الشعوب التركية المختلفة التي اتصل بها الإسلام واتصلت به بصلات الحرب والتعاون على السواء، اعتبارا من القرن الهجري الأول.
(*26) يقصد غزاة أمريكا من الإسبان والبرتغاليين بعد اكتشافها، وقد كانت كل ملاحم غزوها على الجياد.
(*27) يشير الباحث هنا إلى معركة فالمي سنة 1792 حين هاجمت الجيوش الأوروبية المتحالفة فرنسا - الثورة. فدافعت الثورة عن نفسها بجيوش شعبية سيئة التسليح والتدريب ولكنها مملوءة بالحماسة وانتصرت، وأضحى النشيد الذي كانت تنشده بعض فرقها في تلك المعركة هو النشيد الوطني الفرنسي إلى اليوم (وهو المارسييز).
(*28) يشير الكاتب هنا إلى حصار المسلمين الأول للقسطنطينية الذي امتد من سنة 54 حتى سنة 60 وقاده يزيد بن معاوية وانتهى بالانسحاب نتيجة استخدام الروم للسلاح الجديد الذي عرفه العرب باسم «النار الإغريقية» وهو مادة كيماوية ابتكرها بعض أهل الشام وقدمها للروم فكانت تلتصق بخشب السفن ثم تلقى عليها النار فتلتهب. وعلى أي حال فقد اضطر الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع، بنتيجة ذلك الحصار إلى أن يعقد مع العرب معاهدة صلح سنة 679 مدتها

ثلاثون عاما.

(*29) لم تصل الجيوش البيزنطية إطلاقا حتى القدس، في التاريخ الإسلامي كله. وكانت أعمق هجمة للروم توغلت في أرض الشام هي الحملة التي قادها الإمبراطور حنا تزيمكس ووصلت حتى دمشق سنة 364/975هـ ثم تراجعت ، وإن زعم صاحبها في رسالته لملك الأرمن أنه أخذ طبرية وعكا والناصرة. وكان في زعمه كاذبا ومع ذلك فإنه قال فيها: «ولولا هؤلاء الأفريقيون الملاعين (يقصد الفاطميين) لكنا ذهبنا بمعونة الرب إلى مدينة أورشليم وصلينا في الأماكن المقدسة... «بمعنى أنه لم يصل القدس».

(*30) اصطلاح «الحروب الصليبية» إنما ظهر متأخرا جدا في أوروبا نفسها. وكلمة صليبي إنما كانت في الأصل صفة للمحاربين الذين وضعوا إشارة الصليب على ملابسهم وليست صفة للحروب، فطبيعي جدا ألا تظهر لدى المؤرخين الإسلاميين. أما عن إدراك المسلمين، في المشرق، لمعنى هذه الحروب وأنها حرب نصرانية ضد الإسلام فقد ثبت أنه كان موجودا منذ السنوات الأولى للغزو الصليبي. وقد أثبت مخطوط موجود في دار الكتب الظاهرية بدمشق اسمه كتاب الجهاد كان صاحبه أبو الحسن علي بن طاهر السلمي يدرسه في الجامع الأموي بدمشق، أن هذا الرجل الذي توفي سنة 498هـ/1103 (أي بعد أقل من خمس سنوات من وصول الفرنجة إلى القدس سنة 1099) كان يعلم الناس أن هذا الغزو الفرنجي هو واحد من ثلاث شعب من الغزو النصراني لبلاد الإسلام: في الأندلس وفي صقلية وفي الشام.

(*31) إن ما يشير إليه التعليق السابق من أن الناس في المشرق الإسلامي فهموا هجوم «الفرنج» على أنه هجوم من «الروم» الذين اعتاد الناس هجماتهم، إنما يستنتج من قول الشاعر الأبيوردي من قصيدة طويلة في احتلال الفرنج للقدس يقول فيها:

وإخوانكم بالشام تضحي مقيلهم ظهور المذاكي أو بطون القشاعم
تسومهم «الروم» الهوان وأنتم تجرون ذيل الخفض فعل المسالم
دعوناكم والحرب ترنو ملحة إلينا بألحاظ النسور القشاعم
تراقب فينا غارة يعربية تطيل عليها «الروم» عض الأباهم

والقصيدة في الكامل ج 10 ص 285 ـ 286.

على أننا يجب أن نلاحظ أن ردود الفعل وظهور المقاومة الإسلامية للفرنجة إن كانت قد تأخرت قليلا في المنطقة فإنما يعود ذلك إلى أنها كانت مسحوقة بالغزو السلجوقي من قبل وممزقة بتناحر هؤلاء السلاجقة أنفسهم فيما بينهم. مما جعل تنامي القوى الإسلامية ولقاءها بعضها مع بعض لا يتمان إلا بالتدريج البطيء.

(*32) يقصد الباحث ابن طولون الذي حكم مصر والشام ما بين سنتي 254 ـ 270هـ. ثم حكم أبناؤه وأحفاده من بعده أكثر من عشرين سنة.

(*33) يقصد الترك الغز الذين حملوا اسم السلاجقة والتركمان.

(*34) يقصد سليمان بن قتلمش (وهو جد أسرة سلاجقة الروم) ولم يرسله السلطان للفتح ولكنه كان ضمن زعامات المد الغزي التركي ثم كان على علاقة سيئة مع ابن عمه السلطان ثم ازدادت العلاقة سوءا ووصلت حتى انفصال أسرته واستقلالها الذاتي حين قتل هو نفسه على يد ابن عمه تتش أخي السلطان قرب حلب سنة 470هـ ـ 1077م.

(*35) الواقع أن المقاومة الإسلامية للفرنجة والهجوم المضاد عليهم بدآ في الشام وفي شمال العراق قبل زنكي ومن زعمائها القواد: مودود، برسق، إيلغازي وطفتكة.

(*36) على الرغم من دفاع الكاتب، في الجزء الثاني من هذه الفقرة، عن الأتراك العثمانيين لتسامحهم النسبي، فإن تشبيهه لهم، في أول الفقرة، بالسوفييت، وللعالم المسيحي الوسيط بالعالم الحر، لا يصدر عن نظرة موضوعية. فالتشبيه منذ بدايته باطل في كلتا الحالتين، وأسطورة «العالم الحر»، أصبحت مكشوفة للجميع، وصفة «الإمبريالية» التي نسبها إلى الإسلام (مع السوفييت) لم تظهر في أصلها إلا عند الغرب.

(*37) تظهر كلمة (القراصنة) هنا، كما ظهرت من قبل، إحدى نقاط التعصب الغربي ضد العرب والإسلام. فحركة البرتغال والإسبان ضد الأراضي العربية الإسلامية تدعى «استعادة» وحملات «وقائية» ضد «العدو»، وأما ردود الفعل الإسلامية الدفاعية والانتقامية فتدعى «قرصنة».

(*38) حكم امارة موسكو منذ القرن الرابع عشر مجموعة من الأمراء من أسرة دانيلوفيتش كاليتا، وحمل عدد منهم اسم ايفان. منهم ايفان الأول (الذي حكم بين 1328-1340) وابنه ايفان الثاني اللطيف (وقد حكم بين 1353-1359) ثم ايفان الثالث الكبير (المولود سنة 1440 والمتوفى سنة 1505) وهو المذكور في النص، والذي دمر النفوذ التتري. وقد حكم منذ سنة 1462 حتى وفاته، ثم جاء ايفان الرابع الرهيب (المولود سنة 1530 والمتوفى سنة 1584) وكان أول من اتخذ لقب قيصر. بعد أن وحد روسيا. وكان حكمه منذ سنة 1533. وقد جاء من بعد هؤلاء قيصران آخران باسم ايفان قتل آخرهما وهو الرابع (1740-1764) على يد كاترين الثانية بعد أن عزل عن العرش.

(*39) قضية إضافة السلاطين الأتراك لقب «الخليفة» إلى ألقابهم قد تحتاج إلى بعض الإيضاح هنا. فإن آخر خلفاء العباسيين في القاهرة: المتوكل على الله (الثالث) كان مع السلطان قانصوه الغوري، آخر سلاطين المماليك، حين هزم وقتل في مرج دابق سنة 1516 أمام السلطان سليم الأول العثماني. وقد تسامح هذا السلطان مع المتوكل بعد فتح مصر سنة 1517 ولكن السلوك المشين لهذا الخليفة الأخير دفع السلطان العثماني إلى إرساله إلى إستامبول حتى السلطان سليمان القانوني إلى مصر. فلما توفي سنة 1543 لم يشعر أحد بانتهاء الخلافة العباسية من الوجود. وأول من ذكر تنازل المتوكل عن الخلافة للسلطان سليم هو المؤرخ الروماني (من رومانيا) Dhosson في أواخر القرن الثامن عشر وذلك في كتابه الذي كتبه بالفرنسية بعنوان Tableau Generale de L'empire Ottoman (لوحةعامة للإمبراطورية العثمانية). وقد ادعى المؤرخ أن المتوكل أخذ معه إلى إستامبول شعائر الخلافة (البردة وسيف عمر وبعض الشعرات من لحية الرسول (ص) وهذه الشعائر موجودة بالفعل هناك إلى اليوم ومن أيام السلطان سليم. لكن مجرد وجودها لا يعني التنازل الفعلي الذي لو كان واقعا لذكره السلطان في رسائله لابنه سليمان وذكره المؤرخون الآخرون ولكان السلاطين بعد ذلك قد حملوا اللقب واستخدموه في سلسلة ألقابهم التي تبلغ عدة أسطر، مع أننا لا نجد، أنهم أضافوا لألقابهم بعد فتح البلاد العربية سوى لقب «خادم الحرمين الشريفين»، ولم يبدأ سلاطين العثمانيين بالاتجاه نحو استخدام لقب «الخلافة» رسميا إلا في أواخر القرن الثامن عشر، حين بدأت فترة الهزائم بالنسبة إليهم وبالنسبة للدول الإسلامية الأخرى، وأرادوا - وهم أكبر دولة إسلامية - أن يتخذوا منه سلطة روحية تعينهم في مواقفهم تجاه الدول الأوروبية وهجومها الشرس على العالم الإسلامي. وقد ظهر ذلك الاتجاه أول ما ظهر في معاهدة كوتشوك قاينارجي، ولم يؤكد السلاطين على هذا اللقب ولم يستخدموه الاستخدام السياسي الواسع إلا بعد ذلك بمائة سنة في عصر السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909).

(*40) ألغى مصطفى كمال السلطنة العثمانية وأعلن الجمهورية سنة 1922 ثم ألغيت الخلافة سنة 1924، وكان المجلس الوطني الكبير قد جرد السلطان الأخير وحيد الدين من السلطنة (10 أكتوبر

1922) فلما لجأ إلى بعض السفن الإنجليزية اختار المجلس عبد المجيد بن السلطان عبد العزيز (ولي العهد) لمنصب الخلافة. ثم وافق المجلس (في 2 مارس 1924) على قانون بإلغاء الخلافة وإخراج آل عثمان من تركيا.

5 التطورات الاقتصادية

يحتوي هذا الفصل على ثلاثة أمور: وصف لتراث الإسلام الزراعي في أوروبا الجنوبية، ووصف للتجارة بين البلاد الإسلامية في البحر المتوسط والعالم المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى، مع إشارة إلى ذلك التراث الإسلامي المحير الذي يعزى إلى الإسلام في هذا المجال، وأخيرا محاولة لإقناع القارئ بألا يعتبر أن ضآلة التراث، كما حددناه في المجال السابق، هي نتيجة لتخلف مزعوم في الحياة الاقتصادية للعالم الإسلامي[1]. ويجب الاعتراف بشيئين في هذا المقام:

أولا: أن اختيار المواضيع يضفي على الفصل طابعا فيه اهتمام زائد بالفترة الوسيطة وفيه تحيز لأوروبا[2]، مثال ذلك أنه لم يذكر أي شيء عن انتقال طريقة تنقية السكر من مصر إلى الصين الذي ذكره ماركوبولو، أو عن انتشار زراعة البن من اليمن إلى جاوا في القرن السابع عشر، كما أن التجارة التي كانت تجري عبر الحدود الجنوبية والشرقية من العالم الإسلامي لا تذكر إلا بشكل عابر.

ثانيا: أن محاولة دراسة تاريخ اقتصاد سابق للمرحلة الصناعية بتحديد «منجزاته» أو بذكر «تأثيراته» في اقتصاديات بلاد أخرى، لا تلقي في

الواقع ضوءا كبيرا على الموضوع، وأسباب ذلك مذكورة بصورة جزئية أو بصورة ضمنية فيما بعد. وقد أشرنا إلى هذه النقطة هنا من أجل تبرير صفة الاعتباطية التي توجد إلى حد ما في محتويات هذا الفصل.

أولا

إن أحد الأسباب التي تحول دون معالجة قضايا التأثيرات الاقتصادية بصورة مجدية هو ببساطة عدم كفاية المعلومات المتوافرة لدينا. وينطبق هذا بشكل واضح جدا على تراث الإسلام التجاري، الذي سيناقش في هذا الفصل فيما بعد. لكن ذلك النقص يظهر أيضا بالنسبة لتراث الإسلام الزراعي في جنوب أوروبا، ويمكن تحديد هذا التراث مؤقتا بأنه نقل بعض النباتات الجديدة، ومصدرها الأصلي من داخل آسيا، بالإضافة إلى إدخال عدد من أساليب الري المأخوذة عن الشرق الأوسط.

إن قائمة النباتات التي يقال إن مسلمي العصور الوسطى الأوائل أدخلوها إلى جنوب أوروبا هي قائمة طويلة. ونجد على رأسها الأرز والقطن وقصب السكر، لكنها تضم أيضا البرتقال والليمون وبضعة أنواع من الخضار (مثل الباذنجان) وحتى بعض أنواع الحبوب. والمشكلة الأساسية هي عدم وجود وصف محدد بشكل كاف لإدخال هذه النباتات إدخالا فعليا في مصادرنا. يقال إن أول حاكم أموي في إسبانيا أحضر معه «نباتات عجيبة وأشجارا نبيلة» من الشام وغيرها. ولكن تلك كانت مسألة حنين إلى الوطن أكثر مما كانت مسألة علم اقتصاد. والنوع الوحيد المحدد من الفواكه، الذي ورد ذكره في هذا الصدد، هو نوع خاص من الرمان. لذا يجب بصورة عامة استنتاج وصول النباتات الجديدة من وجود شواهد تثبت زراعتها في الفترة الإسلامية من جهة وعدم وجود مثل هذه الشواهد، في الفترة السابقة للإسلام، من جهة أخرى.

فبالنسبة للفترة الإسلامية توجد مصادر موثوق بها إلى حد ما تحدد لنا النباتات التي كانت تزرع. فبالإضافة إلى المعلومات المتناثرة في كتابات الجغرافيين المسلمين. فقد بقيت بعض الكتابات المتعلقة بعلم الزراعة في إسبانيا الإسلامية، وهذه الكتب تلقي ضوءا على زراعة العصور الوسطى يزيد بكثير عما نجده في ذلك الهراء الأدبي الذي يزخر به التراث الكلاسيكي

الموجود في البلاد الواقعة إلى الشرق. وهذا يعني أن المعلومات في هذه الحالة كما في بقية الحالات بصورة عامة، متوافرة بالنسبة لإسبانيا أكثر بكثير منها بالنسبة لصقلية.

وتوجد في الواقع حالات لا تتوافر فيها المعلومات عن صقلية إلا بالنسبة إلى الفترة النورماندية، أما الأوضاع في الفترة الإسلامية نفسها فلا يمكن معرفتها إلا بالاستنتاج.

على أن علينا بصورة عامة ألا نشكو أكثر مما يجب من نوعية المعلومات الإسلامية، فيكفي بالنسبة لما سوف يأتي، أن نعرف أن البنود الثلاثة الأولى في القائمة المذكورة آنفا-وهي الأرز والقطن وقصب السكر-أصبحت جزءا لا يتجزأ من الزراعة الأندلسية، كما يظهر من «التقويم القرطبي»، وهو تقويم يعود إلى منتصف القرن العاشر(*).

على أن الإشكال إنما يكمن في المعلومات الخاصة بالفترة قبل الإسلامية. ذلك لأن قبولنا للرأي القائل بأن المسلمين هم الذين أدخلوا هذه النباتات، يعتمد بالضرورة على عدم ورود أي إشارة إليها في الفترة السابقة على العهد الإسلامي، ولكن من الصعب أن نحكم بأن قلة الشواهد التي وصلت إلينا من إسبانيا القوطية ومن صقلية البيزنطية تبرر، بطريقة مشروعة، القول بأنه لم تكن توجد بالفعل أي إشارة إليها. أما بالنسبة للفترة الرومانية فالمعلومات متوافرة بصورة أفضل، ولذا فإن الفرضية أقوى في هذه الحالة. وهكذا فإن الأرز يظهر بصورة متقطعة في الهلال الخصيب، ويظهر القطن توزعا مماثلا. ويبدو على أي حال أنه عرف أولا عن طريق الواردات الآتية من الهند. أما قصب السكر فلا يظهر على الإطلاق أيام الإمبراطورية الرومانية، ولكن حتى هنا قد تبدو المصادر صامتة لمجرد أنها لم تدرس بصورة كافية، والمثال على ذلك هو الرأي التقليدي عن دور العرب في نشر الحمضيات في عالم البحر المتوسط. ثم إنه لا يمكن استبعاد حدوث عملية نقل الزراعة في القرن أو القرنين السابقين للفتوحات العربية، دون أن تكون هذه العملية قد سجلت في وثائق. وكل ما يمكن أن يقال إزاء ذلك هو أن الاحتمال فيما يبدو يرجح أن العرب هم أصحاب الفضل في ذلك. ذلك أولا: لأن الفتح الإسلامي والظروف التي ترتبت عليه، تشكل سياقا أكثر ملاءمة لانتقال الأساليب الزراعية عبر مسافات طويلة، وثانيا: لأن معظم

النباتات التي هي موضوع البحث تظهر في لهجات إسبانيا وصقلية (وبالتالي غالبا في لغات أوروبا الغربية ككل) بأسماء تكشف أصلها العربي المباشر، وإن لم يكن أصلها الأول.

والعنصر الثاني في التراث الزراعي الإسلامي هو أساليب الري. وهنا نجد أن المعلومات تعاني من النواقص نفسها، ويضاف إليها أن قدرة المستغلين بعلم الزراعة على المساعدة أقل بكثير في هذا المجال. إلا أنه من الواضح أن المسلمين لم يكونوا مسؤولين عن إدخال قناة الري والنواعير، التي تعتمد على قوة تيار الماء، أو الطريقة البدائية لرفع الماء والمعروفة باسمها المصري (الشادوف). ذلك لأن الشواهد الأثرية أو الأدبية تدل على أن هذه الوسائل كلها كانت موجودة في إسبانيا ما قبل الإسلام. وحالة الناعورة التي تحركها الحيوانات هي الحالة الوحيدة التي لا يرد ذكرها في أي شواهد سابقة، ومن ثم فإن السكوت عنها يقدم مبررا للقول بأن المسلمين أدخلوا أسلوبا خاصا للري. وهذا بالطبع لا يعني استبعاد الفرضية التي رددها الكثيرون، والقائلة بأن المسلمين طوروا إلى حد كبير زراعة الري في إسبانيا وصقلية. ومن المحتمل جدا أن تكون قنوات الري التي استولى عليها المسيحيون عند «استرداد» الأراضي-ومنها مثلا تلك الموجودة في وادي نهر الأبرو، أو على طول ساحل فالانسيا (بلنسية)، لقد شقها المسلمون أو توسعوا في استعمالها أو أعادوا بناءها على شكل «هيدروليكي» أعقد وأحسن. لكن هذه إنما هي فرضية وليست حقيقة ثابتة.

غير أن هنالك أسلوبا «هيدروليكيا» ينتمي بصورة واضحة نوعا ما إلى التراث الإسلامي، رغم أنه لا يظهر إلا نادرا في جنوب أوروبا، وعندما يظهر فإنه يكون في سياق «حضري» أكثر منه زراعيا. هذا الأسلوب هو القناة (القنوات)، وهي مجرى للماء تحت الأرض يتكون عن طريق الربط بين سلسلة من الآبار ويستخدم في استنباط موارد المياه الجوفية في مواضع قد تكون على مسافات شاسعة. ويدل توزع القنوات في الوقت الحاضر، بالإضافة إلى المعلومات المستقاة من المصادر الأدبية والمتعلقة بتاريخها، على أسلوب إيراني تنقل بين مناطق عديدة من آن لآخر، فالقنوات تظهر بصورة متفرقة في الجزيرة العربية. وقد أدخلت إلى مصر على مقياس صغير في أيام الأخمينيين[*1] Achaemenids، وهي تظهر في مناطق كثيرة

في شمال أفريقيا في الفترة الإسلامية. وفي إسبانيا تظهر بصورة رئيسية في ضواحي مدريد. ولقد كان إيجاد شبكة مجاري المياه الجوفية هذه هو الذي جعل من الممكن وجود مدينة مثلها تقوم على أرض تتصف بجفاف سطحها، وذلك قبل تحديد شبكات المياه في هذه المدينة في منتصف القرن الماضي. ويبدو من المحتمل جدا أن يكون المسلمون هم الذين أدخلوا هذا الأسلوب. فليس لمدريد أي تاريخ يذكر قبل الفترة الإسلامية (ولعل الاسم نفسه ذو أصل عربي ويتعلق بهذه الممرات المائية)[*2]. على أنه يجب أن يلاحظ أن قنوات مدريد لم يرد ذكرها في الإشارات المذكورة في المصادر الإسلامية والمتعلقة بالمدينة، وأول ذكر لها يرد في وثائق حركة «استرداد الأراضي» المسيحية.

لقد حاولت آنفا أن أدرج بصورة مبدئية البنود الرئيسية للتراث الزراعي الذي تركه الإسلام لجنوب أوروبا، على أن هذه المحاولة لن تكون لها فائدة تذكر إلا إذا أمكن الحديث عن الأهمية التاريخية لهذا التراث. فبالنسبة لأساليب الري يصعب أن نقول أي شيء على الإطلاق. ومن المعقول أن تكون قد أسهمت بشكل مهم في تكثيف الزراعة في جنوب أوروبا، وربما امتد تأثيرها أبعد من ذلك (يقال إن أساليب الري في إسبانيا الإسلامية قد انتشرت ووصلت إلى روسيون[*3] في منتصف العصور الوسطى، وقد ذكر أن قناة من صنع إسباني قد شوهدت في مكان بعيد كل البعد هو التشيلي). ولعلها كانت من المستلزمات الضرورية لزراعة الأرز والقطن أو قصب السكر. لكن الفكرة القائلة بأن هذه الأساليب قد جلبت الاستبداد الشرقي إلى جنوب أوروبا لا يمكن أن تكون معقولة[3].

كذلك لم يكن الإسهام في مجال النباتات بذي أهمية كبرى في نتائجه المباشرة. فقد أضاف بعض التنويع إلى غذاء جنوب أوروبا دون أن يؤثر في أولوية الحبوب. وبقيت صقلية من أكبر مخازن القمح في البحر المتوسط. مثلما كانت في العهود الرومانية. وأصبحت الأندلس منطقة عجز بالنسبة للحبوب، وتعتمد على حبوب شمال أفريقيا في القرن العاشر والحبوب الصقلية في القرن السادس عشر. لكن هذا الاقتصاد كان يقوم على التصدير التقليدي للزيت والنبذ، وليس على زراعات جديدة أحضرها العرب. صحيح أنه كانت تصدر في بعض الفترات كميات كبيرة من قطن إشبيلية وأرز

فالانسيا (بلنسية) إلا أن هذه المحاصيل انتشرت في إسبانيا وصقلية، كما انتشرت في الشرق الأوسط نفسه[(4)]، من خلال فجوات اقتصاد زراعي كان متطورا بالفعل.

ولم يتغير النمط (الزراعي) بشكل عام إلا بعد انتشار هذه النباتات خارج المناطق التي أحضرها إليها العرب. وهكذا فقد كان الأرز أساس توسيع الزراعة لتشمل أجزاء واسعة من سهل لومبارديا[(*4)]، وكان ذلك جزءا من العملية التي تحول بها هذا المستنقع النهري في القرن السادس عشر إلى واحدة من أولى المناطق الزراعية الرأسمالية المبكرة في أوروبا. على أنه لم تكن توجد في جنوب أوروبا إلا القليل من المناطق التي تتمتع بكل من الفراغ والخصب اللازمين لمثل هذا التطور غير المحدود، لاقتصاد يعتمد على المحاصيل الزراعية المريحة. وبالرغم من أن الأرز لعب دورا صغيرا في تطور زراعة المستوطنات الكبيرة في العالم الجديد، فإنه لم يصل أبدا إلى المكانة التي كانت له في السابق في الشرق الأقصى. وكان للقطن مستقبل أهم من كل النباتات التي أدخلها العرب: فقد أصبح فيما بعد، هو والفحم، أهم مادتين من المواد الخام التي قامت عليها الثورة الصناعية. وقد طور البرتغاليون زراعته في مرحلة مبكرة في مزارع جزر الرأس الأخضر Cape Verde. لكن التوسع الهائل في زراعة القطن في الأمريكتين لم يحدث إلا في نهاية القرن الثامن عشر، حين كان هذا النبات قد هجن من أنواع محلية في العالم الجديد لدرجة أصبحت معها أي صلة له مع المسلمين في إسبانيا ضعيفة جدا.

وعلى نقيض ذلك كانت أهمية زراعة قصب السكر واضحة وحاسمة: فهي مع عمل الرقيق الأسود، كونا أسس أول الإمبراطوريات الاستعمارية في العالم. وقد ظهرت أولى المستوطنات الزراعية من هذا النوع في القرن الخامس عشر في جزر الأطلسي البرتغالية، ومنها انتشرت في القرن السادس عشر إلى البرازيل، وأقامها الإسبان في جزر الكناري وهسبنيولا[(*5)]. وبالطبع تلك قصة كان العرب في إسبانيا مجرد نقطة الانطلاق فيها. فمن المحتمل أنهم حملوا قصب السكر إلى أوروبا. لكن البقية هي ما فعله الآخرون به. فإنتاج السكر المتفوق في الأندلس يظل شيئا مختلفا كل الاختلاف عن اقتصاد المستوطنات الزراعية المكثف في جزر مورشييوس أو

كوبا. ومع ذلك فإن المرء يستطيع أن يلمح شيئا من الطابع الحديث المميز لزراعة قصب السكر حتى قبل وقت طويل من اتخاذ البرتغاليين له أساسا لإمبراطوريتهم الأطلسية. فبسبب اتساع نطاق العمل والري اللازمين من أجل زراعة قصب السكر يمكن إنتاجه في إطار زراعة الفلاحين وصناعة الكوخ. وأول ما يسمع عن تنقية السكر في الشرق الأوسط إنما كان في خوزستان في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري). وعندما جاء الوقت الذي بدأ فيه الجغرافيون المسلمون بإلقاء بعض الضوء على اقتصاد العالم الإسلامي في القرن العاشر، كان قصب السكر يزرع في خوزستان كمحصول رئيسي وكان يصدر إلى معظم البلاد الإسلامية. وهو يظهر في الوقت نفسه في مصر حيث كان حجم مصافي السكر هو أهم معالم المنظر الصناعي لقاهرة العصور الوسطى. فالسكر كان أحد المنتجات القليلة لاقتصاد العصور الوسطى التي تستطيع أن توجد معها المستوطنة الزراعية والمعمل. لذا يمكن أن يقال بحق-وإن يكن بشيء من التجاوز-إن تراث الإسلام يقف من وراء كوبا في عهد كل من باتستا وكاسترو.

ثانيا

ويبرز التراث التجاري للإسلام، إذا شاء المرء أن يحدد معالم مثل هذا التراث، نتيجة لفترة من التغير السريع ضمن بنية ثابتة ومستمرة إلى حد غير قليل. وسوف أبدأ بعرض موجز للعناصر الأساسية لهذه البنية، ثم أقوم بوصف التغير الجذري في ناحية المعاملات والمبادلات التي حدثت فيها في منتصف القرون الوسطى. وأخيرا سوف أدرس ما إذا كان من الممكن بالفعل أن نحدد معالم أي تراث معين خلفه الإسلام. لأوروبا الغربية نتيجة لهذا التغير.

كانت الموارد موزعة في بعض جوانبها في تساو لافت للنظر في عالم البحر المتوسط خلال الأزمنة التاريخية، فهذا العالم، تتميز منطقته بتجانس ملحوظ من الناحية الطبيعية والمناخية والنباتية. فهو عبارة عن سلسلة من الأراضي الصالحة للزراعة البعلية تتخللها سلاسل جبلية متعددة وتتناثر فيها موارد الأخشاب والموارد المعدنية هنا وهناك. في هذا الحزام الضيق الذي ينحصر بين الحدود الشمالية والجنوبية للمناطق التي تزرع فيها

أشجار الزيتون، لا يوجد في البيئة الطبيعية ما يفرض تمييزا حادا بين اقتصاد سوريا وبرقة وشمالي أفريقيا وأشباه الجزر الزراعية الشمالية، وهذه الحقيقة لا تشجع على التجارة ضمن عالم البحر المتوسط من جهة، وهي في الوقت نفسه سبب للتطور المبكر للعديد من المبادلات التجارية. وأكثر هذه المبادلات التجارية ثباتا واستمرارا، أو على الأقل أفضلها توثيقا، هي بالطبع تجارة التوابل مع الشرق. صحيح أن الطرق التي اتبعتها هذه التجارة كانت تتسم بقدر ملحوظ من عدم الاستقرار عبر التاريخ، وانتهت باتباع طريق رأس الرجاء الصالح في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكن التجارة نفسها، والتجارة المتبادلة معها من المعادن الثمينة، ظلت عاملا ثابتا. كذلك فإن التجارة في القصدير القادم من الملايو والقرن الأفريقي، والذهب السوداني، وتجارة الفراء والكهرمان من شمال أوروبا، هذه التجارة كانت بدورها محاولة لمعالجة بعض جوانب النقص الناجمة عن التجانس في منطقة البحر المتوسط(5)، وإن تكن هذه المحاولة أقل وضوحا.

على أن صورة البحر المتوسط المتجانس تحتاج إلى ثلاثة تحفظات مهمة: التحفظ الأول نقطة جغرافية بديهية، فإلى الشرق من تونس لا يتكرر النموذج المألوف للبحر المتوسط على الساحل الأفريقي، إلا في شبه جزيرة برقة ذات الزراعة غير المكتملة النمو. أما القسم الأكبر من هذا الساحل فهو صحراء سكانها مبعثرون ومعدمون لدرجة أنه ليس لها وزن تجاري في البحر المتوسط.

ومن البديهي أن مصر تشكل استثناء من هذه القاعدة، كما تشكل نقطة التحفظ الثانية. وتكمن أهمية مصر في الجمع الفريد بين سمتين، الأولى هي أن عددا من العوامل تمكن مصر من تصدير فائض زراعي كبير: من هذه العوامل اقتصاد أساسه الري المكثف، ومحصول يمكن الاعتماد عليه أكثر من أي محصول آخر في البحر المتوسط، وتراث زراعي يرتكز على الاستثمار البيروقراطي المركزي، وسهولة غير عادية في المواصلات النهرية. والسمة الثانية هي أن مصر كانت مجبرة على التخلي عن قسم من فائضها الزراعي، وسبب هذا الإجبار هو افتقار البلد إلى عدد من الموارد الأساسية الأخرى، وبصورة خاصة من الأخشاب والمعادن. فعبر التاريخ كان المصريون دوما مضطرين بسبب هذه النواقص إلى اللجوء إلى مزيج من الاستبدال

والحرمان والاستيراد، فبالنسبة للأخشاب كانت مصر الإسلامية لا تزال لديها احتياطيات ضئيلة من السنط (الأقاسيا أو الصمغ) كانت تشكل احتكارا للدولة. وكانت الحياة اليومية منظمة بشكل يقلل من الحاجة إلى الخشب إلى الحد الأدنى-فكانوا يستخدمون تجهيزات سكنية بدلا من الأثاث الخشبي والروث بدلا من حطب الوقود. على أنه يبقى هناك اعتماد كبير على المستوردات وبصورة خاصة عبر البحر المتوسط. وبالنسبة للحديد فقد عالج المصريون المشكلة في الأصل بأن استمروا يعيشون في العصر البرونزي حتى مجيء البطالسة. وفي العصور الوسطى استعملوا الدلو المصنوع من الجلد والأقفال الخشبية، لكنهم كانوا أيضا يعتمدون بصورة كبيرة على الواردات من الهند وأوروبا الغربية. وظلت بعض الخامات المحتوية على المعادن توجد في الجبال الواقعة شرقي النيل حتى الأزمنة الرومانية، ولكن التكلفة المتزايدة لاستثمارها في صحراء خالية من الوقود أو الماء أصبحت في الفترة الإسلامية عنصرا مثبطا لتشغيل أي منجم سوى مناجم الذهب المكتشفة حديثا.

والتحفظ الثالث هو أنه حتى ضمن البحر المتوسط المتجانس نسبيا، كان توزع الموارد الطبيعية غير متساو إلى الحد الذي كان يكفي لإيجاد قدر من التفاوت في الحظوظ بين إقليم وآخر، وهكذا نجد أن الأندلس وساحل جنوب تونس يظهران في العصور القديمة، وكذلك في العصور الوسطى، كمصدرين لزيت الزيتون، وصقلية كانت ولا تزال أحد مخازن القمح التقليدية للبحر المتوسط وشمال أفريقيا، وكانت تصدر الجلود. وهنالك عاملان أديا بصورة خاصة إلى جعل هذا التخصص ممكنا. الأول هو المستوى المنخفض نسبيا لكلفة النقل البحري بالمقارنة مع النقل البري، وهكذا أصبح من الممكن قيام اقتصاد للبحر المتوسط بمعنى لم يكن من الممكن به قيام اقتصاد الأناضول، مثلا. والثاني هو زيادة الموارد البشرية للمنطقة؛ الأمر الذي أدى إلى تكثيف استثمارها لمواردها الطبيعية. والواقع أن المنطقة كانت تتجه طوال الأزمنة التاريخية لأن تصبح منطقة ذات كثافة سكانية لا منطقة مخلخلة السكان، ومنطقة زراعة كثيفة لا منطقة زراعة واسعة، ومنطقة دول إقليمية لا منطقة قبائل، وذلك في كل مكان لم يقف فيه الامتداد الصرف للجبل والصحراء عقبة في وجه مثل هذا التطور. ومن الواضح أن

هذه عملية لا توجد لدينا عنها سوى معلومات مجزأة، فضلا عن أن العملية ذاتها كانت تنطوي على تراجع إلى الوراء مثلما تنطوي على تطور وتقدم، لكن الاتجاه العام ليس موضع شك، وهو يتمثل بوضوح في التضاد الذي نلحظه بين السهولة النسبية التي استطاع بها الفينيقيون واليونان، أن يتجاهلوا السكان الأصليين ولا يبالوا بهم لدى تأسيسهم مستعمراتهم في الأزمنة القديمة، وبين النشاط البحري والدبلوماسي المكثف الذي كان لازما لإنشاء الإمبراطوريتين التجاريتين للبندقية وجنوه في العصور الوسطى. وهناك اتجاه ديمغرافي (سكاني) مماثل أدى إلى تأثيرات غير متوازنة في قلب البلاد الشمالية للبحر المتوسط عبر القرون الوسطى، وهو اتجاه قد تتكشف لنا نتائجه في المعلومات المتوافرة من التجارة الإسلامية مع شمال أوروبا وروسيا. ففي القرنين التاسع والعاشر للميلاد لم تكن هذه التجارة متجانسة تماما. فقد كانت الطرق البحرية، في الأطلسي والبحر المتوسط تنقل البضائع ذات الحجم الكبير مثل الأخشاب-بينما لم يكن ذلك ممكنا في الطرق البرية-إلى إسبانيا وآسيا الوسطى. والأعجب من هذا هو أن القطاع الغربي للتجارة، لا تمثله في مخزون أوروبا من العملات المعدنية سوى بضع مئات من الألوف[6]. إلا أن الأمر الذي يثير الاهتمام في هذا الخصوص هو صادرات الشمال لا وارداته. فهنا نجد أن السلع ذات الأولوية في جميع الطرق (التي سلكتها التجارة باستثناء حالة الأخشاب) كانت الحديد والرقيق والفراء. أما الحديد فهو غير مهم في هذا السياق لأن تشغيل المناجم يمكن أن يجري في أي بيئة اقتصادية[7]. إلا أن تجارة الرقيق تشكل مؤشرا للتنظيم الاجتماعي والسياسي للشمال، فجذور تجارة الرقيق تكمن في الأراضي القبلية الداخلية، وفي الحرب التي تدور بين المجتمعات القبلية، وفي الغارات التي يشنها الآخرون ضدهم. أما حكام المجتمعات الفلاحية المتماسكة فهم عادة غير مستعدين أن يقدموا السلعة أي الرقيق من داخل أراضيهم. كذلك فإن تجارة الفراء تدل على مدى استمرار سيطرة الغابات، لا المزارع، على اقتصاد الأراضي الشمالية. والطريف في الأمر هو ما تلا ذلك من تفرع هذه التجارة الشمالية بين القطاعين الشرقي والغربي. إذ يبدو أن القطاع الشرقي قد حافظ على النمط القديم لعدة قرون، بينما يبدو أن القطاع الغربي قد تغير من ناحيتين مهمتين حوالي

القرن الثاني عشر. فأولا، قطعت جذور تجارة الرقيق القديمة، وبقيت عملية اقتناص الرقيق من خلال أعمال القرصنة خطرا في البحر المتوسط حتى القرن التاسع عشر. ولكن تجارة الرقيق عبر الطريق البري، كتلك التي كانت تعبر الصحراء طوال العصور الوسطى، كانت قد توقفت في أوروبا الغربية والوسطى منذ القرن الحادي عشر. فلم تعد غزوات شارلمان ضد القبائل السلافية الوثنية معقولة مع ظهور سلسلة من الممالك المسيحية في المنطقة. وفي القسم الأخير من العصور الوسطى-حين كان المماليك يسدون نقص صفوفهم من رقيق جنوب روسيا والقوقاز-لم تكن مثل هذه التجارة ممكنة أبعد من ذلك في اتجاه الغرب. وثانيا، أصبح تصدير المنسوجات الأوروبية سمة رئيسية للتجارة مع البلاد الإسلامية. وهكذا ففي النصف الثاني من القرن الثاني عشر حلت الأقمشة مكان المعادن الثمينة كسلعة أساسية يصدرها أهل جنوه إلى سوريا، بينما كانت جنوه في الوقت نفسه تصدر كميات هائلة من الأقمشة إلى شمال أفريقيا. وبعض هذه الأقمشة كان محليا، لكن بعضه الآخر كان فلمنكيا أو إنجليزيا وهو أمر له دلالته[8].

هذا التركيب (الاقتصادي) الذي استعرضناه هو من نواح متعددة تركيب ثابت مستقر إلى حد ملحوظ بل إن بعض عناصره تعود في الواقع إلى الأزمنة الفرعونية. لكن لم يكن ثمة استقرار مماثل في الوسائل، كان يتحقق من خلالها هذا التدفق المحتمل للسلع. ولنا أن نفترض أن مختلف شعوب البحر المتوسط قد ساهمت في تجارة البحر ذات المسافات الطويلة على أساس مستقر نوعا ما. ونستطيع أن نتصور في هذا الصدد تضادا بين البحر المتوسط والمجال الآخر الكبير للملاحة الإسلامية في الشمال الغربي للمحيط الهندي الذي كان يجري منذ الأزمنة الهلينستية، بل بشكل مميز. فسواحل البحر المتوسط بصورة عامة مليئة بالسكان وفيها ما يكفي من الطعام والماء وأماكن الرسو، بينما لا يوجد ما يشبه الشواطئ الشمالية الغربية المقفرة للمحيط الهندي إلا في ساحل أفريقيا الصحراوي. والواقع أن البحر المتوسط مكان مثالي للملاحة الساحلية أو لعادة التسكع من مرفأ إلى مرفأ ومن جزيرة إلى جزيرة، وهو ما يختلف كثيرا عن عبور الأعماق البعيدة للمحيط الهندي الذي كان يجري منذ الأزمنة الهلينستية، بل إن

البحر المتوسط يتمتع بامتيازات حتى فيما يتعلق بموارده من الأخشاب: فقليل من مناطقه الآهلة هي التي تفتقر إلى قدر من الأخشاب يمكن استعماله في بناء السفن، في حين أن عرب المحيط الهندي كان عليهم بصورة عامة أن يبحروا إلى الهند أو إلى شرق أفريقيا من أجل هذه السلعة. لهذه الأسباب كلها فإن القسم الأكبر من البحر المتوسط يساعد على الظهور التلقائي لحياة الملاحة المحلية بمستوى معين على الأقل.

ومن جهة أخرى، فإن هذا النشاط الذي يكون خلفية للاقتصاد البحري لم يكن في الواقع كثيفا للدرجة التي قد يميل المرء إلى تخيلها، فهو أقل كثافة بكثير مثلا مما كان على الشواطئ الشمالية لأوروبا. والسبب هو أن البحر المتوسط يفتقر إلى المياه الضحلة. لذا فإنه يفتقر إلى السمك بالكميات التي تضارع كميات بحر الشمال والبلطيق، وبالتالي فإنه يفتقر إلى أساطيل الصيد الضخمة الموجودة في تلك المياه. (وأحد الأماكن القليلة التي تشذ عن هذا الوضع يقع في النهاية الشمالية من البحر الأدرياتيكي، حيث الموقع المناسب لمدينة البندقية. وهذا يعني أن الخطوة من اقتصاد الإعاشة البحري، إذا جاز أن نقول ذلك، إلى الإسهام في تجارة البحر المتوسط ذات المسافات الطويلة هي (خطوة) صعبة ومكلفة. فالاستعدادات اللازمة لتجارة المسافات الطويلة لا يتيحها أو يدعمها نمط النشاط المحلي الذي يكون خلفية للاقتصاد. وهكذا (لن يوجد) في أي وقت من الأوقات إلا القليل نسبيا من شعوب البحر المتوسط التي تقوم بالمحاولة، ومن الصعب جدا في العادة أن نلقي ضوءا على الأسباب التي تدعوهم إلى قبول هذا الدور أو رفضه. والعامل الأوضح والمباشر، هو التغير في توزع موارد الأخشاب، ليس في الواقع بالذي يعطي التفسير الكافي كما يتبادر إلى الذهن. فهو دون شك قد ساعد إلى حد ما على ظهور الأعمال التجارية الإيطالية في العصور الوسطى، وهو ما سنعرض له بعد قليل. على أنه من الأمور التي تلفت النظر أن موقع موارد أخشاب المحيط الهندي لم يمنع الحركة الكبيرة للملاحة العربية في ذلك البحر. وفي البحر المتوسط نفسه فقد ازدهرت أحوال القراصنة البربر من عمليات استيراد الأخشاب في فترة لاحقة. وحتى مصر كان لديها نقل بحري تجاري.

ثم إنه قد يكون من الخطأ أن ننظر إلى دور التجارة ذات المسافات

الطويلة على أنه في ذاته دور مرغوب فيه، يقترن بالازدهار الاقتصادي العام للشعب موضوع البحث فقد يكون الحرمان أساسا للقيام بهذا الدور، لا يقل معقولية عن الازدهار. فالولايات المتحدة اليوم لا تملك نصيبها من النقل البحري التجاري، والسبب هو أن شركات الشحن البحري الأمريكية لا تستطيع أن تقدم كلا من الخدمة التنافسية في سوق الشحن البحري الدولي، والأجور التنافسية في سوق اليد العاملة المحلية. وبالمقابل فإن أكثر سكان تركيا الحديثة اشتغالا بالأعمال البحرية، وهم اللاز LaZ، هم أيضا أكثرهم جوعا للأرض. وبعبارة أخرى فإن الشحن البحري هو عمل للفقراء. وهذا يفسر امتناع بحارة البحر المتوسط التقليديين عن الذهاب إلى البحر في الصيف عندما يكونون قد وجدوا شيئا أفضل يفعلونه في البر في الشتاء السابق. وبالطبع فإن ما ينطبق على البحار لا ينطبق بصورة آلية على التجار، فتدهور الشحن البحري العائد للبندقية وجنوه وراجوس في القسم الأخير من القرن السادس عشر لم يؤد إلى هبوط فوري في تجارة هذه المدن، وكان التجار اليهود الذين تذكرهم أوراق (الجنيزا)[*6] في القاهرة[9] يسافرون في سفن إسلامية أو مسيحية. لكن مثل هذا الفصل بين الدورين كان الاستثناء وليس القاعدة. ثم إنه كما أن الكثير من البحارة كانوا إلى حد ما فلاحين ناجحين، فكذلك كان كثير من التجار يفضلون إذا ما أتيحت لهم الفرصة أن يكونوا من أصحاب الأراضي. والواقع أن أي كاتو CATO، القائل بأن مهنة التجارة كانت تنطوي على قدر من المخاطرة يصل إلى حد لا يمكن معه أن يختارها المرء طوعا كمصدر للرزق. هذا الرأي يلخص الكثير من تاريخ البحر المتوسط. فحتى أهل البندقية انتهوا بالانسحاب إلى الأرض الصلبة Terra Firmo بعد أن زالت ميزات قوتهم السياسية والبحرية، بمجيء الإنجليز والهولنديين في أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر.

لكن نشاطات التجار والبحارة لم تكن تجرى أبدا في فراغ سياسي. فقد كان الحكام يؤثرون في الاقتصاد التجاري بطرق عديدة. فهم قد يستغنون عنهم كلية، مثلما فعلوا حين أخذوا ينتجون الأقمشة لاستعمالهم الخاص في دور الطراز التي كانت توجد في جميع أنحاء العالم الإسلامي (وفي صقلية النورماندية)، أو كانوا يشتركون في هذا الاقتصاد بالتدخل

في السوق المفتوحة، فكانت أقمشة الطراز تباع أحيانا للجمهور. وكان حكام آق قويون لو (المغول)(*7) والحكام الصفويون يبيعون الحرير في بورصة في القرن الخامس عشر، وكان الأرقاء المخصصون لحريم السلطان يحيكون الحرير لبيعه في سوق إستانبول في القرن السادس عشر. وكان الكثيرون من الحكام المسلمين يملكون السفن التجارية ويسيرونها: فقد أرسل وزير عثماني كبير سفينته الخاصة وعليها حمولة من الذرة إلى البندقية عام 1551. وكثيرا ما كانت هذه المشاريع الاقتصادية تدعم بالقوة السياسية. فقد أقام أمير حلب (الحمداني) في القرن العاشر احتكارا لشراء وبيع جميع البضائع الداخلة إلى المدينة والخارجة منها. وكان الحكام في القرن الخامس عشر والملوك البرتغاليون في القرن السادس عشر يحتكرون تجارة التوابل. وكانت الحكومات تسعى إلى تأمين مواردها من البضائع التي كانت قوتها العسكرية أو البحرية تعتمد عليها: فكان للفاطميين مكتب حكومي يتمتع بحق الأولوية في كل كميات الأخشاب والحديد الواردة، وكان المماليك مهتمين إلى حد كبير بالمحافظة على تجارة الرقيق التي كانوا يعتمدون عليها من أجل التجنيد، وكان حكام الإمبراطورية العثمانية يعتبرون التجارة مع إنجلترا في أواخر القرن السادس عشر بالدرجة الأولى فرصة لتأمين حاجتهم من قصدير كورنول. وكان الحكام يتلاعبون بالاقتصاد من خلال محاباتهم للأصدقاء ومعاكستهم للأعداء، وبصورة عامة عن طريق لعبة سياسة القوة: فقد كان السماح بتصدير حبوب تراقية مسألة سياسية في عهد ملوك تراقية في القرن الخامس قبل الميلاد بقدر ما كانت في عهد العثمانيين، وكان الحفصيون نادرا ما يسمحون بتصدير الحبوب التونسية إلى البندقية أو جنوه، ولكن حين كانوا يسمحون بذلك كانوا يتنازلون عن الرسوم الجمركية للدلالة على أن المسألة مسألة منة وفضل وليست عملية اقتصادية. وحاولت بيزنطة منع تصدير الأخشاب إلى مصر من أجل إضعاف القوة البحرية الإسلامية. وحاول جستنيان في القرن السادس الميلادي وسليمان القانوني في القرن السادس عشر تقليص عائدات حاكم فارس عن طريق منع استيراد الحرير الفارسي. كل هذه الأمور هي من نواح عديدة أمور غير مستقرة بقدر عدم استقرار الاقتصاد التجاري، وهكذا ففي حين كانت مخازن القمح الكبيرة في البحر المتوسط-وهي صقلية

وتراقية ومصر-عنصرا ثابتا في تاريخ هذا البحر، فإن توزيع منتجاتها الفائضة كان يتغير بتغير السلطة السياسية. والشيء الثابت والمهم في هذه الفوضى هو القصور السياسي للمصالح التجارية. وبعبارة أخرى فإن المصالح التي كان الحكام يمثلونها أو يحترمونها لم تكن مصالح التجار، أو أن المصالح التي كان الحكام يمثلونها كانت تخص قطاعا من الطبقة الحاكمة لم يكن التجار ينتمون إليه. كذلك فإن الفئة الوحيدة، خارج هذا القطاع من الحكام، التي كان لها أي قوة ضاغطة منظمة على سياسات الحكومات الاقتصادية لم تكن فئة التجار بل فقراء المدن الكبرى-وهو أمر يدعو إلى العجب-فقد كانت معظم الحكومات تفضل إنفاق بعض مواردها على تأمين طعام سكان عواصمها بدلا من مواجهة خطر الشغب من جانب الرعاع الجياع. لذا فقد استعملت وسائل قسرية كثيرة فيما يتعلق بتوزيع الحبوب في البحر المتوسط لمصلحة المدن الكبيرة في الدول القوية. ولكن مما له دلالته أن هذا الضغط الفعال الوحيد كان يعمل ضد مصالح التجار الذين كان بوسعهم تحقيق أرباح طائلة من بيع الحبوب في سوق لا تفسدها مخاوف الحكومات.

والرأي الذي نقدمه هنا لا يعني أن الحكومات كانت تعادي المصالح التجارية في ذاتها، بل كانت فقط لا تبالي بها، فلم يكن التجار يستمتعون مباشرة بممارسة السلطة، كما أنهم لم يكونوا يستفيدون من الضغوط على السياسة الحكومية التي تحمي مصالح فئات كهذه في بعض المجتمعات التي تقوم على توازن دقيق في العالم الصناعي الحديث. وبالطبع كان من الممكن للسياسات الحكومية أن تحابي مصالح التجار. وفي هذا الصدد نجد أن أثبت الدوافع التي تكمن وراء السياسات الاقتصادية (أن تكمن وراء عدم وجود سياسات اقتصادية) هو الرغبة في جمع المزيد من الضرائب. وهذا الدافع ذو حدين: فالحكومة التي تكون في ضائقة كبيرة أو التي تكون عديمة المسؤولية إلى حد أنها تدفع الاستغلال المالي إلى درجة استنفاد الموارد القائمة للاقتصاد دون النظر إلى عائدات المستقبل، قد تلحق ضررا فادحا بمصالح للتجار. ومن جهة أخرى فإن الحكومة التي تستطيع أو ترغب في أن تتنازل عن بعض عائداتها الجارية من أجل الحصول على مزيد من العائدات في المستقبل قد تفعل أشياء كثيرة من أجل تشجيعهم. فالحكومة العثمانية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انهمكت في

استثمارات كبيرة من هذا النوع (إما مباشرة أو عن طريق الإعفاء من بعض الضرائب الجارية) من أجل خلق تسهيلات جديدة للأسواق. أما المماليك فقد بدأوا بإيجاد شروط ملائمة من أجل إدارة المشاريع التجارية في المحيط الهادي، لكنهم انتهوا بالمصادرات واحتكارات الدولة. على أن تحديد الاتجاه الذي تسير فيه المصلحة المالية-أي مدى إسقاط الحكومات للمستقبل من حسابها-لم يكن مسألة تقع تحت سيطرة التجار على الإطلاق. وحتى حين كانت المصلحة المالية المستهدفة بعيدة المدى فقد كان من الممكن تجاوزها لاعتبارات سياسية، كما في المثل الذي ذكرناه آنفا، حين شجع سليمان القانوني تجارة الحرير وحماها لأغراض منها أنها كانت مصدرا مغريا لهذه العائدات. لكنه مثل جستنيان كان مستعدا لأن يتحمل خسارة هذه العائدات كما يتعرض حاكم فارس للخسارة نفسها.

والآن، فهل أدى ظهور الإسلام إلى أي تغير جذري في بيئة الأعمال التجارية التي استعرضناها من قبل؟ الأمر المعقول أنه لابد قد أدى إلى بعض التغير. ولقد أكدت على أهمية الحكام في إعادة توزيع سلع البحر المتوسط، ومن ثم فإن حدوث تغيير في البيئة السياسية للمنطقة يرجح أن يكون قد أدى إلى نتائج اقتصادية. وأوضح مثال على هذا هو إمكانية الحصول على فائض مصر من الحبوب: فلقد فقدت القسطنطينية هذا الفائض مع الفتح العربي، ولم تستعده إلا حين أصبحت مصر مقاطعة عثمانية في القرن السادس عشر. وفي الاتجاه الآخر، فقد حاول الحكام البيزنطيون في القرون التي تلت الفتوحات العربية أن يمنعوا تصدير الأخشاب إلى البلاد الإسلامية. إلا أن السؤال الأهم يتعلق بهوية التجار. ففي القرنين الخامس والسادس للميلاد كانوا شرقيين-من اليونان واليهود والمصريين ومن السوريين قبل كل شيء. وكانت مستعمراتهم قد امتدت حتى باريس وألمانيا الغربية. ولكن في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد كان من الواضح أنهم فقدوا هذا المركز الذي انتزعه منهم تجار العالم المسيحي اللاتيني. فهل خسروه بسبب الفتوحات الإسلامية؟ من المؤكد أن المعلومات التي تدل على نشاطاتهم في القرون التي تلت ظهور الإسلام ضئيلة. لكن هذا قد لا يعبر عن هبوط في نشاطهم بل قد يكون ناجما عن ندرة لمعلومات عن تجارة البحر المتوسط عموما في هذه الفترة.

وكل ما يمكن أن يقال هو أن النظريات التي تحاول أن تفسر تضاؤل نشاطهم بأنه نتيجة لظهور الإسلام هي غير معقولة إن أخذت على أنها نوع من ممارسة الخيال التاريخي، كما أنها غير اقتصادية، إن نظرنا إليها على أنها تركيبات تستند إلى الوقائع المعروفة.

كذلك يبدو أنه لا يوجد ما يبرر القول بأن ظهور الإسلام قد جعل الحكام أكثر حساسية إزاء مصالح التجار. فصحيح أن الدين الجديد قد نشأ، حسبما ورد في تراثه ذاته، في مدينة صحراوية كانت السلطة السياسية فيها بيد أوليغاركية تجارية[*8] إلى حد ما. لكن هذه الذكرى ظلت تسهم في التصور الديني للإسلام أكثر مما أثرت في تركيب السلطة في المجتمعات الإسلامية اللاحقة. وإذا كان البعض قد أكد أحيانا أهمية الصفة البرجوازية والتجارية الخاصة للمجتمع الإسلامي، في قرونه الأولى فمن الواجب ألا ندع هذا التأكيد يحجب عنا هذه النقطة. فالكتاب المسلمون في هذه الفترة يميلون بالفعل لأن يكونوا أكثر تعاطفا مع النشاط التجاري من كتاب أوروبا المسيحية (ولم يكن الأمر كذلك دائما: فالدفاع الكلاسيكي عن الأعمال المربحة قد وصل إلينا من موجز ورد في كتاب ألِّف من أجل تفنيد هذا الدفاع[*9]. هذه القيم المؤيدة للتجارة اعتبرت أيديولوجية للطبقة الوسطى، وهذا يؤدي بالفعل إلى نقطة مهمة: فالكثير من الأدب الإسلامي المبكر كتب في الواقع في بيئة تجارية. وهذا يفسر التباين بين ذلك الضمير الحساس الذي كان هؤلاء الكتاب ينظرون من خلاله (بسخط) إلى الثروات التي تجمع أثناء خدمة الحكومة، وبين الحماسة التي كانوا يمتدحون بها الربح التجاري، كما يفسر السبب الذي جعل الفقه الإسلامي، خلافا للقانون الكنسي لدى رجال الدين المسيحي، يسعى كثيرا لأن يجد الحيل لتبرير ممارسة الربا[*10]، ويفسر السبب الذي يجعل النصوص المالية لهذا الفقه تبدو في بعض الأحيان وكأنها من ثمرات الخيال القانوني لأناس لا يحبون أن تفرض عليهم ضرائب. ولكن هل يحق لنا أن ندهش حين نجد أدب التجار المسلمين يحتوي على قيم تجارية، مثلما يحتوي أدب رجال الدين المسيحي على قيم رجال الدين؟ وهل من سبب يدعو إلى الافتراض بأن التجار المسيحيين في العصور الوسطى المبكرة في أوروبا، لو كانت لديهم عادة تأليف الكتب لكانوا أقل حرصا على تبرير أفعالهم من أقرانهم المسلمين؟

إننا نواجه ها هنا، بالطبع، مشكلة تاريخية حقيقة: فلماذا كان مقر الثقافة الدينية مختلفا إلى هذا الحد في المجتمعين؟ لكن وجود هذه المشكلة لا يبرر الادعاء بأن القطاع التجاري للاقتصاد كان أهم من الناحية الاقتصادية، أو بأنه كان أقوى سياسيا، في حالة الإسلام. ولقد وجد بالطبع بعض التجار الأفراد الذين ارتقوا إلى مراكز القوة في الدولة، وربما كان ذلك أكثر حدوثا في عهد العباسيين منه في عهد الأمويين. لكن هذه هي مسألة ترجع إلى أصولهم الاجتماعية، لا إلى قوتهم الطبقية. وهي لا تعني أن الانقلاب العباسي كان ثورة بورجوازية، وكل ما تعنيه أن حكام الأسرة الحاكمة الجديدة، الذين كانوا بالفعل أكثر استبدادا، أكثر تحررا في اختيارهم لمعاونيهم، بل إن من الممكن، في الواقع، أن نرى في أدب البورجوازية التجارية تعبيرا قويا عن الاغتراب السياسي لهذه الطبقة: فهو يجمع بين إذعانهم لتصرفات الحكام الظالمة، وبين حرصهم على أن يتجنبوا بأي ثمن الفساد الأخلاقي الذي يجلبه الارتباط بهذا الظلم.

في ضوء هذه الخلفية يجب أن ننظر إلى ما حدث على طول شواطئ، العالم المسيحي اللاتيني، وخصوصا في إيطاليا، من ظهور عدد من المدن المستقلة أو شبه المستقلة التي كانت المصالح التجارية فيها هي التي تتحكم في السياسات. وتعود أول المعلومات الدالة على إسهامها في تجارة البحر المتوسط البعيدة المدى إلى القرن السابع بالنسبة للبندقية وأمالفي، وإلى القرن الحادي عشر بالنسبة إلى جنوه وبيزا. والنتيجة المؤكدة لهذا التطور تظهر بوضوح في أن التوابل التي كانت تصل شمال أفريقيا الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من البلاد الإسلامية في شرق البحر المتوسط، إنما كانت تأتي في معظمها عبر مراكز تجارية مثل جنوه ومارسيليا. ففي هذه المدن، كانت الطاقات البحرية والدبلوماسية مكرسة لتحقيق الأرباح التجارية، إلى درجة لم يكن لها مثيل في أي دولة إقليمية في العصور الوسطى. وقد تبين أن هذا الجمع بين الطاقات قوي لدرجة أن البحر المتوسط أصبح بسرعة أشبه ما يكون ببحيرة إيطالية. وكان رمز هذه السيطرة-وفي بعض الأحيان تجسيدها-هو الدستور الجمهوري وسفينة القادس الشراعية الكبيرة ذات المجاذيف. وفي البر كان التاريخ الدستوري المبكر للبندقية يتعلق إلى حد كبير بتحويل مركز (الدوج)[*11] إلى مجرد

موظف منتخب، ويبدأ تاريخ أمالفي، بالفعل، بانتفاضة ضد الحكم اللومباردي واستهلال نظام حكم يتولى فيه حكام منتخبون، وذلك قبل منتصف القرن التاسع بقليل، وتاريخ بيزا وجنوه في السنوات التي سبقت ازدهارهما التجاري في نهاية القرن الحادي عشر هو تاريخ ثورة اجتماعية وإقامة كوميونات شعبية. ولقد أتاح ظهور مثل هذا النمط من سياسة الدول المدينة. قيام سيطرة مباشرة على السياسة لحساب مصلحة طبقية، وذلك على نحو لا يمكن أن يتحقق في دولة إقليمية. ويتضح ذلك إذا أجرينا مقارنة بين البندقية في العصور الوسطى، حيث كانت الحكومة في الواقع أشبه ما تكون بلجنة تنفيذية للبورجوازية، وبين تلك العلاقة الغامضة بين رأسماليي إنجلترا في القرن التاسع عشر، وطبقة الأرستقراطيين المتعجرفين في وزارة الخارجية البريطانية. وكانت النقطة المركزية في البحر هي الدور المزدوج لسفينة القادس. وهنا أيضا كان التجديد تنظيميا وليس تكنولوجيا. فلقد كان التاريخ البحري للبحر المتوسط تسوده منذ العصور القديمة سفينة القادس بسرعتها وسهولة مناورتها وطاقمها الكبير من المجذفين. وبالمقابل كان التاريخ الاقتصادي للبحر تسوده السفينة الشراعية كليا. لذا فإن سفينة القادس التجارية لا يرد ذكرها إلا نادرا في أوراق الجينزا القاهرية مثلا. وبالمقابل فقد كانت سفينة القادس المستخدمة في البندقية وجنوه أداة مرنة يمكن أن تستعمل في الحرب أو في التجارة العالية المستوى، وذلك وفقا للحاجة: فقد كان بالإمكان تحويل خيرة سفن البحرية التجارية إلى أسطول حربي بأمر إداري فحسب.

ولم تكن هذه الظاهرة بالشيء الجديد في البحر المتوسط. فقد كانت قرطاجة القديمة مثالا للقوة التجارية، شأنها شأن البندقية في العصور الوسطى. والواقع أن هذه النقطة التي حاولت أن أثبتها بعناء شديد، قد عبر عنها أشعياء Isaiah(12*) بإيجاز بارع حين أشار إلى صور بأنها مدينة «تجارها رؤساء أو أمراء» ثم إن هذه الظاهرة معروفة أيضا خارج نطاق البحر المتوسط: إذ كان هناك شيء مماثل في البلطيق في العصور الوسطى، حيث كانت مدن الهانزا Hanseatic تحتكر تجارة الممالك الإسكندنافية، وربما نجد أيضا مثل ذلك في نجاح الهولنديين، وهم أول أمة تجارية، في المحيط الهندي في القرن السابع عشر. على أنه لم تكن هنالك ظواهر مماثلة في

البحر المتوسط منذ أن دمر الرومان قرطاجة. لذلك فإن من المشروع تماما أن نتساءل عن السبب الذي أدى إلى عودة هذه الظاهرة إلى الظهور في المنطقة خلال الفترة التي نحن بصددها. والواقع أنه لا يوجد جواب واضح عن هذا السؤال، وعلى أي حال فإن جوهر المسألة هو تاريخ أوروبا وليس تاريخ الإسلام. والملاحظة الموجزة التي سأقدمها فيما يلي لا يقصد منها إلا وضع المشكلة في إطار ما، قبل التطرق إلى نتائج هذا التطور بالنسبة للبحر المتوسط الإسلامي.

إن نوع السياسة التي نحن بصددها هنا يمكن تفسيرها بمنتهى السهولة حين تحدث في مناطق معزولة جغرافيا عن الروابط السياسية والزراعية التي تتسم بها الدول الإقليمية. لذا فإن البحث عن أمثلة لها في التاريخ الإسلامي يجب أن يجري حيث كانت تجارات الترانزيت الدولية تعبر الأماكن الخالية الواسعة التي كانت تفصل بين مناطق الحياة المتحضرة: مثل هرمز في مدخل الخليج العربي، ومكة في الصحراء العربية، وربما مدن صحراوية أخرى مثل ورغلة (في المغرب) في القرن العاشر، التي كان يحكمها مجلس من أعيانها، أو فيما بعد مدن وادي مزاب الإباضية الخمس. وفي أقصى الطرف المضاد، فإن آخر مكان يتوقع أن يجد فيه المرء هذه الظاهرة هو دولة إقليمية مثل إمبراطورية المماليك، حيث كانت الضخامة البحتة للاقتصاد الزراعي، والسيطرة الطاغية لنخبة المماليك العسكرية، تطغى حتما على المصالح التجارية. على أن هذه كلها أمور مألوفة فهي لا تفسر تفسيرا كاملا بمختلف الحالات-فقد كانت «عيذاب» مثل هرمز مثالا كلاسيكيا لمدينة وجدت لمجرد تسهيل عمليات تجارة الترانزيت لمسافات بعيدة عبر بيئة مقفرة. ولكن في حين أن مطالبات الحكام الإقليميين بهرمز كانت غير جدية تماما، فإن حكام مصر كانوا يتمسكون بعيذاب بقوة. ولكن إذا كانت هذه البديهية الجغرافية البسيطة لا تفسر الحالات الخاصة لسياسة التجارة في العالم الإسلامي فإنها تفسر بالفعل موقعها العام.

على أنه يبقى لهذه النقطة بعض الصحة في حالة المدن اللاتينية. فقد كانت البندقية التي أسسها لاجئون من البر الرئيسي على جزر من البحر الضحل، بمعزل عن الاقتصاد الزراعي، كما هي الحال بالنسبة لأمالفي ببرها الداخلي المؤلف من الجبال الجرداء. وهنا نشير مرة أخرى إلى أن

ظهور وحدات الكوميون في جنوب إيطاليا كان يرجع بصورة حاسمة إلى وجود فراغ سياسي ناجم عن عدم قيام أي سلطة إقليمية-لومباردية أو بيزنطية أو عربية-بإنشاء حكم دائم في المنطقة، تماما مثلما خسرت دورها القيادي في الحياة التجارية للبحر المتوسط عند تثبيت المملكة النورماندية. كذلك فإن نشوء جنوه وبيزا لم يكن ممكنا إلا بسبب تفكك مملكة لومبارديا بنظامها الضريبي المعقد. على أن وضع المدن الواقعة خارج رابطة السلطة الإقليمية لم يكن شيئا منزلا (أو هبة إلهية) كما كانت الحال في الأمثلة الإسلامية، ثم إن هذه المدن لم تكن واقعة في الصحراء، بل كانت في منطقة قدر لاقتصادها أن يصبح من أكثر النظم الاقتصادية تطورا من جميع النواحي في أوروبا الوسيطة. وهذا يساعد على كشف السبب في أهمية هذه الظاهرة، ولكنه في الوقت نفسه يزيد من صعوبة تفسير ظهورها.

أما التطبيق الفعلي لقوة التجار في البحر المتوسط فقد كان أقرب إلى الطابع المباشر، وإن لم يكن موحدا. وكان أبسط أشكال هذه القوة وأقربها إلى الطابع المباشر يتجسد في السيطرة على البحر نفسه. وليس من الصعب تفسير هذه السيطرة. فحكام وأرستقراطيات الدول الإقليمية يحاربون في البر، لا في البحر: إذ إن إيجاد أسطول بحري يتطلب استثمارا محسوبا للموارد النادرة في نوع من أنواع الحرب غريب عن مهاراتهم وقيمهم. ثم إنه نظر إلى أن أسطول أي حاكم إقليمي إنما يوجد من أجل أغراض تكاد تكون محصورة في الأغراض البحرية، فإن تكلفة وجوده لا يوازنها اقتصاديا الاستخدام المزدوج لسفن القادس الذي تتميز به المدن التجارية. وهكذا فإن الشيء الذي كان يأتي بصورة طبيعية بالنسبة للمدن التجارية كان بالنسبة للحكام الإقليميين صراعا مرهقا. وكان الاستثناء الوحيد لهذا هو الحالة التي كانت فيها السفن الحربية تتضاعف كمراكب قرصنة وهنالك حالات متعددة لهذا المزج بين القرصنة والسياسة في تاريخ البحر المتوسط الإسلامي، ومن أمثلتها نشاطات مجاهد العامري في سردينيا في أوائل القرن الحادي عشر، ونشاطات بحارة أمير برقة بعد ذلك بعدة عقود، وغارات حكام تونس التي دفعت المدن التجارية إلى القيام بهجمات مضادة في سنة 1087 وسنة 1390، وإمارة منتشا في آسيا الصغرى في القرن الرابع عشر[*13]، ودول البربر بالطبع. على أن الدولة الإقليمية أيا كان حجمها

تكون لها في العادة مصالح كثيرة تتعرض للضرر من جراء الاستخدام المنتظم لهذه الطريقة الخاصة في تمويل أسطول من الأساطيل، ومن ثم فإن الحالات التي ذكرناها تتعلق بحكام صغار نسبيا. ثم إن نشاطاتهم كانت قصيرة المدى بالمقارنة مع نشاطات الكوميونات التجارية.

وبالطبع لم يكن هناك ما يمنع أحد الحكام، إذا استقر عزمه، من تحدي المدن في أعالي البحار لو أراد ذلك حقا. ولكن الواقع أن الحكام الذين فعلوا ذلك لأي مدة طويلة كانوا قلائل، فقد كان للفاطميين عدة ترسانات بحرية في مصر لكن جهدهم أخذ يتضاءل. كما تنازل صلاح الدين عمليا عن البحر للجمهوريات التجارية. ولم يكن للمماليك أسطول جاهز للقتال وكانت عملياتهم البحرية القليلة في البحر المتوسط من عمل أساطيل صغيرة استخدمت لهذا الغرض بخاصة. وحتى السلطان بيبرس الأول، الذي أظهر تصميما كبيرا في الأمور البحرية لم يثابر في هذا الاتجاه. وبصورة عامة كان المماليك يميلون إلى الإقلال من خسائرهم ويدمرون المستوطنات الساحلية التي كانوا لا يستطيعون الدفاع عنها. ولقد كان العثمانيون وحدهم هم الذين قاموا بفضل تلك السلسلة المجيدة من الحكام التوسعيين الذين تعاقبوا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بمحاولة مستمرة ومتصلة للسيطرة على البحار. وكانت النتيجة تدعو إلى الإعجاب حقا: فقد أغلق البحر الأسود في وجه الإيطاليين، وصفيت إمبراطوريتا البندقية وجنوه إلى حد كبير، وحلت فترة قصيرة من الحكم العثماني في شمال أفريقيا. لكن ذلك كان جهدا خارقا بالنسبة إلى ما يتسنى لدولة إقليمية أن تثابر على بذله طوال فترة طويلة كهذه، وكان ذلك تحديا لسيطرة المدن التجارية لم يكن له نظير في العصور الوسطى.

أما في البر فقد كان الوضع أكثر تعقيدا. فهنا كانت الحقيقة الأساسية هي عدم قدرة الجمهوريات التجارية على منافسة الدول الإقليمية من حيث القوة العسكرية الضارية. فقد كانت تفتقر، ببساطة، إلى كمية الدخل والقوة البشرية المتوافرة للملوك والسلاطين، ويتضح الموقف الناتج عن ذلك في واحدة من أولى محاولات استخدام القوة التجارية في العالم الإسلامي، وهي الهجوم على مرفأ المهدية التونسي الذي قام بالقسم الأكبر منه سكان بيزا وجنوه في سنة 1087، كان الهجوم جوابا على القرصنة

الزيرية، وعلى إساءة معاملة التجار الإيطاليين في أراضي الحاكم الزيري[*14]. وقد سقطت المهدية دون مقاومة تذكر. لكن المهم هو عاقبة ذلك. فأولا يبدو أن مسألة إبقاء المهدية بأيدي الإيطاليين كانت غير واردة. ثانيا: توجد في أحد المصادر رواية مفادها أن الإيطاليين عرضوا المدينة على روجر الأول، حاكم صقلية النورماندي، على أن روجر كان منشغلا في صقلية وفضل أن يحترم الهدنة التي عقدها مع الحاكم الزيري. وثالثا: قام الإيطاليون بعد ذلك بإعادة تسليم المدينة مقابل تعويض ضخم وامتيازات تجارية. وتكشف هذه الحادثة بوضوح عن الاختيارات التي تصبح متاحة عند استخدام القوة البحرية من أجل تحقيق مصالح تجارية في البر.

على أن النقطة الأولى، وهي عدم القدرة على هضم فتوحات إقليمية، مبالغ فيها في هذا المثال. ففي خاتمة المطاف أصبحت جزر كثيرة في البحر المتوسط، بما فيها جزر كبيرة مثل كريت وقبرص، ممتلكات مباشرة لأهل البندقية وجنوه. وفي البر كان للجمهوريات التجارية دور رئيسي في محاولات الاستيلاء على مرفأ دمياط المصري والتمسك به، وذلك في القرن الثالث عشر. على أنه لم يكن هناك أي شيء مشابه، ولو من بعيد، لنشوء الهند البريطانية من خلال نشاطات شركة الهند الشرقية. فقد كانت رقعة من الأرض تسيطر عليها إحدى الجمهوريات التجارية وهي «المورة» التي استولت عليها البندقية عبارة عن حدث قصير في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. وبصورة عامة فقد كان لزاما على الجمهوريات التجارية، لكي تؤمن أفضل الظروف لنشاطها التجاري، أن تضمن وجود حكومات صديقة، أو إذا شئنا أن نعبر عن الوضع بشكل ساخر، أن تضمن وجود حكومات يمكن ابتزازها وإجبارها على التعاون عن طريق الاستعمال غير المكلف للقوة البحرية. ولا شك في أن تونس لو أصبحت نورماندية، معتمدة على القوة البحرية الإيطالية. لأمكنها أن تفي بهذا الغرض على أفضل وجه. على أن المثال الكلاسيكي لهذا الوضع هو بالطبع مملكة القدس اللاتينية. فوجود نظام حكم الأقلية الفرنجية الضعيفة في تركيبه، القائم ضد أرض داخلية إسلامية معادية، كان يشكل أفضل حل ممكن لمشكلة ترجمة القوة البحرية إلى نفوذ في البر، والانتفاع بمزايا الإمبراطورية دون تحمل تكاليفها. وكان الثمن المعتاد للدعم البحري لهذه

الأنظمة هو إعفاءات جمركية وحصانة من ولاية سلطات الفرنجة. وحدث شيء يختلف عن ذلك اختلافا طفيفا في كيليكيا حيث قام الأرمن المسيحيون بدور الفرنجة، وكان هذا النظام يسير سيرا جيدا، ولكن في حالة ملوك قبرص اللوزنيين(*15) لم تكن استجابة الحكام للابتزاز كافية، الأمر الذي أدى في النهاية إلى احتلال جنوه للجزيرة بكاملها.

ولكن جيوش الفرنجة لم تكن كبيرة بحيث تستطيع القيام بهذه المهمات، حتى لو كان من المرغوب فيه أن يوسع النظام بحيث يشمل كل البحر المتوسط اللاتيني. وحين كان الأمر مرغوبا فيه إلى حد كبير، في حالة مصر، فقد فشلت المحاولات، وضاعت آخر الممتلكات السورية في القرن الثالث عشر. وهكذا ففي البحر المتوسط الإسلامي كان على المدن الإيطالية في معظم الأحيان أن تقبل بوجود أنظمة إسلامية وطيدة الأركان، صحيح أن الإيطاليين كانوا لا يزالون يستطيعون احتكار التجارة من مرافئ هذه المناطق وإليها إذا ما رغبوا في ذلك، لكن قوتهم في البر تضاءلت بسرعة حتى انعدمت. ومن هذا كانت القدرة النسبية للرحلات التي كان يقوم بها التجار المسيحيون إلى الداخل. صحيح أنهم كانوا أحيانا يتوغلون في الداخل إلى القيروان ودمشق، وإلى القاهرة بوجه خاص. ولكنهم حين كانوا يفعلون ذلك كانوا يتركون مجال القوة التجارية. ومن الأمور التفصيلية المهمة أن تجار البندقية الذين كانوا يتاجرون في قرى سورية في أواخر العصور الوسطى حصلوا على حق السفر باللباس «المحلي» من أجل سلامتهم. وكل ما بقي هنا كان الموارد الدبلوماسية للكوميونات (التجارية). ذلك لأن هذه الكوميونات، خلافا للتجار الذين يرد ذكرهم في أوراق جينزا القاهرية، كان باستطاعتها على الأقل أن تتفاوض من أجل عقد معاهدات تهدف إلى ترشيد بيئة لم تستطع أن تغيرها تغييرا أساسيا لمصلحتها. فمعاهدة مع حاكم حلب كان من شأنها أن تزيد أسباب التوتر وتجعل سلوك السلطات المحلية أكثر قابلية للتنبؤ. لكنها لم تكن لتؤثر كثيرا في مستوى الرسوم الجمركية. أما ما حدث على الساحل نفسه فكان أكثر تنوعا. فقد كانت القوة البحرية تستعمل في بعض الأحيان بصورة فجة من أجل إرهاب الحكام المحليين الصغار، كما حدث في الغارة التي شنت على المهدية. وهكذا ففي منتصف القرن الرابع عشر هزم الإيطاليون حاكم أزمير التركي

وقتلوه وفرضوا على أخيه في بلدة أياصولوك القريبة معاهدة تقضي بقمع القرصنة وتفتح ولايته أمام التجار الإيطاليين. وفي نفس الوقت تقريبا انتهزت البندقية ضعف حاكم طرابلس المسلم في ليبيا لكي تستولي فعليا على أحواض الملح. وإلى الغرب من ليبيا استخدمت القوة البحرية من قبل جنوا من أجل فتح تونس وبوجيه وسبتة. وكانت البندقية تصدر الرصاص من تونس الحفصية من دون رسوم، وكان لكلتا المدينتين الحق في تموين أساطيلهما من المرافئ الحفصية.

ولقد كانت مصر هي التي لم يحقق فيها، معدل التبادل بين القوة البحرية والامتيازات التجارية إلا أدنى فائدة له، بل لقد تبين في الواقع أنه كان للقوة مفعول عكسي. فلم تصف الدفاعات البيروقراطية لمصر ضد تغلغل المشاريع التجارية الغربية إلا في الأربعينيات من القرن الماضي. وهكذا لم تكن «فنادق» الإسكندرية (مثل نقراطيس Naucratis القديمة)[16*] مركزا للقوة التجارية، بل كانت أماكن للإقامة الإجبارية. ومن الجدير بالملاحظة أنها منذ القرن الخامس عشر كانت تقفل ليلا من الخارج. كذلك هناك رسالة تعود إلى القرن الثاني عشر تصف الأنظمة التي كان يخضع لها التجار في بيعهم لبضائعهم إلى السلطات مباشرة في مزادات منظمة رسميا-وهو ما يتعارض بوضوح مع وضع التجار الذين كانوا يستوردون البضائع إلى سبته في القرن الثالث عشر، وكانت لهم حرية التصرف فيها كما يشاؤون. وبالطبع فقد كان مستوى الرسوم الجمركية المصرية يميل لأن يكون عاليا. هذا الوضع يعكس مزيجا من التقاليد البيروقراطية المصرية والقوة العسكرية (باستثناء الفترة الفاطمية المتأخرة) كما يعكس أهمية مصر في توريد التوابل (واحتكارها له في عهد المماليك). وفي مقابل ذلك فقد كان النفوذ الأساسي للتجار الغربيين لا ينبع من القوة البحرية التي تسندهم، وإنما من اعتماد الحكومة المصرية عليهم من أجل الوفاء بحاجاتها من البضائع الاستراتيجية الأساسية.

إن معنى نشوء المدن التجارية هو أن مواطنيها كانوا يستطيعون أن يقوموا عمليا بأي دور في الأعمال المتعلقة بتجارة البحر المتوسط. على أنهم لم يكونوا يرغبون في القيام بذلك دائما. فمثلا نسمع عن اشتراك اثنين من اليهود مع مسلم في الإسكندرية في تجارة مرسيليا مع سبته في

القرن الثالث عشر. وأطرف حالة من هذا النوع هي وجود جماعة من التجار الشرقيين-أصلهم غير واضح دائما، ويبدو أنهم من أصول مختلفة- في المجموعات الأولى لسجلات الشهر العقاري في جنوا في منتصف القرن الثاني عشر. ويمكن تفسير الوضع الشاذ في حالة إخلال تاريخ الصراع الطبقي في المدينة والاتجاه الذي ربما كان عاما إذ ذاك للتنازل إلى غير اللاتيني عن قطاعات التجارة التي لم تكن المدن التجارية تعتقد أنها تستحق أن تستولي عليها[10]. لكن الاتجاه العام نحو احتكار المدن التجارية لتجارة البحر المتوسط يبدو واضحا ونتيجته النهائية لا لبس فيها.

وتظهر العملية أوضح ما تكون في تاريخ الجماعات اليهودية في البحر المتوسط. فبموجب الأوضاع القديمة كان البناء الاجتماعي للحياة اليهودية يشكل أساسا مناسبا جدا للاشتراك في التجارة البعيدة المدى. فقد كانوا يجمعون بين الاتصالات الدولية وبين حياة جماعية منظمة بشكل محكم، خلافا للبيئة الإسلامية أو المسيحية الأقل تنظيما بكثير. وتتجلى فوائد الانتماء إلى جماعة كهذه في أوراق الجينزا Geniza Papers، فقد كان لدى هذه الجماعة إدارتها الخاصة، وفيها موظفون تعينهم الجماعة يعملون لخدمة مصالحها. وكانت لديها الوسائل اللازمة لاتخاذ القرارات المتعلقة بالجماعة ولتنفيذ هذه القرارات، كما كانت لديها محاكمها الخاصة، وكانت تقدم عددا من الخدمات الاجتماعية، التي تشمل قدرا كبيرا من التعليم، ولعل هذا شيء مهم من أجل مستقبل مجتمع تجاري. وبالطبع كان هنالك بعض الثمن الذي ينبغي دفعه مقابل الانتماء إلى الجماعات اليهودية، حتى في دولة متسامحة كالإمبراطورية الفاطمية. وهذا ما يفسر ما ورد في أوراق الجينزا Geniza من إشارة إلى بائعي الكتان في تونس الذين كانوا يستبدون بالمسلمين «ناهيك عن اليهود»، فالمحاكم قد تتعمد تعطيل شؤونهم، والموظفون قد يزيدون من تعويق مصالحهم. وربما كان في اشتغال تجار الجينزا ببيع الكتان، بدلا من الحبوب، ما يدل على فطنتهم. وهو أمر يدل على الحكمة بالنسبة إلى أقلية دينية، إذ تجنبوا سلعة كانت تثير أعمال الشغب. ومن جهة أخرى فإن تكلفة كون المرء مواطنا من الدرجة الثانية، لا تكاد تكون ذات أهمية تذكر في المجال الذي لا تكاد توجد فيه فوائد يجنيها المواطنون من الدرجة الأولى. وعلى كل حال فقد كان انعدام نفوذهم

على العملية السياسية على كل حال شيئا مشتركا بينهم وبين التجار من جميع الأديان. والقيود التي كانت تحدد الأغراض التي يمكن أن تحققها التنظيمات الجماعية هي نفسها التي كانت تحدد قدرة التجارة بصورة عامة. فالانتماء إلى جماعة تقوم بدفع فدية أعضائها إذا ما وقعوا بأيدي قراصنة[*17] برقة، كان ميزة واضحة في عالم البحر المتوسط في الأيام التي سبقت ظهور وحدات الكوميون القادرة على إرسال بعثات تأديبية من أجل تدمير قواعد القراصنة. ولم يكن يهم كثيرا أن للتجار اليهود منافسين مسيحيين أو مسلمين ما دام هؤلاء المنافسون يفتقرون إلى القوة.

إن نشوء وحدات الكوميون التجارية إنما كان في اللحظة التي وصل فيها إلى القوة التي كانت تفتقر إليها. وقد جرى استخدام له دلالته لهذه القوة في عام 945، حين منعت البندقية سفنها من نقل اليهود أو بضائعهم في شرقي البحر المتوسط وقد اضطر اليهود، من جراء نشوء وحدات الكوميون، إلى أن يتخلوا بصورة تدريجية عن أدوارهم كمتعهدين في تجارة البحر المتوسط ككل. بالطبع فقد بلغ هذا التطور ذروته بأن استحالت الجماعات اليهودية في أوروبا المسيحية إلى مجرد جماعات تتعاطى إقراض النقود-وهو العمل المربح الوحيد الذي كان تأثيره على مجتمع الكوميون الناشئ يبلغ حدا من التدمير يستحيل معه على مواطني هذه الكوميونات أن يمارسوه.

من هذا العرض تبين على الفور أن الإيطاليين عندما سيطروا على الحياة البحرية والتجارية للبحر المتوسط كان من المرجح أن يكتسبوا أيضا أي إضافات إسلامية إلى هذا التراث[11]. ومن جهة أخرى فإن محاولة تحديد هذه الإضافات عمل شاق مثبط للهمم. فالبحر المتوسط منطقة يحدث فيها التفاعل في الممارسات البحرية والتجارية بسهولة وبصورة محيرة. والوثائق المتوافرة فيما يتعلق بمشاكل الأصل ليست في العادة مفيدة[12]. ومن الممكن أن نتخذ من مسألة أصل الشراع ذي الشكل المثلث مثالا يوضح ذلك. فالأهمية التاريخية لهذا الشراع تكمن في تفوقه على الأشرعة المربعة التقليدية للبحر المتوسط في توجيه السفينة ضد اتجاه الريح. ولقد كان تهجينه بعناصر أخرى من التكنولوجيا البحرية للبحر المتوسط ثم لشمال شرقي الأطلسي، يعتبر شرطا ضروريا لإمكانية القيام

بالرحلات الاستكشافية التي جرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ولقد كان مكانه الطبيعي هو المحيط الهندي، وأول ظهور موثق له في البحر المتوسط نراه في صورتين بيزنطيتين يعود تاريخهما إلى أواخر القرن التاسع الميلادي. نتيجة لذلك لم يتردد الباحثون كثيرا في أن نسبوا إدخال هذا الشراع في البحر المتوسط إلى العرب. لكن يوجد هنا صعوبتان لهما أهميتهما. فأولا: هناك نقص مزعج في المعلومات المتعلقة بوجود هذا الشراع في المحيط الهندي خلال الفترة السابقة للإسلام. وثانيا: تبين مؤخرا أن شيئا قريبا جدا من الشراع المثلث كان معروفا بالفعل في البحر المتوسط في العصور القديمة.

وتزداد هذه الأمور تعقيدا حين يتعلق الأمر بالممارسة التجارية. فهذا الموضوع يعرض تقليديا من خلال سلسلة من الاشتقاقات اللفظية (مثل كلمة Douane الفرنسية المشتقة من الكلمة العربية «ديوان»... الخ) تفسر بأنها تدل على أن كلمات كثيرة قد استعيرت[13]. وهذا النوع من الاستنتاجات فيه شيء من التعسف-فما الذي نتعلمه بالضبط عن تاريخ البيض حين نعرف أن الإنجليز أخذوا كلمتهم التي تدل عليه من الدانمركيين؟ إن هناك في الواقع نوعين من المشاكل التي يجب أن نواجهها في معرض تأكيد مثل هذه الاستنتاجات أو إثبات وجود تأثير إسلامي بمعزل عن الاشتقاقات. المشكلة الأولى هي أن أول الشواهد (زمنيا) على ممارسة ما، لا يتضمن في ذاته إيضاحا للتاريخ الذي ظهرت فيه هذه الممارسة لأول مرة، وكما هو الحال بالنسبة للتراث الزراعي، فإن الحجة يجب أن تقوم على سكوت المصادر السابقة عن ذكر هذا الموضوع. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الندرة العامة للمعلومات المتعلقة بتجارة البحر المتوسط قبل ظهور الإيطاليين، فإن هذا السكوت لا يعني شيئا كثيرا. فنقاط التشابه بين الأعمال المصرفية لتجار الجينزا وتجار العالم المسيحي قد تشير إلى بعض الارتباط بين الاثنين، لكن طبيعة هذه الصلة لا يمكن استنتاجها من كون الشواهد المتعلقة بالأعمال المصرفية أقدم في العالم الإسلامي منها في أوروبا، وهو أمر لا يعدو أن يكون شيئا عارضا، كذلك فإن عدم إمكان القطع بالحجة المماثلة المبنية على صمت المصادر القديمة، هو إحدى العقبات الرئيسية في وجه الإثبات القاطع للرأي القائل إن شكل الشراكة المعروف في سياق إيطالي

وسيط بكلمة Commenda مأخوذ من الكلمة الإسلامية المشابهة «قراض».
أما النوع التالي من المشاكل فيمكن ضرب مثال له من الموضوع نفسه، فالشراكة المعروفة باسم Commenda غير معروفة في القانون الروماني. على أنها يمكن أن تعتبر خليطا من نوعين من التدابير كانا معروفين من قبل في البحر المتوسط، هما القرض القائم على أساس عقد رهن السفينة، والشراكة الاعتيادية. وربما كانت أوائل عمليات الـ Commenda، باعتبارها بندا قانونيا معترفا به في المدن التجارية الإيطالية، قد نشأت من معرفة عادات العرب التجارية. ولكن-وهنا بيت القصيد-قد تكون أوثق اتصالا بالمرونة التي اتصفت بها الأشكال القانونية في هذه المدن من جراء كون أنظمتها القانونية جماعية وليست استبدادية. وبعبارة أخرى فقد كانت المدن التجارية الإيطالية تتيح بيئة مناسبة فريدة لتفريخ الابتكارات في الممارسات التجارية، لذا فإن مشكلة استبعاد إمكانية حدوث تطورات موازية تبرز بشكل حاد.

ثالثا

إن التراث الإسلامي (الاقتصادي) الذي حددناه في هذا الفصل لم يكن تراثا ضخما جدا. فهو يتألف من عدد من العناصر التي نشرها المسلمون والتي كان من الممكن أن تحدث على أي حال، لكن من المعقول أن نستنتج أنها تسارعت من جراء الفتوحات الإسلامية والنتائج التي ترتبت على هذه الفتوحات. وليس هنالك أي حالة من الابتكار الإسلامي الخاص، إذ يبدو أنه لا توجد أمثلة تدل على ذلك في الوقت الحاضر-أو على الأقل لا توجد أمثلة تتعلق بصلب تاريخ الاقتصاد في مقابل تاريخ الفن أو أنماط الزي. وفي هذه الفقرات الأخيرة أود أن أقنع القارئ بألا يستنتج مما سبق أن هذا ناشئ عن تخلف اقتصادي مثير للجدل للمسلمين في العصور الوسطى.

إن من الصحيح بالطبع أن المسلمين لم يستبقوا النصر الاقتصادي لأوروبا الغربية، أي الرأسمالية والمقدرة المستمرة على الابتكارات التكنولوجية وما شابه ذلك. ولكن إذا كان لابد من تسمية هذا بالتخلف فهو بالتأكيد غير مثير للجدل. فبهذا المعنى كانت جميع الثقافات غير الغربية متخلفة، ويمكن أن ننظر إلى التطور الغربي على أنه هو الذي يشكل الانحراف المثير

للجدل. والجواب الصحيح الوحيد عن السؤال القائل: «لماذا لم يتمكن المسلمون من استباق هذا التطور؟» هو أن نسأل: لماذا يتوقع منهم أن يفعلوا ذلك؟ فليس ثمة من سبب يدعو إلى الافتراض بأنه كانت توجد عقدة خاصة في أحداث التاريخ الإسلامي لو أزيحت لأمكن لهذا التاريخ أن يتطابق مع النمط الأوروبي. والحقيقة هي أن المسار غير العادي لأوروبا الغربية هو الذي يحتاج إلى تفسير، ولا يحتمل أن تؤدي دراسة التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي إلى أكثر من إلقاء بعض الأضواء هنا وهناك على هذا الموضوع.

وبالمثل كانت محاولة تعيين عامل محدد يكمن وراء التخلف الاقتصادي الإسلامي بهذا المعنى غير ناجحة. ولقد تكشف هذا مؤخرا بكثير من الدقة في حالة خاصة بفضل جهود الأستاذ «رودنسون»، وذلك في معرض نقده للفكرة القائلة بأن القيم الدينية الإسلامية منعت نشوء الرأسمالية في المجتمع الإسلامي[14]. والنقطة المركزية هنا هي المرونة في العلاقة بين التراث الديني الرسمي ومجموعة أنماط السلوك الواقعية، ويظهر ذلك أوضح ما يكون حين تكون القيم نفسها متعارضة فيما بينها، كما هو الحال بالنسبة إلى مسألة القدرية. فالقرآن يبين أن جميع الأحداث تحددها مشيئة الله، ولكنه يقول أيضا إن الناس مسؤولون عن أعمالهم. وقد ترك للمسلمين، شأنهم في ذلك شأن الكالفنيين[*18]، أمر استنتاج ما يشاؤون من ذلك. والاستنتاج الذي يصلون إليه من ذلك لا يمكن أن يتحدد من حيث المبدأ بالقيم نفسها. وفي حالات أخرى قد تكون القيم ذاتها واضحة بما فيه الكفاية ولكنها ببساطة لم تطبق. فالقرآن يحرم الربا، لكن نتيجة هذا التحريم كانت تطوير سلسلة من الحيل الشرعية الملتوية تجري بموجبها أعمال الربا من تقليل حجم الائتمان في المجتمعات الإسلامية.

ويمكن القول بوجه عام إن تراث أي دين عظيم يظهر مرونة هائلة التطبيق. فمحتوى التراث شديد التنوع، وقواعد تطبيقه شديدة المرونة، إلى حد أنه يمكن أن يستخدم لتبرير أي نوع من السلوك تقريبا[15]. فقد كانت هناك أسباب مسيحية لإنشاء الأديرة وأسباب مسيحية لحلها. وبالمثل يبدو أن الكتاب المسلمين لم يعانوا أي صعوبة كبيرة في الدفاع عن السعي وراء الربح التجاري من خلال التراث الإسلامي، وذلك حين شعروا بالرغبة

في ذلك. أما مسألة أنهم قد شعروا بالرغبة في ذلك أو لم يشعروا بها، فهي مسألة لا تفسر بسهولة بالرجوع إلى التراث.

على أن هذا كله لا يعني أن نمتنع عن مقارنة مستوى القدرة الابتكارية للمجتمع الإسلامي الوسيط في الميدان الاقتصادي بمستواه في ثقافات أخرى، ومن المحتمل أن تظهر هنا مشكلة حقيقية متعلقة بالتخلف الإسلامي. وبما أن هذه القضايا ليست بسيطة ولم تدرس بشكل كاف فإني سأقتصر في ملاحظاتي، في هذه النقطة، على إبداء تحذيرين:

التحذير الأول والأهم هو أن ما يبدو من عدم وجود قدرة ابتكارية إسلامية قد يكون انعكاسا لحالة معرفتنا أكثر منه انعكاسا لابتكارية المسلمين. فليس المستبعد كلية أن نتمكن في يوم من الأيام من أن نعزو إلى مسلمي العصور الوسطى مستوى من الابتكار يضارع مستوى الصين أو أوروبا في العصور الوسطى. ذلك لأن الوقائع ببساطة لم تتأكد حتى الآن.

والتحذير الثاني هو أنه يجب ألا تقبل، دون نقد، الآراء التي تساق في كثير من الأحيان لأسباب أخرى، من أجل افتراض أن التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي كان ذا طابع شديد التخلف. فأولا ليس هناك من سبب يدعو لأن نقبل، كواقع ثابت، الصور الشائعة لفترة أولى من الازدهار أعقبها انحطاط طويل وكئيب. ذلك لأن هذا الرأي يخلق تناسقا تاما بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي للإسلام. ولكن، كما أظهر تاريخ عصر النهضة، فإن من الخطأ في الغالب أن نحاول رؤية تاريخ جميع النشاطات في عصر ما داخل إطار القالب الموحد نفسه. والأهم من ذلك أن الشواهد المتوافرة لدعم مثل هذا الرأي القائل بالاتجاه الطويل المدى في التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي ليست ذات بال. فالحجة تستند إلى الفكرة القائلة بأن القرون الأولى للإسلام كانت تتميز باقتصاد تجاري متوسع لا يوجد ما يوازيه لا في أوروبا في ذلك العصر، ولا في التاريخ اللاحق للإسلام. ولكن كما قلت آنفا يتوجب علينا أن نأخذ بجدية شديدة احتمال أن تكون هذه الصور وهْمًا يفسر من خلال انتقال الثقافة الدينية. والافتراض المعقول هو بالتأكيد أن اقتصاديات البلاد الإسلامية قد توسعت وانكمشت عدة مرات منذ ظهور الإسلام. ولكن قليلا مما نعرفه اليوم يؤيد ذلك أو ينفيه. والسبب في ذلك يعود من جهة إلى أن التغيرات الدنيوية من هذا النوع لم

تدرس كثيرا، كما يعود من جهة أخرى إلى أن نوعية الوثائق المتوافرة لدينا عادة تجعل دراسة هذه التغيرات أمرا بالغ الصعوبة ، ويعود من جهة ثالثة إلى أننا نجد فيما كتب عن الموضوع أن العلاقة بين الوقائع التي تجمع والاستنتاجات التي تقدم أميل إلى أن تكون واهية.

ومن السهولة بمكان أن نلاحظ بعض الكوارث الواضحة أكثر من غيرها، مثل تأثير الغزوات المغولية في أجزاء من آسيا الوسطى، وظهور وباء «الموت الأسود» لأول مرة في سوريا ومصر. كذلك يمكن الدفاع عن الافتراض القائل بحصول هبوط مستمر في الاقتصاد في القسم الأخير من العصور الوسطى. ومن جهة أخرى فإن توسع الاقتصاد العثماني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر يمثل حالة من الحالات النادرة في التاريخ الإسلامي، التي يمكن توثيق التغير الدنيوي فيها من مصادر منتظمة إلى حد معقول من المحفوظات. وبهذه المناسبة فإن حالتي كل من مصر والدولة العثمانية تسيران بصورة متوازية مع التاريخ الاقتصادي لأوروبا الغربية في الفترات نفسها. وبالتأكيد فإن المعلومات المجزأة المتوافرة في الوقت الحاضر لا تقدم تأييدا قويا للفكرة القائلة بأن اقتصاد العالم الإسلامي قد تعرض لتدهور حوالي انتهاء فترة الألف عام الميلادية، صحيح أنه يوجد ما يدل على حدوث تمزق اقتصادي بعد القرن الحادي عشر، ولكن يوجد أيضا ما يدل على حدوثه قبل ذلك. فلابد من توافر أدلة أقوى من هذه لإثبات حدوث تغير حاسم نحو الأسوأ(16).

ثم إنه إذا كان الاتجاه العام للتاريخ الاقتصادي الإسلامي موضع شك، فإننا نحتاج إلى أن نكون حذرين كذلك فيما يتعلق بفحص الحالات الخاصة للتخلف الاقتصادي الإسلامي التي قيل بوجودها. والمثال الواضح هنا، باعتباره قد أثير من قبل في هذا الفصل، هو سلبية المسلمين من الناحية التجارية في البحر المتوسط، وكونهم قد عهدوا بالبحر إلى المؤسسات التجارية الإيطالية. بالطبع إن هذا مثال واضح جدا للانحطاط الاقتصادي (وإن كان مدى تأثيره الإجمالي على اقتصاديات بلاد البحر المتوسط الإسلامية هو مسألة عليها خلاف).

ولكن هل يدل هذا على وجود علة في بنية الاقتصاد التجاري الإسلامي؟ إن المغالطة هنا تكمن في النظر إلى الاختلاف في بنية القوة، على أنه

اختلاف في الترشيد الاقتصادي[17]. فسلبية المسلمين تجاريا في البحر المتوسط لم تكن قرارا اقتصاديا خاطئا؛ لأنها لم تكن قرارا «اقتصاديا» على الإطلاق، وإنما نشأت عن توزيع القوة التجارية في البحر المتوسط، وعن أن بعض فئات التجار قد تمكنوا من تدعيم نشاطاتهم الاقتصادية سياسيا. وإذا كان التجار المسلمون قد أخفقوا، فهم قد أخفقوا سياسيا. ولا نستطيع أن نثبت أنهم أخفقوا سياسيا، ولم يكونوا مجرد متقبلين لسمة معينة في بيان مجتمعاتهم لم يكن لهم أي سلطان عليها (كما كان الحال بالفعل)، إلا إذا استطعنا أن نشير إلى وجود حالات لهم فيها نفس فرص امتلاك القوة، التي توافرت لتجار المدن اللاتينية، ولكنهم لم ينتهزوا هذه الفرص. وهكذا فإن المشاكل الصارخة للتخلف الاقتصادي الإسلامي لا تبدأ في الظهور إلا عند حدوث التقدم الاقتصادي لأوروبا بعد العصور الوسطى، وعجز العالم الإسلامي عن تمثل هذا التقدم إلا في أضيق الحدود. وحتى هنا فإنه يصعب جدا تحديد هذه المشاكل على أي صورة مقنعة.

م. أ. كوك

Bibliography

E. Ashtor, Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval (Paris, 1969); F. Braudel, La Méditerranee et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II (2nd edn., Paris, 1966); M. A. Cook (ed.), Studies in the Economic History of the Middle East (London, 1970); T. F. Glick, Irrigation and Society in Medieval Valencia (Cambridge Mass., 1970); S. D. Goitein, A Mediterranean Society : the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genisa, I. Economic Foundations (Berkeley-Los Angeles, 1967); W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au Moyen Age (Leipzig, 1885-6); A. E. Lieber, 'Eastern Business Practices and Medieval European Commerceص, The Economic History Review, xxi (1968); pp. 230-43; D. S. Richards (ed.), Islam and the Trade of Asia (Oxford, 1970); M. Rodinson, Islam et capitalisme (Paris, 1966); A. L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam (Princeton, 1970).

M.A. Cook

الحواشي

(*) هذا التقويم هو من تأليف عريب بن سعيد القرطبي، المؤرخ الطبيب، وضعه سنة 349هـ. 961م. وضاعت نسخته العربية ثم وقعت في يد المستشرق دوزي نسخة منه مكتوبة بالأحرف العبرية (وإن كانت لغتها هي العربية) فأخرج منها النص العربي وسماه تقويم قرطبة لسنة 961. وكان ثمة تقويم آخر يعزى إلى ربيع بن زيد الأسقف سفير الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى إمبراطور ألمانيا (واسمه الأصلي ريكيموندو). وقد وجدت نسخة لاتينية من تقويم الأسقف كان نشرها قبل ذلك المستشرق ليبري، فتبين للباحثين بعد نشر نص دوزي أن كتاب الأسقف ليس أكثر من ترجمة لكتاب عريب بن سعيد مع بعض الزيادات.

(*1) هم أسرة فارسية أنشأها كورش CYRUS حوالي سنة 550 قبل الميلاد، وقد استطاعت بالتدريج توحيد الشرق القديم بين أواسط القرن السادس ق.م، ونهاية القرن الرابع وانتهى حكمها سنة 330 ق.م بفتوحات الإسكندر وموت داريوس الثالث.

(*2) لعل المؤلف يشير هنا إلى الاسم العربي القديم لمدريد وهو «مجريط» كان هذا الاسم مشتقا بصورة ما من كلمة «مجرى».

(*3) روسيون Rousillon مقاطعة من مقاطعات فرنسا الجنوبية عند الجانب الشرقي من جبال البرانس (البيرنه).

(*4) يمتد هذا السهل في شمال إيطاليا ويرويه نهر ألبو.

(*5) هو اسم أعطاه كريستوف كولومبوس للجزيرة التي نعرفها اليوم باسم هاييتي.

(*6) وثائق الجنيزا المذكورة تزيد على مائة ألف من الأوراق القديمة تتوزعها الآن المتاحف ما بين الولايات المتحدة ولندن ولينغراد، وقد اكتشفت في حجرة خاصة من كنيس يهودي في مصر القديمة منذ أواخر القرن الماضي وتسربت بالتدريج إلى الخارج.

(*7) (آق قويون لو) هم الأسرة التي حكمت ما بين أذربيجان حتى دياربكر في الفترة 780-908هـ/1378-1502م. وقد انتهى حكمهم على أيدي الصفويين.

(*8) الأوليغاركية. كلمة يونانية الأصل تعني حكم الأقلية من الأشخاص أو من الأسر في مجتمع ما.

(*9) لم نستطع أن نعرف المعرفة الدقيقة أي كتاب يعني المؤلف بهذه الإشارة؟ ويبدو أننا يجب أن نبحث عنه في بعض الكتب الوعظية أو الدينية التي تهاجم التكالب على الحياة الدنيا.

(*10) هذا الحكم غير صحيح علميا. فليس الفقه هو الذي حاول التماس الحيل ولكن المرابين كانوا يحاولون من خلال تفسيرات الفقهاء وتحديداتهم لمعنى الربا إيجاد الفرجات والثغرات لممارسته دون التعرض للإثم في نظرهم.

(*11) أي أمير البندقية واللقب في الأصل هو (دوق) Doge وكان يحمله في العصور الوسطى أعلى طبقة نبيلة. وهي أعلى من لقب أمير ومن لقب كونت. وهو نفس اللفظ الذي حور فيما بعد إلى الدوتشي (لقب موسوليني Duce).

(*12) ورد هذا القول في سفر أشعيا (من العهد القديم) الإصحاح الثالث والعشرون (الآية 8).

(*13) من الغريب أن الباحث يطلق على أعمال الإمارات الإسلامية فقط صفة القرصنة، ويعتبر العمليات الغربية بمقابل ردود فعل. وينسى أو يتناسى تكافل وتعاضد القرصنة والسياسة في الأعمال البيزنطية والفرنجية والنورماندية وغيرها في البحر المتوسط، كما يبدو أن الباحث يسقط من حسابه معنى الجهاد الذي كانت تحمله الكثير من التحركات البحرية الإسلامية لتحركات مجاهد والحسن بن علي الكلي في صقلية وغيرهما.

(*14) مرة أخرى نلاحظ أن من عادة كتاب الغرب القدامى والمحدثين أن ينعتوا الهجمات الإسلامية بكل مكان بالنعت السلبي فهي في البر غارات نهب وفي البحر قرصنة، ذلك أنهم لا يدرسون ولا يقرون لها بدوافعها الدينية والسياسية والاقتصادية التي كثيرا ما تكون أكثر سموا بكثير من ردود الفعل التي يقابلها بها الأعداء.

(*15) أسرة لوزينيان Lusignan هي الأسرة الفرنجية التي طردها صلاح الدين من القدس بعد أسر الملك في لوزينيان في معركة حطين، وقد انتقل حكمها فيما بعد إلى جزيرة قبرص.

(*16) نقراطيس هو الاسم لموقع قرب الإسكندرية، عند دمنهور، هو اليوم تلال نقراش. وكانت قد قامت عليه منذ القرن الثامن قبل الميلاد مدينة يونانية، خصصت لليونانيين الذين جاءوا مصر للمعونة في طرد الفرس منها وبقيت مزدهرة، وحتى أواخر العهد الروماني. ويبدو أن كاتب البحث يقصد راكوتيس وهو اسم البلدة التي قامت في موقعها الإسكندرية، إلا إن كان يقصد القيود التجارية التي كانت في نقراطيس الإغريقية.

(*17) انظر التعليق السابق.

(*18) هم أتباع كالفان (1509-1564) وهو أحد رجال الإصلاح الديني المعروفين في القرن السادس عشر. نشر مذهبه في فرنسا وسويسرا، وقد أسس جمهورية دينية في جنيف.

تقديم(*)

هذه هي الترجمة العربية للقسم الثاني من الطبعة الثانية من كتاب «تراث الإسلام» الذي ألفته جماعة من المستشرقين، تحت إشراف المستشرق الألماني جوزيف شاخت الأستاذ بجامعة كولومبيا في الولايات المتحدة سابقا، والمتوفى في الأول من أغسطس عام 1969. وقد تولى إتمام تحرير الكتاب وإخراجه الأستاذ كليفورد إدموند بوزورث الأستاذ بجامعة مانشستر في إنجلترا.

ونقول «القسم الثاني» وما هو بثان أو بثالث على الحقيقة إلا في هذه الترجمة العربية، لأن الكتاب في طبعته الإنجليزية مجلد واحد تقاسمنا ترجمته مع الأستاذ الدكتور محمد زهير السمهوري، فقام بترجمة الفصول الخمسة الأولى ونشرت في الكتاب الثامن من سلسلة «عالم المعرفة». وقمت وصاحبي السيد إحسان صدقي العمد بترجمة الفصول الخمسة الباقية التي يجدها القارئ بين دفتي هذا المجلد والمجلد الذي يليه كـ «قسم ثالث».

وقد اشتركت مع صاحبي في الترجمة والمراجعة على السوية، فترجم كل منا قسمته من العمل، ثم تعاونا في المراجعة وإضافة التعليقات والشروح ومراجعة الأصول.

(*) هذا التقديم كتبه المترجمون لهذا الفصل والفصول التالية له (التي سيضمها الجزء الثاني الذي ستصدر السلسلة طبعته الثالثة في الشهر المقبل) حيث صدرت هذه الفصول في جزء مستقل في الطبعتين الأولى والثانية.

وتفضل الأستاذ الدكتور محمود علي مكي الأستاذ بجامعة القاهرة فراجع علينا فصل الأدب، كما تفضل الأخ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده الأستاذ بجامعة الكويت فراجع معنا فصل الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، والقسم الخاص بالشريعة الإسلامية.

وقد بذل كلاهما من الصدق في العمل والنصح في التوجيه ما يستحقان معه منا أصدق الشكر والتقدير.

وراجعنا الكثير من مغاليق فصل الموسيقى مع الأستاذ زكي المحسن من شيوخ العارفين بشؤون الموسيقى العربية في مصر، وهو مشكور على ما بذل من جهد أصدق الشكر.

ورجعنا إلى صديقنا الأستاذ خوان بيرنيت الأستاذ بجامعة برشلونة في الكثير مما يتصل بالعلوم والرياضيات ولقينا منه أصدق المعاونة.

وقد بذلنا في هذا العمل غاية ما وسعه جهدنا، سواء في تحري أقصى ما يتيسر من الدقة في النقل من الإنجليزية إلى العربية أو في تجشم متاعب مراجعة كل نص على أصوله العربية. وهو أمر في غاية العسر لأن معظم كتّاب هذه الطبعة الثانية من كتاب «تراث الإسلام» من مستشرقي عصرنا، هم ممن يعتمدون في الغالب على ما كتبه أو ترجمه السابقون من أهل الاستشراق القدامى في لغاتهم الأصلية، دون رجوع إلى الأصول العربية أو الفارسية أو التركية. وهذه هي طريقة معظم أهل الاستشراق في أيامنا، فإذا أحالك واحد منهم إلى أصل ما كتبه أبو الحسن الأشعري مثلا، فالإحالة هنا على ترجمة قام بها مستشرق سابق عن الأصل العربي. ومن ثم فهو نفسه لا يستطيع الاستدلال على أصل النص الذي يورد. وعرفنا ذلك وعانيناه في أكثر من موضع من عملنا هذا. وقد يسر الله ووضعنا أيدينا على الأصول وأتينا بها.

وقد أعاننا على التوفيق في تحري الدقة أننا نعرف كل أصحاب هذه الفصول معرفة شخصية، وقرأنا فيما مضى معظم مؤلفاتهم، مما أعان على إدراك مراميهم. ونحمد الله على أننا نقدم للقارئ العربي نقلا أمينا صادقا لما تولينا القيام عليه من فصول هذا الكتاب، وأكملنا بالتعليقات ما رأينا من مواضع الاستدراك والنقص.

والطبعة الأولى من كتاب «تراث الإسلام» تختلف إلى حد كبير عن هذه

الطبعة الثانية. فبعض الفصول غير الفصول والكتاب بالتالي غير الكتاب، ومن ثم فإن القول بأن هذه طبعة ثانية من نفس الكتاب غير صحيح. فهذا كتاب آخر يحمل نفس العنوان، ولذا فإن القارئ العربي مرجو ألا يستغني بهذه الطبعة الثانية عن الطبعة الأولى التي صدرت عام 1931، وأعيد طبعها بعد ذلك عدة مرات.

ومن حسن الحظ أنني اشتركت في نقل فصل من فصول الطبعة الأولى هذه مشتركا مع طائفة من الزملاء، ونشرنا الفصول التي قمنا بترجمتها في جزأين في القاهرة عام 1936. ثم ترجم شيئا من بقية الطبعة الأولى الأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي، ومن بعده ترجم الكتاب كله دفعة واحدة الأستاذ الدكتور جرجيس فتح الله المحامي. وقد أفدنا من هذه الأعمال كلها ورجعنا إليها فيما احتجنا إليه.

إن الفصول المتعلقة بالعلوم والرياضيات - في الطبعة الثانية - خاصة طيبة جدا، وإن كانت تميل في جملتها إلى التقليل من فضل العرب على الغرب في هذه الناحية. وقد اجتهدنا في تعويض النقص بالتعليقات الضافية. ومن أسف أننا لم نجد من يصبر على تعب المراجعات معنا من هذه الأبواب من المشتغلين بتاريخ العلوم عندنا، ولكننا استعنا بما كتبه بعض الباحثين العرب في تاريخ العلوم عند العرب من أمثال قدري طوقان وعمر فروخ وعبد الحليم منتصر وجرجيس فتح الله المحامي. كما رجعنا إلى مؤلفات جورج سارطون ويوليوس روشكا وأجناسيو جوبدي ومارتن بلسنر والدومييلي وجابرييل فران ومن إليهم، وخرجنا في النهاية بنتيجة طيبة. ومن أكثر ما أفادنا في ذلك كتابات بول كراوس فهي ما زالت الحجة الفاصلة فيما يتعلق ببدايات العلوم عند المسلمين.

ولم نلح في التعليقات هنا على بيان فضل العرب، لأن العلوم كلها في أيامنا هذه تطورت خلال الثلاثين سنة الأخيرة تطورا أضعف الصلة بين الماضي والحاضر. ففي الطب مثلا تلاشت معظم آثار الماضين بعد اكتشاف الأدوية الناجعة الحاسمة والجراحات الدقيقة. وهنا تضاءل كل أثر لأطباء الشرق والغرب في العصور الوسطى. حقا إن المكانة التاريخية لأبي بكر الرازي وأبي علي بن سينا وأبي نصر الفارابي ما زالت قائمة لم تنقض، ولكن طبهم الذي كان فتحا علميا في عصرهم لم يعد يصلح في طبابة

اليوم التي أسهموا ولا شك بنصيب واف في تطويرها. وبهذه المناسبة نقول إننا لم نغال قط في تقدير أنفسنا وأعمالنا على عادة الكثيرين ممن يكتبون عن التراث العربي. لأننا لا نجد ما يدعو إلى المبالغة في الكلام، فالحقائق نفسها أبلغ من كل كلام.

وقد ذكرنا ونحن نترجم القسم الذي كتبه شاخت، ذلك الفصل البديع الذي كتبه عن القانون والمجتمع المركيز دافيد دي سانتيلانا في الطبعة الأولى من كتاب «تراث الإسلام» هذا.

لقد كان سانتيلانا فقيها قانونيا عالميا، وكان من قضاة محكمة العدل في لاهاي. ومن منصته العالية هناك كتب ذلك الفصل المبدع الذي تجدونه في الترجمات العربية للطبعة الأولى من كتاب «تراث الإسلام». وفي رأينا أن ذلك الفصل الذي كتبه سانتيلانا ينبغي أن يحل محل ما كتبه شاخت في هذه الطبعة الثانية.

أما الفصل الذي كتبه لامبتون عن الفكر السياسي عند المسلمين فدراسة نظرية صرف، لا تفيد كثيرا في التعريف بالفكر السياسي الإسلامي. إذ إن آراء أبي يوسف القاضي والماوردي وابن طباطبا لا تمثل هذا الفكر بقدر ما تمثل آراء أصحابها. ومثل ذلك يقال عن آراء الغزالي وابن جماعة وابن تيمية. فالغزالي كان يفكر في السياسة تفكيرا دينيا، وأهم ما كان يعنيه هو سلامة العقيدة في عصر ظالم مضطرب كثير الأخطار والفتن. فهو يضحي بالعدل مضطرا في سبيل سلامة الملة، ويقبل الحاكم الفاسد الظالم ويدعو إلى طاعته مضطرا أيضا ما دام يحمي دار الإسلام، وهذه فكرة دينية لا سياسية، وكذلك يقال عما يسميه هنا الفكر السياسي لابن جماعة وابن تيمية ومن جاء بعدهما.

أما نحن فندرس الفكر السياسي عند المسلمين على أساس من الواقع والممارسة الفعلية. فنبدأ بالصحيفة التي كتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم بُعيد استقراره في المدينة، وندرس كيف صدرت عن أسلوب شوري حر، وكيف كان تطبيقها أساسا لتسيير أمور الجماعة الإسلامية الأولى في المدينة. ثم ندرس انتخاب أبي بكر في سقيفة بني ساعدة وكيف تم، وماذا كان موقف جماعات المسلمين منه. ثم ندرس خطبة أبي بكر بعد ولايته، وهي في رأينا وثيقة أساسية في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، لا لسلامة

المبادئ التي قامت عليها بل لأن أبا بكر طبقها فعلا. وهذا التطبيق أصبح أساسا من أسس العمل السياسي في دولة الإسلام. وبعد ذلك ندرس ظهور الدولة وقيامها وشكلها وأداتها، وسياسة عمر وآراءه، وما إلى ذلك، ثم تكوين جماعة الشورى على يد عمر وما كان من أمرهم، وكيف انتهى الأمر باختيار عثمان. وندرس الفكر السياسي لعثمان ومن معه، وما كان لذلك من أصداء بين المسلمين، وأهمها آراء الخوارج والشيعة. وهكذا ندرس الفكر السياسي عند المسلمين من الواقع الممارس نفسه، لا من آراء نظرية لبعض المفكرين. لأننا نعلم أن آراء الماوردي مثلا لا تمثل الفكر السياسي الإسلامي في أيامه، وإنما تصور محاولة من شيخ كان يخدم البويهيين لتبرير أخطائهم وممارساتهم المخالفة للإسلام. وليس هذا رأينا وحدنا في أبي الحسن الماوردي وآرائه، بل كان هذا رأي معاصريه فيه.

وقد أبدينا بعض هذه الآراء في التعليقات التي أضفناها إلى حاشية هذا القسم كما فعلنا مع غيره.

وبعد، فهذه بعض أفكار أردنا أن نسوقها بين يدي الترجمة العربية للفصول التي نقلناها إلى العربية من كتاب «تراث الإسلام»، بينا فيها منهجنا في النقل وأسلوبنا في التعليق عليه، وأبدينا كذلك آراءنا فيما نقلنا وفيمن كتبوه. وقررنا كذلك اعترافنا بالفضل لمن تفضلوا بمعاونتنا في هذا العمل الشاق. وقد كان شاقا فعلا، لأن الآراء كما هي في صورتها الإنجليزية غير واضحة في كثير من الأحيان، فكان علينا أن نبذل قصارى الجهد في التعرف على فكر المؤلف واتجاهه، وماذا يريد أن يقول. وكان لابد لنا من الرجوع إلى مصادره وأصوله نفسها تحريا للدقة في النقل. وفي حالة أو اثنتين اتصلنا بالمؤلف نفسه نستوضحه.

على أي حال يستطيع القارئ أن يطمئن إلى أن ما أثبتناه في العربية، هو الذي أرادوا قوله في الإنجليزية. وقد أبدينا آراءنا في تعليقاتنا، وبينا مواضع الخطأ حيث لاح لنا وجود خطأ.

ولابد هنا من كلمات شكر تزجى إلى كل من عاون على إنجاز هذا العمل وإخراجه إلى الناس. وابتداء نوجه الشكر إلى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت، فهو صاحب الفضل في إهداء هذه السلسلة من عالم المعرفة إلى القارئ العربي. وإلى مستشار السلسلة الأستاذ

الدكتور فؤاد زكريا الذي قام بمراجعة الترجمة. كما نهدي الشكر إلى الأخوين الزميلين الدكتورين محمد عبد الهادي أبو ريده ومحمود علي مكي على ما بذلاه من جهد في المراجعة والتقويم. ونقدم الشكر كذلك إلى الزميل الأستاذ خوان بيرنيت على ما أكرمنا به من جميل عون فيما استفسرنا عنه منه.

والله سبحانه هو الموفق في البداية والنهاية. نسأله تعالى العفو والهداية والعون والرعاية.

المترجمان

6 الفـــن والعـــمـــارة

أولا: العمــارة

هناك طريقتان في النظر إلى تراث أمة من الأمم، فإما أن ينظر إليه من حيث تأثيره في غيره، أو من ناحية منجزاته. والطريقة الأولى تكاد أن تكون غير ذات معنى في حالة العمارة الإسلامية. ويرجع ذلك إلى أسباب كثيرة بعضها يتصل بطبيعة العمارة نفسها، وبعضها الآخر خاص بالإسلام ذاته. فقبل أن يخترع الناس التصوير وتوجد وسائل النقل السريعة، كان تأثير فن معماري ما في آخر محدودا وبطيئا، لأن فن العمارة مرتبط أكثر من غيره من الفنون بالبيئة التي ينشأ فيها، وبأهداف ووسائل عينية ملموسة. وهناك دون شك استثناءات لهذه القاعدة، كما هو الحال في بعض مناطق الحدود (المتاخمة للغرب) مثل وسط إسبانيا، حيث نجد العمارة الإسلامية-وليس مجرد الوحدات الزخرفية- ذات أثر بعيد في العمائر المسيحية واليهودية خلال العصر الإسلامي في الأندلس وبعده[1].

ولكننا نستطيع القول بصورة عامة إن تأثير طراز معماري في غيره من الطرز المعمارية المعاصرة له حتى عصر النهضة، كان لا يتعدى حدود البيئة الثقافية التي نشأ فيها، إلا بقدر ضئيل جدا. وحتى

في هذه الحالة نجد أن ذلك التأثير إنما كان نتيجة ظرف تاريخي فريد في نوعه. والأمر في هذا الشأن يختلف عندما يندثر أحد التقاليد المعمارية. ففي تاريخ العمارة الغربية حركات إحياء للماضي تحدث مرة بعد أخرى، كما توجد حالات عودة متكررة إلى أصول العمارة اليونانية الرومانية أو الوسطى. أما في حالة العمارة الإسلامية فيكاد يكون من المستحيل إيجاد تحديد دقيق لموقعها-أو موقع أي مرحلة من مراحلها الخاصة-داخل إطار الحياة والموت والبعث من جديد (وهو الإطار الذي تندرج ضمنه أنماط العمارة الأخرى). صحيح أنه، من ناحية التركيب الداخلي للعمارة في نطاق الثقافة نفسها، حدث بالفعل إحياء لأشكال فنية قديمة في فترات كلاسيكية Classical periods كما حدث أيضا-لأسباب من بينها تأثير ذوق غربي مصطبغ بصبغة مشرقية-إحياء لأشكال تقليدية فعلية أو مفترضة، في عمارة الدارات (الفيلات) الفاقعة الألوان والمثقلة بالزينة التي بنيت في الإسكندرية في بداية هذا القرن، أو بصورة أكثر توفيقا في العمارة المغربية خلال الثلاثينيات الماضية، أو في طراز مسجد كوالالامبور الحديث الذي صممت عمارته على أساس اختيار من عدة طرز معمارية إسلامية تاريخية. ومع ذلك فلم تكن لأي من حركات البعث هذه من القوة والأهمية ما يعادل ما نجده في ذلك الحوار المستمر بين العمارة المغربية وبين ماضيها. وفي الحالات التي كان لمثل هذه الحركات تأثير فعلي (كما نجد في بعث بعض ملامح العمارة الصفوية في إيران، أو بعث العمارة المملوكية في مصر) فإن العلماء المعاصرين لم يستطيعوا إلى الآن تبيين هذا التأثير وتلك الأهمية على حقيقتها.

أما من الناحية الخارجية أي فيما يتصل بمظهر تأثير العمارة الإسلامية القديم في العمارة الحديثة، فنلاحظ أن ذلك يتجلى في صور مختلفة، منها أخذ موضوعات معينة من العمارة الإسلامية كما نجد في حالات الكتابات الزخرفية، أو تقليد أشكالها القديمة، وهذا أمر شائع في جميع نواحي العالم الإسلامي، لكننا نلاحظ فيما يتعلق باقتباس بعض الزخارف الزهرية أو بعض الوحدات الزخرفية بصفة عامة، أن هذا التقليد لصور الكتابة مقتبس على الأغلب من زخارف الأقمشة والخزف واشتغال المعدن، لا من المنشآت المعمارية نفسها. وإذا استثنينا بعض مظاهر تأثير العمارة الإسلامية في الدولة البيزنطية وإيطاليا[2]-واستثنينا كذلك العمارة الأندلسية

بصورة عامة-فإنه لم يكن من السهل حتى القرن الثامن عشر أن نتبين أثرا حقيقيا للعمارة الإسلامية. أما في القرن الثامن عشر وما بعده، فإن تأثير المعمار الإسلامي في العمارة الغربية كان جزءا من افتتان الغرب بكل ما هو غريب، وهو أمر شاع في أوروبا في الفترة الكلاسية والرومانية المتأخرة. وأهم الأمثلة على هذا التأثير لم تكن في الغالب تزيد على ما يسمى بالتركيات (Turqueries)، غير أنه يظهر بوضوح في قصر برايتون الغريب الشكل، حيث يتجلى جو إسلامي فخم في العمارة الغربية. وقد استمر هذا الأثر ظاهرا في منشآت معمارية للسينما والمطاعم تحمل اسم الحمراء أو تاج محل بالإضافة إلى بعض زخارف المنشآت العامة. ونرى هذا التأثير الإسلامي في صورة بالغة السخف في المبنى الفريد من نوعه المسمى قصر الذرة (Corn Palace)، المنسوب إلى ميتشيل في ولاية داكوتا الجنوبية الأمريكية (Mitchell, South Dakota) حيث نجد قبابا من طراز قباب الشرق الأوسط مبنية على هيئة تقليد لأعواد الذرة. وهذه العادة في تزيين المباني بعناصر زخرفية غريبة، كان لها أثر بعيد في الأعمال الإنشائية المنسوبة إلى ياماساكي (Yamasaki) الذي يقلد طراز الزخرفة اليابانية. ولكن هذه الأمثلة ليست كثيرة، ولا يمكن أن ينكر إنسان أن معظم أعمال هذا الاتجاه غير مقتبسة من العمارة الإسلامية.

فليست هناك إذن فائدة كبيرة ترجى من وراء البحث عن أثر كبير للعمارة الإسلامية-يقابل أثر الفنون الزخرفية الإسلامية-في التقاليد المعمارية الأخرى المعاصرة لها أو التي ظهرت فيما بعد. وعلى ذلك فتراث العمارة الإسلامية ينبغي أن نلتمسه في ما حققه المسلمون من أعمال معمارية. ومن الممكن أن نورد بيانا بتلك الخصائص الإنسانية أو الجمالية التي تعبر على أحسن وجه عما كان يتطلبه العالم الإسلامي في ذلك المجال، ونحدد تلك العمائر التي تعتبر غررا من روائع الحضارة الإسلامية، ومع ذلك فإن هذا النوع من قوائم الأعمال المعمارية ذات القيمة العظيمة، ربما لا يوفق في التحليل الأخير، في تحديد القيمة الحقيقية للتراث الثقافي، لأنه سيقيم تلك الأعمال بمقاييس غير إسلامية بناء على معيار تجريدي للقيم. وعلاوة على ذلك، هناك أخطار فكرية جسيمة تتعرض لها المحاولات الرامية إلى ترتيب المبتكرات الفنية بحسب أهميتها، وتتعرض لها كذلك

موازين التقييم عند مقارنة الثقافات ببعضها البعض. فإذا كان هناك تراث معماري معين لم يكن له تأثير طويل المدى، مدعم بالشواهد (على عكس الحال بالنسبة للتراث المعماري الكلاسي)، وإذا حاولنا أن نتجنب العمل الذي لا طائل وراءه من تصنيف الأعمال المعمارية بناء على ميزاتها النسبية، فماذا تكون في هذه الحالة حقيقة تراث تقليد معماري؟ إن هذا التراث، كما هو الحال بالنسبة للأدب، توليف فريد، أو سلسلة من التوليفات بين صور. وهذا التوليف نجح خلال الزمان والمكان الخاصين بثقافة معينة في التعبير عن شيء له قيمة، أو له ضرورة، في تلك الثقافة. ذلك أن بعض هذه التوليفات كما تبدو في مسجد قرية صغيرة على سبيل المثال، إنما هي مبتكرات شعبية تفتقر إلى النضج. وبعضها الآخر مثل قصر الحمراء تعتبر أعمالا عظيمة من إبداع الخيال الشاعري. وعلى هذا فإن تراث عمارة ما، إنما هو أشكال إنشائية ناطقة تعبر بأوضح صورة عما كانت تحتاج إليه ثقافة من الثقافات، وما كان يراود أهلها من أحلام، سواء أكان لها أثر جاوز حدودها أم لم يكن. وهذا التراث المعماري، شأنه شأن المتاع الموروث، قد يكون عديم الجدوى، وذا قيمة عاطفية فقط، وقد يكون إسهاما حافلا بالمعنى بصورة لا مثيل لها. على أن هناك في ما يتعلق بالإسلام، مجموعة من الظروف الخاصة تضعنا أمام سلسلة من المشاكل التي لها مغزى أوسع بكثير من الثقافة نفسها، وأكبر من أي واحدة من العمائر التي أنشأتها تلك الثقافة. ولكي نفهم هذه المشاكل، لابد لنا من أن نحدد معنى التأثير الذي انعكس على العمارة من جراء الإنجازات الرائعة التي تحققت في القرنين الأول والثاني للهجرة (السابع والثامن للميلاد)، اللذين تمكن المسلمون خلالهما من أن ينشئوا من العدم تقريبا حضارة إسلامية.

إن الخاصية الرئيسية التي يوصف بها العالم الإسلامي هي، كما يقول الكثيرون، حقبة ثقافية في تطور جماعات متعددة ومتميزة من حيث الجنس والظروف الجغرافية، وليست تعبيرا عن شعب واحد من الشعوب أو منطقة من المناطق. كذلك فإن من المتفق عليه، أن الإسلام إنما انتشر وتطور في عالم كان قد وصل إلى درجة غير عادية من التعقيد. وقد جرى التقليد عند مؤرخي الفنون على تقسيم ذلك العالم الإسلامي إلى قسمين: قسم تسوده الحضارة الهلينستية يقع غربي الفرات، وقسم إيراني إلى الشرق

منه. لكن الأبحاث الحديثة أظهرت أن مشاكل الفن الإسلامي أشد تعقيدا مما كان يظن، وأن استخدام وفهم الأشكال الفنية التي كانت سائدة قبل الإسلام في حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط، لم تكن مختلفة من إقليم إلى آخر وحسب، بل اختلفت أيضا داخل تلك الأقاليم وفقا لمستويات اجتماعية وفكرية كثيرة. وبصورة عامة، كان هناك قبل ظهور الإسلام عدد من التقاليد المعمارية التي استخدمت فيها أساليب فنية مختلفة فيما بينها اختلافا واسعا، يتراوح بين أساليب قديمة جدا وبسيطة، حتى العقود والقباب شديدة التعقيد، وهذه الأساليب كانت تستخدم في أغراض شتى تبدأ من استعمالها في الطرق والحمامات العامة في المدن، وتنتهي عند معابد فريدة في بابها لا يؤمها إلا الخاصة. وهناك شك كبير عند العلماء حول ما إذا كانت الثروة المعمارية والأساليب الفنية العالية التي استخدمت بمهارة في الشرق الأوسط حوالي سنة 600م، قد وضعت بالفعل في خدمة أغراض ووظائف معينة. ذلك أن القبة المفردة التي عرفتها العمارة الساسانية وبعض أشكال معينة من القاعات البازيليكية (أي الصليبية الهيئة)، ذات الحنيات التي تستخدم في العمارة المسيحية، كل هذه الأشكال المعمارية يمكن أن تعتبر منشآت علمانية ودينية على حد سواء، ومن الجائز أن المعاصرين كانوا يحددون هوية المبنى (أعني كونه علمانيا أو دينيا) عن طريق الزخارف بقدر ما كانوا يحددونها عن طريق الأشكال المعمارية. والأمر المهم الذي يعنينا، هو أن يكون واضحا أن العمارة الإسلامية تكونت في عالم ذي ثروة معمارية هائلة فيما يتعلق بالأشكال والأساليب الفنية، ولكنها نشأت في عالم يمتاز أيضا، على ما يبدو، بقدرة كبيرة على التصرف بمرونة في المعاني التي تعطى للأشكال والأساليب.

والعامل الثاني المكون للعمارة الإسلامية هو الإسلام نفسه. ونلاحظ أن النقطة التي تستوقف النظر هنا، هي أن الإسلام في فترات تكوينه لم يشأ ولم يطلب أن يكون له طابع معماري خاص. وعندما قبل الرسول[3] أن تكون الكعبة في مكة حرما وقبلة المسلمين، حولها بذلك إلى موقع فريد في بابه ورمزا للتجمع وقبلة ومركزا واتجاها. وهذا التفرد الذي تتميز به الكعبة، حال دون أن تتحول إلى نموذج نظري للعمارة الإسلامية، كما حدث بالنسبة لقبر المسيح عند المسيحيين. فنحن لا نملك إلا شواهد قليلة ومبعثرة-

والكثير منها غير واضح وغير مؤكد-عن أثر واقعي لشكل الكعبة في المباني الأخرى. ثم إن طابعها الديني كان له أثر بعيد في أنه لم يكن لهيئتها تأثير مادي واضح في العمارة الإسلامية، وإن كان يمكن القول أيضا إن عدم وجود هذا التأثير يرجع إلى هيئتها البسيطة، إذ هي مكعب غير منتظم يقوم وسط ساحة بيضاوية الشكل، تتحدد هويته بناء على طريقة استخدام الشعائر التي تقام حوله، دون التفات إلى هيئة جمالية فيه. ومن ثم فلم تصبح الكعبة رمزا معماريا يضاهي ما نعرف من معابد المسيحية الكبرى أو حتى المعابد الزردشتية. ولا غرابة في تلك البساطة الأساسية لهيئة الكعبة إذ كانت هذه الهيئة من عمل العرب قبل الإسلام.

لكن الشيء الأصيل في عمارة المسلمين، هو أن العقيدة الجديدة-كما أُوحي بها إلى الرسول، وكما عرفها خلفاؤه الأوائل-لم يحاول أصحابها ولا شعروا بالحاجة إلى أن يعبروا عن إيمانهم تعبيرا معماريا إنشائيا ذا فخامة. وكلمة مسجد (مكانا للعبادة) التي وردت في القرآن الكريم مرارا، ربما وردت مرة واحدة بمعنى مبنى إسلامي[4]، وحتى هذه الإشارة ليست واضحة المعنى كل الوضوح وذلك في الآية: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، ولينصرن الله من ينصره، إن الله لقوي عزيز﴾-سورة الحج رقم 22، آية 40-ففي هذه الآية لا نرى أن المراد «بالمساجد» مساجد المسلمين، إلا أن هذا اللفظ وضع إلى جانب الصوامع وهي الكنائس في الأغلب، والبيع وهي معابد اليهود، والصلوات وهي المصليات الصغيرة التي كانت معروفة في العالم المسيحي. وحتى هذه الآية، يحتمل أن يكون ورود لفظ «مساجد» فيها جاء من قبيل الاستعمال البلاغي لأزواج من الألفاظ ذات المعنى الواحد، دون أن يكون المراد بها وجود نوع محدد من المباني. ذلك لأن مكان إقامة الصلوات عند المسلمين الأوائل، هو الذي عبر عنه الحديث النبوي الذي يقول «أينما أدركتك الصلاة فصلِّ فهو مسجد»[5]، ويبدو واضحا أنه لم يوضع لمساجد العقيدة الإسلامية شكل مادي خاص نشأ عن العقيدة نفسها، كما لم يكن هناك رمز مادي ملموس يميز العقيدة الجديدة. ولفظ مصلى يشير ببساطة فيما يبدو إلى مساحة خارج المدينة كان يؤمها الرسول مع أصحابه للصلاة فقط في مناسبات معينة[6]. ولا أجد بين يدي شاهدا يدل على أن المصلى

كانت له صورة معمارية خاصة به. لقد كان الإسلام في نشأته الأولى عقيدة صافية مجردة من الماديات، قامت دون حاجة إلى رجال دين أو مبنى ذي هيئة خاصة أو رمز معين. ومن المفيد أن نلاحظ حتى وقت متأخر في أوائل القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، أن ابن خلدون يذكر في الفصل الذي أداره في مقدمته على «المساجد والبيوت العظيمة في العالم» ثلاثة مساجد مفضلة فقط، وهي مساجد مكة والمدينة وبيت المقدس[7]. أما ما نعرفه من مساجد أخرى فيتحدث عنه عند تناوله المدن أو مسألة السلطة الشرعية وغير الشرعية[8].

ويتضمن الإسلام كذلك عددا من العبادات، فهناك أوقات معينة للصلوات يؤديها المسلم وحده أو جماعة. وهناك الأذان والقبلة والوضوء بشرائطه. وكانت أيام الجمع تعتبر أياما تظهر الجماعة الإسلامية فيها قوتها ووحدتها لنفسها ولغيرها. وكان الرسول يقف على منبر أو درج في تلك المناسبات وهو متكئ على حربة[9]. وهذه العبادات كان يمكن أن تؤدى في بيت النبي، ولكنها لم تلبث أن أخذت طابعا عاما ونظاما معينا لأدائها، وإن لم تكن قد أصبحت بعد شعائرية. وكانت تلك العبادات أيضا أعمالا من شأنها توحيد أمة الإسلام وتمييزها عن غيرها من الأمم. واعتبرت شواهد على الشخصية المميزة للمسلمين، وتحديدا لنظام العبادات، ولكنها لم ترتبط بهيئة معمارية.

وربما كشف المزيد من البحث، وبخاصة الحفائر الأثرية في جزيرة العرب يوما ما، عن أشياء تغير الرأي القائل بأن الجزيرة العربية كانت خالية تماما من أي منشآت معمارية قبل ظهور الإسلام وفي أثناء عقود نشأته الأولى. ولكن في الوقت الراهن ليس أمامنا إلا أن نبدأ من هذه النقطة (أي من الفرض القائل بخلو الجزيرة من كل منشأة معمارية قبيل الإسلام). وهذه الحقيقة تضطرنا إلى مواجهة مسألة العمارة الإسلامية في صورة تفاعل بين عقيدة جديدة ونظام حياة لم يكن له أي خلفية معمارية من جهة، وبين تقليد معماري بالغ التعقيد والتطور في الشرق الأدنى والأوسط من جهة أخرى. والمشكلة على هذه الصورة ليست خاصة بالإسلام وحده، بل إن الفن المسيحي قد واجهها قبل ذلك بقرون. لكننا نجد بالنسبة للمسيحية أنها لم تكن في حاجة إلى أن تعبر معماريا إلا عن عدد قليل جدا من الأغراض تطلبتها تلك العقيدة، ووجدت السبيل إلى ذلك في عدد وافر

من الأشكال والمصطلحات والحاجات المعمارية-ومع ذلك فقد استغرقت هذه العملية ثلاثة قرون-في حين أننا نجد في حالة العمارة الإسلامية، أن كل مطالب الحياة كان لابد أن نجد لها صورا معمارية، وتمكنت من الوصول إلى ذلك في بضع عشرات من السنين وحسب. ففي أيام الوليد بن عبد الملك (96.86هـ/705-715م) توصل المسلمون فيما يبدو إلى تعبير أو طراز معماري يتفق مع حاجات مجتمعهم. ويتضح ذلك بصورة جلية فيما يتعلق بالعمارة الدينية على الأقل. أما درجة تقبل الناس لهذا التعبير المعماري الرسمي الشائع فأمر قابل للمناقشة، إذ يبدو أن المنشئين المعماريين استخدموا أشكالا قديمة نتجت عنها تناقضات تراكمت مع الزمن، مما دعا الخليفة المهدي إلى أن يأمر عام 161هـ/778م بنزع المقاصير من مساجد الجماعات، وتقصير المنابر إلى المقدار الذي كان عليه مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة[10]. وهناك مشكلة أكثر تعقيدا من هذه تتعلق بالطريقة التي نشأ عنها طراز معماري مدني ذو شخصية إسلامية. وبالرغم من وجود عدد كبير من نماذج العمارة المدنية التي حفظت لنا من النصف الأول من القرن الثامن الميلادي (أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة)، فإنه يصعب تحديد الصفة الإسلامية في أي جزء من أجزاء هذه العمارة، لأننا لا نملك أي دليل على المنشآت غير الإسلامية التي كانت تقام في ذلك العصر.

والأسباب التي أدت إلى السرعة والنجاح اللذين تم بهما ظهور طراز معماري إسلامي، ترجع في المقام الأول إلى الحاجة التي شعر بها خلفاء مثل عمر بن الخطاب وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك وولاتهم في الأمصار (وهو شعور يدعو إلى العجب حقا)، إلى إظهار حقيقة الوجود الإسلامي في صورة مادية تختلف عما يحيط بها، وتتميز مع ذلك بهيئة إسلامية مفهومة[11]. وتعتبر هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية عندما نحاول أن نقدر تراث الإسلام المعماري. فبالنسبة لمؤرخ العمارة، يمكن استخدام قيام العمارة الإسلامية في توضيح ظاهرة قلما تُلاحَظ، وهي كيف يخلق طراز معماري نفسه في هيئة متميزة ثقافيا. أما بالنسبة لمؤرخ الإسلام فإنها تصور ما اختارته الثقافة الإسلامية وما رفضته، وعن طريق ما أخذت وما رفضت، أنشأت لنفسها صورة خاصة بها اجتهدت الثقافة

في إبرازها-لكن مجرد ظهور عمارة إسلامية-وربما مجرد ظهور ثقافة إسلامية-يطرح مسألة أهم وأطرف بكثير من المسألة السابقة. وهذه المسألة يمكن أن تعرض على النحو التالي: وهو أن الأشكال والأساليب الفنية التي استخدمت في العمارة الإسلامية، أتت كلها من ثقافات غير إسلامية بالغة التنوع، ولكن حيث إن ثقافة الإسلام نفسها كانت منذ البداية وحدة قائمة بذاتها، فهل كانت العمارة التي أنشئت من هذه العناصر نوعا من اللغة المعمارية التوفيقية المصطبغة، كلغة الإسبرانتو[12]، لم تكن لها جذور، وإنما استخدمت أو كان لها معنى لأسباب عملية فحسب؟ أم أن من المستحيل أن نتكلم عن عمارة إسلامية، بحيث يتحتم على المرء أن يقصر فهمه لهذا الاصطلاح على القول بأن هناك عددا محددا من الطرز المعمارية الإقليمية المنفصل بعضها عن بعض، لم تصبح إسلامية إلا بطريقة عرضية؟ وآخر هذه الاحتمالات هو: هل حدث بالفعل تعديل إنشائي في كل أساليب العمارة في المناطق التي سادتها حضارة الإسلام، على نحو جعل من الميسور ظهور عمارة إسلامية ذات معنى كامل وجذور إسلامية عميقة عن طريق تغييرات محددة، أدخلت على عدد كبير من الطرز المعمارية التي يختلف بعضها عن بعض؟

يبدو لي أن هذه هي التساؤلات الحاسمة التي تثيرها دراسة تراث العمارة الإسلامية، وهي تساؤلات لا نجد لها مقابلا في العمارة المسيحية الأولى، وإنما في العمارة التي نشأت في عصر النهضة وعصر الفن الباروكي[13]، حيث أدخلت بالمثل أنواع معينة من التغيير على العديد من الأساليب المعمارية المختلفة. ومع هذا فلابد لنا من أن نسلم بأننا لا نستطيع الآن إلا أن نقوم بمجرد محاولة للإجابة عن تلك التساؤلات، لأن مستوى الدراسة في ميدان الفن الإسلامي لم يصل إلى الدرجة التي تمكن النظريات والأفكار العامة من أن تجد لها مكانا مقبولا فيما بين آراء فيها لغو ظاهر، وتخمينات لا يقوم عليها دليل. والواقع أننا نقدم بقية أجزاء هذا الفصل دون أن نكون واثقين إن كان هذا الموقف المتطرف أم ذاك هو الذي ينطبق على المحاولة التي نقوم بها. وسنحاول أول الأمر أن نحدد الملامح المعمارية العامة المميزة التي أنشئت في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، ثم صقلت خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة/التاسع والعاشر للميلاد،

وهي الملامح التي كانت نقطة البداية لمعظم التطورات المعمارية التي جاءت بعد ذلك. ومن ثم سنتناول بعض الموضوعات الرئيسية التي تضمنتها هذه السمات العامة، ونضرب أمثلة لتطورها ومعناها التالي. وفي آخر الأمر سنحاول أن نقدم بعض الإجابات عن الأسئلة المطروحة هنا.

منذ أن وضع جان سوفاجيه (J. Sauvaget) دراسته عن المسجد الأموي في المدينة-وبصرف النظر عن التعديلات التي قد يكون من الواجب إدخالها على تلك الدراسة[14]-يمكن الاتفاق على أن الفن الإسلامي المعماري الجديد اتخذ أهم أشكاله المميزة خلال العقدين الأخيرين من القرن الأول الهجري، وهما العقدان الأولان من القرن الثامن الميلادي، وأشهر أمثلة هذا الطراز الإسلامي الأول هو الجامع الأموي في دمشق الذي ما زال محفوظا بحالة جيدة، وإن كان فيه من الملامح الفريدة ما يجعل من الصعب النظر إليه على أنه نموذج كامل لذلك الطراز. وقد أصبح هذا الطراز المعماري الإسلامي الأول هو الطراز السائد خلال أربعة قرون على الأقل، وتنتشر الروائع التي تنتمي إليه في جميع أرجاء العالم الإسلامي، من الأندلس حيث نجد جامع قرطبة الشهير، إلى مصر حيث نجد جامع ابن طولون وجامعي الأزهر والحاكم، إلى العراق حيث توجد جوامع سامراء العظيمة. ويكاد يكون في حكم المؤكد أن معظم المساجد الإيرانية الأولى تنتمي إلى نفس الطراز، بالرغم من أن النماذج المتبقية منها لا تعرف في معظم الأحيان إلا من النصوص المكتوبة، أو عن طريق المصادر الأثرية الجزئية. وهذا الطراز يمكن أن يسمى بحق «طراز البناء القائم على الأعمدة» (Hypostyle)، لأن ميزته الرئيسية تكمن في إيجاد الفراغ باستعمال ماهر، وإن يكن بسيطا للغاية، لعنصر معماري واحد وهو البلاطة، ويراد بها المساحة الواقعة بين حاملين (إما أعمدة أو دعامات). وهناك صور تكوينية مختلفة لهذا الشكل تنشأ من تعديلات في أوضاع الأعمدة. وقد لجأ العرب إلى استعمال الكثير من هذه التعديلات بالفعل. وأمكن في إطار هذا التكوين المرن إدخال عدد من الملامح الثابتة-قليلا أو كثيرا-على عمارة المساجد، كالصحون ذات الأشجار أو الخالية منها، والمآذن والمحاريب التي كانت في بعض الأحيان تنشأ قبلها قباب للتشريف أو التجميل، وبلاطات محورية، أو مقاصير مخصصة لصلاة الأمراء تقام في العادة إلى جانب المحراب، أو نافورات أو

برك، أو أبواب أو بوابات، وإن تكن هذه الأخيرة قد نشأت بعد مضي بعض الوقت. أما الميضأة فكانت في معظم نماذج المساجد الأولى هذه توضع خارج المسجد. ولكل من هذه العناصر المعمارية تاريخها ومشاكلها، ولم يتم التوصل إلى تحليل مرض إلا للقليل منها. ولا داعي لأن نقوم بدراسة كهذه في هذا البحث، لكن ينبغي أن نؤكد على أن المحراب وحده هو الذي أصبح في زمن قصير شكلا مطلوبا لأسباب رمزية أو شعائرية، أما بقية عناصر المسجد فترك إنشاؤها لاختيار الناس.

كذلك كان موضوع تزيين المسجد من الداخل متروكا للاختيار. فأحيانا تكون الزخارف غنية كما في جامع دمشق، أو تكون تابعة للخطوط المعمارية كما نرى في جامع ابن طولون. ونجدها في جامع قرطبة أو الأزهر مقصورة على مساحات قليلة من المسجد، في حين أننا لا نجد لها أثرا في جوامع سامراء ومساجد إسلامية صغيرة أخرى. وباستثناء عدد قليل من المساجد الأولى-مثل الجامع الأموي بدمشق[15] وربما مسجد المدينة-نجد أن هذه الزخرفة لم تكن تحمل سوى معنى تصويري مباشر محدود، بمعنى أن الأشكال الزخرفية التي يمكن تبينها كانت تستخدم بقدر ما نستطيع اليوم أن نحكم في تجميل أو إبراز بعض أجزاء المبنى، ولكنها كأشكال زخرفية، لا تؤدي وظائف معينة أو تحقق أغراضا تخدم شؤون العقيدة، كما هو الحال في الزخارف المصاحبة للعمارة الدينية المسيحية والبوذية والوثنية. وعندما كانت الضرورة تدعو إلى تصوير معنى، كانت الكتابة تستخدم لهذا الغرض، وكانت مثل هذه المعاني تقتصر على التعبير عن التقوى، وذلك في الأغلب عن طريق نقش آيات من القرآن الكريم تناسب المعنى المطلوب، أو تقتصر على مسائل فنية أهمها تسجيل تاريخ إنشاء المسجد أو توسيعه. ولما كانت هذه الزخارف المكتوبة توجد داخل مبنى المسجد، فقد كانت تعبر بالنسبة إلى جميع العصور عن تقى الرجال الذين وردت أسماؤهم فيها، ولكنها كانت تستخدم أيضا كعناصر زخرفية داخلة في تكوين المبنى.

على أنه يمكن القول بصفة عامة إن المساحة الواسعة لبيت صلاة المسجد وصحنه، كانت أوضح الملامح التي تميزه. ولابد لنا من تفسيرها، ومن تقويمها في الوقت ذاته بوصفها إنجازا معماريا. وحتى إذا لاحظنا أن تلك القاعة ذات الأعمدة لها مشابه في ردهات معابد إيران المسماة باسم

عبادانات (apadanas) وبعض أجزاء المعابد المصرية القديمة أو أنواع معينة من أروقة الخطابة الرومانية (Forums)، فإنه يبدو لي أن مجال الشك قليل في أن صحون المساجد ذات الأعمدة لم تتأثر بأي طراز معماري آخر سابق عليها، وإنما كان هذا الطراز ابتكارا إسلاميا خالصا. وهناك حجج كثيرة تدعم هذا الاستنتاج، وبخاصة أن هذا الطراز وتطوراته الأولى حدثت في المدن الجديدة التي أنشأها المسلمون في العراق، حين لم تكن توجد منشآت معمارية لها أروقة ذات أعمدة تشبه ما أنشأه المسلمون. وربما كانت هناك حجة أهم من هذه، وهي أن الحاجات أو المطالب التي أدت إلى إنشاء المسجد، كان لا يمكن أن تفي بها المنشآت المعمارية التي كانت قائمة عند ظهور الإسلام. فهذه الأغراض لم تكن في المكان الأول أغراضا دينية، بمعنى أنه لم تكن هناك ضرورة إلى إقامة طقوس ظاهرة الملامح أو عبادات تلزم المسلمين بإنشاء مثل تلك المباني. فبعد مرور عشرات السنين على إنشاء مسجد الكوفة، كانت أرضه لا تزال غير مبلطة، وكان المصلون يشكون من أن الغبار يثور في أثناء الصلاة، مما كان يشوب نظافة المصلين ويؤثر في صحتهم. بل إن المسجد كان المركز الاجتماعي لكل أنواع النشاط العام والخاص. وقد احتفظ لنا الكتاب القدامى بقصص غريبة تصور حوادث ذات أهمية سياسية كبرى، أو وقائع غير ذات شأن وربما أشياء سوقية، وقعت في المساجد. وعلى ذلك فقد كانت المساجد منشآت لخدمة الجماعة الإسلامية بكل ما يتضمنه هذا التعبير من معنى، ومع ذلك، فبقدر ما كان التقليد الروماني العظيم للعمارة الضخمة ذات الهدف الاجتماعي لا يزال متبعا-وذلك على الأقل في المناطق الواقعة غربي الفرات-فإن أشكاله لم تكن تصلح لاستعمال المسلمين الوافدين إلى هذه المناطق حديثا، لسبب رئيسي هو أن أنواع النشاط التي كانت تمارس في المسجد تختلف عن تلك التي كانت تزاوَل في أروقة الخطابة الرومانية أو الإغريقية (الأجورا agora): ذلك أن المساجد كان استخدامها مقصورا على الأمة الإسلامية أي جماعة المؤمنين. وفي المدن القديمة بصورة خاصة مثل دمشق وبيت المقدس، حيث كان المسلمون أقلية في أول الأمر، كان لابد لمنشآتهم المعمارية من أن تكون صالحة لاجتماع كل المسلمين، للقيام بأوجه النشاط المتعددة الخاصة بهم، وتكون في الوقت نفسه ذات أشكال تميزهم عن غير المسلمين بشكل ظاهر.

وهكذا فإن المسجد الإسلامي ظهر تلبية لحاجة مزدوجة، هي الحاجة إلى مكان عام يسع الجماعة الإسلامية وحدها، والحاجة إلى مكان يتميز عن غيره من الأمكنة المسيحية والزردشتية أو اليهودية، وهكذا فإن المسجد لم يكن نتيجة مباشرة لطبيعة الفتوح الإسلامية التي أدت في أول الأمر على الأقل إلى وضع المسلمين في صورة أقلية، أو جعلتهم يسكنون في مدن منفصلة (خاصة بهم). وفي كلتا الحالتين، لم يكن من الممكن استخدام المباني القديمة أو تقليدها. صحيح أنه وجدت حالات تم فيها تحويل بعض الكنائس أو المعابد الدينية الأخرى إلى مساجد، لكن الشيء الذي يدعو إلى الدهشة هو أن ذلك لم يحدث إلا في القليل النادر. وفي حالات مثل دمشق وبيت المقدس، حيث حول مبنى هلينستي إلى مسجد، فإن الصورة التي اتخذها المبنى بعد تحويله، لم تكن تشبه في شيء التركيب الروماني أو الهلينستي الأصلي. ولكن الأمثلة المشابهة لذلك نادرة.

وهكذا لم تكن في العالم الذي فتحه المسلمون منشآت معمارية حية يمكن للمسلمين استعمالها مباشرة أو بتعديلات طفيفة لخدمة مطالبهم المحددة. ولم تقع سوى حالات قليلة حولت منشآت معمارية كاملة يعود بناؤها إلى ما قبل الإسلام إلى منشآت إسلامية. وفي نفس الوقت كانت التفاصيل الإنشائية الخاصة بعمارة المساجد الأولى تعود كلها إلى أصول نشأت قبل الإسلام. فالعقد والدعامة والعامود وترتيب البلاطات وطريقة عمل السقوف وإنشاء الأبراج والأساليب الفنية لعمل الزخارف كانت جميعها موجودة قبل الإسلام، وفي بعض الأحيان أخذ بعضها من عمائر قديمة. بل إن ابتكارات بارزة كالعقود المزدوجة والعقود المفصصة المستخدمة في جامع قرطبة[16] أو الدعامات الضخمة المبنية من الآجر في جامع سامراء، ليست سوى تعديلات، أي تغييرات لمواضع التركيز والاهتمام فيها. فالطابع الفريد للمسجد الإسلامي المميز ببهو الأعمدة، لا يتمثل في التحسينات الفنية الصغيرة التي ربما تكون قد أدخلت على أساليب الإنشاء القديمة، ولكنه يتمثل في أنه نجح في خلق تعبير معماري جديد عن طريق تشكيل وتنظيم العناصر التركيبية والإنشائية التي وجدت في العمائر القديمة، ولم تستغرق العملية إلا عشرات قليلة من السنين، وكانت مراكزها الرئيسية في العراق والشام. ومن الطبيعي أن هذا الإنجاز يدل، بمعنى معين، على إمكانات

تستلفت النظر للأسلوب المعماري الذي يرجع إلى الهلينستية والرومانية. ولكن يشهد أيضا بتلك الطريقة الفذة التي تمكنت بها الجماعة الإسلامية الأولى الوثيقة الترابط، من المحافظة على شخصيتها والتعبير عنها تعبيرا معماريا منظورا وذلك باستعمال نفس العناصر الموجودة في حضارات الشرق الأدنى السابقة عليها.

وبالإضافة إلى المعنى التاريخي لمسجد الصحن ذي الأعمدة، كانت له دلالة أخرى، ذلك لأن المسلمين عندما ركزوا جهودهم على تنظيم المساحة الداخلية للمسجد، بحيث تناسب الحاجات المتغيرة لجماعة في طور التوسع، جعلوا من المسجد منشأة ذات مرونة ظاهرة وذلك بفضل بساطة تكوينه التي أتاحت إمكانية توسيعه أو تضييقه. ففي قرطبة مثلا أضيفت ثلاث زيادات إلى الجامع الأصلي، وتوجد مثل هذه الزيادات أيضا في جوامع الكوفة والبصرة وبغداد والقاهرة. أما المثال الوحيد الذي يمكن إثباته لحالة تضييق بين المباني الكبرى على الأقل، فهو المسجد الأقصى في القدس[17]. ومن الناحية النظرية تعتبر إمكانية تعديل شكل بما يتفق وحاجات الجماعة ظاهرة حديثة بصورة ملحوظة لم تكن معروفة في العمائر السابقة أو المعاصرة. أما من الناحية الجمالية فمن الواجب، على الأرجح، أن نعدها أقل نجاحا، لأنها جعلت من المستحيل قيام الواجهات والهيئات الفخمة والتنظيم المعماري الذي هو السبب الأكبر في القيمة التي اكتسبها كثير من المعابد الرومانية والكاتدرائيات القوطية. ومع هذا فلابد أن نذكر أن الغرض من مسجد الصحن ذي الأعمدة لم يكن جماليا بصورة عامة، ولم تؤد الظروف المحلية الخاصة إلى إقامة منشأة معمارية موحدة إلا في مبان غير عادية مثل مبنى الجامع الأموي بدمشق. والواقع أن بساطة أشكال المساجد الإسلامية الأولى وروح الجد التي تسودها، تصوران بصورة بارعة صلابة العزم التي امتاز بها الإسلام في عصوره الأولى، وكذلك نظرة الإسلام العقائدية المتمثلة في أن الإنسان لابد له أن يعبد الله عبادة مباشرة دون توسط رجال دين أو أسرار غامضة. وفي البلاد الإسلامية التي يميل أهلها إلى المحافظة كالمغرب الأقصى نجد أن البهو ذا الأعمدة ظل لعدة قرون الشكل المعماري الوحيد المستعمل في إنشاء المساجد. بينما نجد في الغالب بالنسبة للبلاد التي فتحها المسلمون حديثا أو تحولت إلى الإسلام

فيما بعد، مثل الأناضول والهند، أن البهو ذا الأعمدة كان الصورة الأولى التي بني عليها المسجد، وأن هذه الصورة ترمز دون شك لأنقى خصائص الإسلام، ولكنها كانت من البساطة بحيث أمكن فيما بعد تطويعها لأي تقليد معماري.

أما العمارة الدنيوية فكانت شيئا مختلفا كل الاختلاف. فلم يكن هناك طراز معماري عربي أو إسلامي مبكر يمكن اتباعه. وباستثناء ما عرف عن المسلمين من عزوف عن حياة الترف والبذخ يصاحبه ارتياب مشوب بالإعجاب أحيانا إزاء الأساليب الأجنبية، فلم يكن هناك تحريم ديني أو معارضة فكرية لاستخدام أي شكل من أشكال العمارة الدنيوية. وعلى العكس من ذلك فإننا نجد أن نفس التطلع إلى العيش في المدن، الذي كان يميز الأجيال الإسلامية الأولى، كان يتطلب تلقائيا اتخاذ أساليب في العمارة لم تكن معروفة أو خاصة بالحياة في جزيرة العرب قبل الإسلام. والواقع أننا لا نعرف إلا القليل[18] عن الشكل الذي اتخذه هذا الاتجاه من الناحية المعمارية. ويحتمل أن يكون ذلك الشكل والظروف التي أحاطت به قد اختلفت من إقليم إلى آخر. وعلى ذلك فليس من الممكن أن نحدد، بناء على الخلفية المعمارية البسيطة للحياة الإسلامية، أسلوبا يتسم بأنه «إسلامي» في مقابل أسلوب معين سابق على الإسلام، كما لا يمكننا أن نقول بظهور نمط معماري جديد مماثل لنمط المسجد.

وتختلف الصورة عندما ننتقل بعيدا عن العالم اليومي للناس، من منازل وشوارع وأسوار وحمامات وقنوات وأسواق، لنصل إلى مباني الأمراء. هنا نجد أنفسنا أمام مفارقة عجيبة، فبينما يمكن التحقق من مواقع نحو ثمانين مبنى كانت في الغالب قصورا إسلامية أولى، فإن النصوص لا تذكر سوى أكثر قليلا من عشرة من المباني التي توصف بأنها كانت فريدة على أي نحو. ولا نملك شواهد معاصرة تعرفنا بالمنشآت الضخمة التي اكتشفت في خربة المفجر وقصير عمره، وجبل سيس، وقصر الحير الشرقي وقصر الحير الغربي والأخيضر[19].

وربما كان السبب في ذلك يعود إلى أن أصحاب النصوص المكتوبة لم تتوافر لهم المعلومات الكافية عن هذه المباني، أو أن تلك المباني كانت من نمط شائع إلى درجة لم تكن تدعو معها حاجة إلى ذكرها، وقد يرجع ذلك

إلى أنها كانت منشآت فنية خاصة ولا تكون جزءا من التاريخ الإسلامي الرسمي في عصوره الأولى، كما كتبه المدونون الأوائل. ولسنا في حاجة إلى الاهتمام في هذا البحث بمناقشة الفروض والتفسيرات المختلفة التي يمكن أن تكتب حول تلك السلسلة غير العادية من مباني الأمراء، وذلك فيما عدا نقطة، هي أنه على الرغم من أن تلك المنشآت كانت كلها ذات أنماط متشابهة، فإن معرفتنا بها تجمعت من أنواع شتى من الأصول. فلدينا من ناحية قصور بني أمية في بادية الشام، التي لم نعرفها إلا عن طريق الحفائر الأثرية، ولدينا في الطرف المقابل تلك المباني التي أقيمت في بغداد والتي لا نعرفها إلا من النصوص. وفيما بين هذين الطرفين نجد منشآت أخرى كمباني سامراء في العراق ومدينة الزهراء في الأندلس، وهي أبنية توافرت لدينا عنها معلومات غير كاملة مستقاة من النصوص والآثار[20]. وعندما ندرك أن المصادر الأثرية (الأركيولوجية) لم تنشر قط نشرا صحيحا، وأن هناك نصوصا كثيرة ليست واضحة بالقدر الكافي، يتضح لنا أنه من العسير الوصول إلى تعريف وثيق لطراز تلك القصور، وأن استنتاجاتنا لابد أن تكون من قبيل المحاولات ليس غير.

وبصورة عامة يمكننا أن نتبين ثلاثة موضوعات رئيسية في فن عمارة القصور الإسلامية الأولى، لم يكن أي منها إسلاميا خالصا في نشأته، ولكنها جميعا قبلت فيما يبدو على أنها أجزاء من نسيج الحياة الدنيوية للأمراء. والموضوع الأول هو الفصل فصلا تاما بين منشأة الأمير والعالم المحيط بها، وهو فصل ربما نجد أصوله في عمارة الدارة-الفيلا-المدينية (Villa urbana) والدارة الريفية (Villa rustica) اللتين كانتا معروفتين عند الرومان القدماء[21]. ويتجلى هذا الفصل في أكثر صوره تطرفا، في القصور الفخمة التي أنشأها أمراء بني أمية في مواضع خافية عن الأعين في ممتلكاتهم التي كانت تقع في جميع أرجاء بادية الشام. كما يتضح في سامراء أو في القصر الشديد التحصين في الكوفة. وينفرد القصر الأول الذي أنشئ في بغداد بأنه لم يكن بعيدا عن الناس كل البعد، لكن يلاحظ في ذلك أن كل مخطط مدينة بغداد كان يحمل طابعا شبيها بطابع القصور، ولم يظل جزؤها الأوسط، وهو القصر ذاته مستخدما مدة طويلة. وأول نتيجة لبعد تلك القصور عن الناس هي أن السمة المميزة للقصر من الخارج

هي أسواره ذاته، المزينة بالأبراج، وربما بواباته المهيبة. والنتيجة الثانية الأهم هي أن داخل القصر يبدو كما لو كان أسطورة وذلك لأن القصر البعيد المنال عن معظم الناس، والذي كان في كثير من الأحيان يتحول إلى مدينة كبيرة مسورة داخل المدينة، يصبح مصدرا لأقاصيص وحكايات ومغامرات، وكل أنواع الحوادث الغامضة التي يصعب فيها الفصل بين ما هو حقيقي وما هو من نسج الخيال. ولا تبقى إلا بوابة القصر رابطا ماديا بين حياتي القصر الواقعية والأسطورية.

والموضوع الثاني من موضوعات هذه القصور يعتبر أكثر تحديدا. فكما هو الحال بالنسبة للمساجد-وباستثناء بغداد ومجموعة صغيرة من المنشآت الأموية التي أقيمت تقليدا للقلاع الرومانية-لم تكن القصور الإسلامية الأولى منظمة تنظيما كبيرا، كما أنها لم تكن منشآت معمارية مخططة حقيقيا، وإنما كانت تتكون من سلسلة من الوحدات المكتفية بذاتها، والتي يمكن تعديلها أو زيادتها أو إزالتها أو إحلال غيرها محلها حسب تغير الحاجة والمزاج. وضمن تلك الوحدات نجد مساجد ومصليات وحمامات وقاعات استقبال مختلفة الأشكال والمستويات، وأبهاء ذوات نافورات وحدائق وبوابات وخمائل خاصة، وعددا كبيرا من أجنحة السكن وأقسام للخدمات المختلفة. وكل واحدة من هذه الوحدات يمكن أن تقوم بنفسها كمنشأة معمارية منفصلة (مثل الحمام المفرد في قصير عمره) أو كخلية في تكوين كبير. ولم تكن أي من هذه الوحدات فيما يبدو ابتكارا إسلاميا، بل ربما كانت أصولها رومانية أو إيرانية. والنقطة المهمة في هذا الموضوع هي أن القصر لم يكن يمثل وحدة مخططة ومنظمة على أساس جمالي، وإنما كان سلسلة من العناصر المنفصلة التي لم يكن يربط بينها سوى عدد صغير من النشاطات المألوفة التي كانت تميز حياة الأمير. ويدخل في ذلك قاعات الاستقبال، التي كان بعضها يبلغ درجة غير عادية من الفخامة، بالإضافة إلى غرف اللهو والمرح والتسلية والشراب والاستحمام والغناء وغيرها.

والموضوع الثالث والأخير، هو أن القصر كان يمثل ميدانا أوسع بكثير من المسجد لتشجيع الزخرفة. فكانت تستعمل فيه الفسيفساء والتصاوير الملونة والمنحوتات الحجرية أو الجصية. من أجل تحقيق أهداف زخرفية أو تصويرية بلغت من التنوع المذهل حدا جعل الناس-بعد اكتشاف قصير عمره،

والمشتى[22]، وحتى خربة المفجر-يشكون في مبدأ الأمر إن كانت تنتمي إلى أصول إسلامية. ومع ذلك فإن ما بقي من زخارف هذه القصور إنما هو جزء قليل من الثروة الزخرفية التي امتازت بها القصور الإسلامية الأولى، لأننا ينبغي أن نتخيل تلك القصور بكامل زينتها من الأقمشة الغالية والمقتنيات الثمينة التي جمعها الأمراء من شتى نواحي الدنيا. ونلاحظ في القصور الأموية التي نعرفها أكثر من غيرها، شيئا من ذوق محدثي النعمة، فيما يتعلق بتكديس التحف وعدم التنسيق بالنسبة للعناصر الفنية والطرز وأشكال التصاوير المجلوبة من أصقاع عديدة وعصور مختلفة. أما عملية جمع ذلك الحشد الهائل من الأشكال لتتحول إلى أساليب وخطط متناسق بعضها مع بعض، فأمر لا يزال بعيدا عن أفهامنا إلى اليوم. ومن المرجح أن يكون هذا التحول قد حدث بالفعل، لأننا نجد في الأجزاء الباقية من قصور سامراء ومدينة الزهراء والقاهرة ضربا معينا من الأسلوب الكلاسي في الشكل. ومع هذا فإن ذلك ميدان فسيح لأبحاث تقوم على الحدس والتخمين أكثر من اعتمادها على حقائق يمكن إثباتها.

هذه الملاحظات الموجزة عن الفن الإسلامي الأول ربما لا تكون قد قدمت جوابا عن الأسئلة الأساسية التي طرحناها سابقا، ولكنها يمكن أن تزودنا بعدد من الخيوط أو الطرق التي نستطيع باتباعها أن نفحص بصورة مفيدة العمائر التي ظهرت بعد ذلك. وأحد هذه الخيوط هو السهولة غير العادية التي تم بها إيجاد عمارة إسلامية. ومن أسباب هذه السهولة دون شك أن عمارة القرون السابقة كانت تطوع نفسها لنوع التحويلات التي تطلبها الإسلام. وهناك فيما يبدو سبب آخر لذلك، هو أن الغرض الأساسي للعمارة الإسلامية الدينية لا يتمثل في المحافظة على أشكال معينة أو إيجادها، بل يتمثل في التعبير عن نشاطات معينة. ذلك لأن ما أوجد المسجد كان هو المتطلبات العامة للعقيدة-مثل جمع المؤمنين وفصلهم عن غير المسلمين-أكثر مما كان البحث عن أشكال معمارية يتطلبها أداء طقوس وعبادات تفرضها العقيدة. كذلك فإن القصر كان مرتبطا بأداء نشاطات أخرى وعقد اجتماعات وتحقيق ألوان من المسرات، وهي نشاطات لا يرتبط أي منها بصورة معمارية معينة ارتباطا ضروريا. والنتيجة التي تترتب على قابلية العمارة الإسلامية للتكيف مع أشكال متباينة هي أن ما يميزها ليس

مجموعة من الأشكال، وليس أسلوبا، بل هو طريقة لتحويل الأساليب، وصفة أو مجموعة من الصفات تفرض على مجموعة متباينة من الأشكال، ويمكن أن نسميها «جوا معماريا خاصا».

وهناك نتيجة ثانية هي أنه بينما كانت العمارة الدينية مقيدة من حيث أشكالها وأغراضها، فإن الفن الدنيوي، وبخاصة في بناء القصور لم يكن كذلك. ومن هنا فإن الاستنتاج الذي يمكن أن نتوصل إليه حتى فيما يتعلق بالعمارة الإسلامية الأولى، هو أن روح العمارة الدنيوية كان غالبا وقدم للمعماريين دون شك ميدانا أوسع للتطور مما قدمته العمارة الدينية. فقد غدا هذا الميدان بسهولة البوتقة التي انصهرت فيها تلك العناصر المعمارية المتنوعة بغير حدود، التي استمدتها الحضارة الجديدة من التراث الماضي للبلدان التي فتحها المسلمون، بحيث أمكن صب هذه العناصر في قالب يمكن أن نسميه إسلاميا على التخصيص. وأخيرا فإن الزخرفة المعمارية، برغم أنها كانت مقيدة إلى حد ما في عمارة المساجد، قد لعبت دورا كبيرا في المنشآت الأولى للعمارة الإسلامية. وقد دخلت فيها أساليب فنية كثيرة وموضوعات شتى، وعلى ذلك فإنني أود أن أبحث في تطور العمارة الإسلامية التي قامت بعد ذلك عن طريق دراسة تلك الخيوط الثلاثة التي كان لها أكبر الأثر في ذلك التطور، وهي الزخرفة، واستلهام العمارة الإسلامية لأشكالها من مصادر دنيوية، وتحويلها للأشكال التي وجدتها.

من الممكن القول إن الغالبية العظمى من مبتكرات العمارة الإسلامية المهمة والأكثر أصالة، قد صدرت عن حاجات وأذواق مغايرة لتلك التي نشأت عن العقيدة الإسلامية. فهذه الحاجات والأذواق التي سوف نسميها دنيوية كانت بطبيعة الحال أقل ارتباطا بالإسلام من مطالب العقيدة. وعندما نبحث في موضوعات الفنون الدنيوية فلابد أن نتعلم كيف نميز بين أنواع الموضوعات الإسلامية الخاصة وبين تلك العناصر التي كان العالم الإسلامي يشترك فيها مع حضارات أخرى قائمة أو بائدة. ولكن هذا الأمر مع الأسف غير متيسر في المجال المتاح لنا هنا، ولذا فلابد لنا من أن نقصر كلامنا على دراسة عدد قليل من المباني وعلى الاستنتاجات التي يمكن أن تخرج بها من تلك الدراسة.

وكان القصر الملكي أو الأميري هو أكثر مبنى يحمل طابع العمارة الدنيوية

غير أننا نلاحظ أن القصور التي أنشئت بعد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كانت أقل قدرة على البقاء من تلك القصور التي بنيت في القرون الأولى للحضارة الإسلامية، ولذلك فإن الخرائب الأثرية والأوصاف الأدبية هي أفضل وسيلة نملكها لمعرفة قصور القاهرة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ولمعرفة المنشآت المغولية التي بنيت بأشكال مبالغ فيها وعلى عجل في أذربيجان أو قرب سمرقند، أو القصور العديدة التي أنشئت في المدن والأرياف في المغرب وصقلية في وادي الفرات في القرن السابع الهجري/الثالث عشر ميلادي، وفي الأناضول وإيران كلها وفي العصور الأولى للهند الإسلامية[23]. لكننا ينبغي أن نستثني من هذه الخرائب والأوصاف الأدبية ذلك المبنى العظيم الأهمية، وأعني به قصر الحمراء في غرناطة[24]. ومع أنه من غير المأمون اتخاذ أثر واحد يقع في أقصى غرب العالم الإسلامي أساسا للحكم على الحضارة المعمارية الدنيوية الإسلامية بأسرها، فإننا سنحاول عن طريق قصر الحمراء أن نتبين بعض الملامح الظاهرة للقصر الإسلامي في العصور الوسطى المتأخرة.

يقوم قصر الحمراء على تل يطل على المدينة، وهو محاط بالأسوار وله طابع مبنى محصن، مع أن الحقيقة هي أن الجزء الأوطأ من المبنى الكبير فحسب يمكن أن يقال إنه أنشئ لغرض حربي. والحمراء بموقعها ومظهرها المحصن تعتبر نموذجا لتقليد معماري يرجع إلى العصور الإسلامية الأولى. فهو جزء من المدينة ولكنه لا يقوم فيها تماما. وهو لا يكون فقط جزءا من التقليد الذي أطلقنا عليه اسم القصر الريفي المحصن، بل إنه تأثر بتطور معماري ظهر بعد ذلك وهو القلعة، أي الحصن الذي يقام في المدينة. وأصل هذه القلاع غير واضح، والراجح أن عوامل وأصولا كثيرة منفصلة اشتركت في تكوينها، منها: تقليد إيراني قديم قبل الإسلام، ونمو طبقة العسكريين المتميزين الذين ينتمون إلى أجناس بشرية مختلفة عن سكان المدينة، وبالإضافة إلى شعور عام بعدم الأمان واكب ازدياد قوة المدن وأهلها. ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى ظهور القلعة فإنها غدت ابتداء من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي المظهر المميز لمعظم المدن، مع اختلافات إقليمية في أشكال هذه القلاع. ففي بعض الأحيان نجد القلعة قائمة على موقع مشرف يستوقف النظر، كما هو الحال في قلعة حلب

وقلعة القاهرة. ونجدها في أحيان أخرى لا تكاد تظهر بين مباني المدينة مثلما يلاحظ في قلعة دمشق. ولم تأخذ القلعة قط الصفات الأسطورية التي أضفيت على القصور الملكية الأولى، مع أن بعض المصادر المكتوبة والمخلفات الأثرية القليلة تشير إلى أن كثيرا من القلاع كانت تحتوي على العديد من مرافق الحياة المنزلية. وتؤكد هذه القلاع أهمية النماذج العسكرية في تطور العمارة، وذلك فيما يتعلق بتجديدات فنية مثل إقامة العقود، وتخطيط البوابات والأبراج المشتقة كلها من عمارة القلاع.

وإذا كانت السمة الأولى التي تميز الحمراء تتمثل في الحصن الذي يمكن ربطه بتقليدين منفصلين من تقاليد العمارة الدنيوية، فإن سمتها الثانية تتمثل في أن مساحتها الكبيرة لا تشغلها وحدة معمارية واحدة، ولكنها تضم سلسلة من الوحدات المعمارية. وبعض هذه الوحدات حدائق فيها خمائل أو قصور ريفية، أقيمت بشكل فني على سفح الجبل، وتعتبر هذه الحدائق جزءا من تقليد إسلامي يمتد حتى إيران والهند[25]. وأشهر ما بقي لنا من وحدات قصر الحمراء وحدتا بهو السباع وبهو الريحان، حيث نجد مجموعات من الغرف المربعة والمستطيلة تقوم حول أبهاء فخمة. ويبدو أن إضافة زيادات إلى المبنى الأصلي كانت تقليدا مميزا للمنشآت الملكية الإسلامية المعروفة، وربما استثنينا من ذلك عددا من النماذج الإيرانية التي أنشئت في العصور المتأخرة. وترجع أصول طريقة الإضافات هذه إلى القصور الكبيرة التي بنيت في سامراء.

وأهم ما يلاحظ في منشآت الحمراء هو أن عددا قليلا جدا من القاعات والأبهاء يمكن الوقوف على الغرض الذي أنشئ من أجله من الناحية المعمارية، إذ يبدو أن انفصالا عجيبا وقع بين المبنى والوظيفة التي كان يؤديها. فكأنما الأشكال الفردية التي يمكن تمييزها بألفاظ اصطلاحية معمارية، مثل الأبهاء والظلات المرفوعة على أعمدة، والقاعات المربعة أو المستطيلة وما إليها، كانت أشكالا عامة تخدم أغراضا شتى من قاعات الاستقبال التقليدية إلى ألوان مختلفة من التسلية. وفي هذه النقطة، كما في جانبها العسكري، تمثل الحمراء ظاهرة معمارية تنطبق على العالم الإسلامي كله. مثال ذلك أن العدد الكبير من الخمائل والقصور الصغيرة المعروفة في القاهرة وإستانبول وقونيه وأصفهان، كانت أيضا وحدات معمارية تقليدية بسيطة

(وهذه في العادة تكون عبارة عن وحدة ذات قبة) لا تدل بنفسها على أن لها وظيفة محددة، ومن الممكن كذلك أن تستخدم في أغراض شتى. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الأشكال المعمارية تختلف كل الاختلاف عما نجده في معظم آثار العمارة الغربية، إلا أن تلك الميزة الإسلامية التي نجدها في عمارة العصور الوسطى (أي ميزة إنشاء غرف وأبهاء لأغراض شتى) تشبه إلى حد بعيد ما يعرف في عمارة اليوم باسم الغرف المتعددة الأغراض. ولكن لكي نتأكد من هذا الرأي فإن هذه النقطة ما زالت بحاجة إلى مزيد من الدراسة، وبخاصة فيما يتعلق بمعرفة معاني الألفاظ والمصطلحات، لأن من الأهمية بمكان أن نعرف على وجه الدقة المصطلحات التي كانت تطلق في عصر واحد على أجزاء القصر المختلفة.

أما السمة الأساسية الثالثة التي تميز الحمراء، فهي الأهمية الكبرى التي أعطيت لزخرفتها. وسنعود في الفصل التالي إلى الحديث عن المظاهر الفنية لهذه الزخرفة، لكن النقطة المهمة هنا، هي أن الزخرفة تكوّن أكثر العناصر تأثيرا في النفس عندما يتأمل المرء المبنى من الداخل. فالطابع الفخم لموضوعات زخرفة القصور وأساليبها الفنية، سواء في إيران أو آسيا الوسطى أو تركيا واضحة تتحدث عن نفسها. والسؤال الذي لابد أن نوجهه هنا، هو ما إذا كان لهذه الزخرفة هدف آخر غير التجميل، وما إذا كانت أهدافها تقتصر على الناحية الجمالية والزخرفة المترفة. والفضل في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل يرجع إلى بحث ف. بارجبوهر (F. Bargebohr) الذي تضمن تفسيرا لهذه الظاهرة مستمدا من قصر الحمراء. وذلك لأن من الممكن القول بأن جانبا كبيرا من هذه الزخارف-من نافورة بهو السباع، إلى القباب الرائعة ذات المقرنصات القائمة على أعمدة ودعامات دقيقة نحيلة-ترتبط بأسطورة تدور طوال العصور الوسطى حول شخصية سليمان النبي الملك. فالإحساس الذي تبعثه فينا هذه الزخارف بأننا إزاء فردوس ينتمي إلى عالم ينفصل عن عالمنا، والحدائق، والحيل الزخرفية والأشكال الباهرة؛ كل هذا ربما كان محاولات للتعبير، من خلال أشكال أرضية، عن الرؤية الرائعة لما صنعته الجن لسليمان الحكيم وملكة سبأ[26]. ولا نستطيع في حدود بحثنا هذا أن نعدد الأمثلة الكثيرة القائمة في جميع أرجاء العالم الإسلامي والتي تؤيد هذا التفسير. لكن ما أريد أن أؤكده

هنا، هو أن الأسطورة السليمانية لم تكن ابتكارا إسلاميا، بل كانت بصفة عامة ظاهرة شائعة في العصور الوسطى، وظلت قائمة في الغرب حتى عصر الباروك. وبهذا المعنى يمكن القول إن فخامة عمارة القصور الإسلامية، كما هو الحال بالنسبة للنسيج الذي صنعه المسلمون والمشغولات الفنية التي أبدعوها، كان لها جميعا أثر فني واسع جاوز حدود عالم الإسلام، ويمكن أن تعد آثارها نماذج كبرى للفن في العصور الوسطى بوجه عام.

ومع ذلك فليس من الصواب أن نضرب أمثلة للعمارة الدنيوية الإسلامية من خلال القصور وحدها، لأننا نجد في عدد من الميادين الأخرى أن ما حققه المسلمون، وإن كان أقل استرعاء للنظر، كان أكثر تميزا إلى حد بعيد. وأكثر ما يهمنا هو طابع الفخامة الذي أُضفِي على الكثير من المنشآت ذات الأغراض المدنية العادية، كالمدارس والدكاكين والفنادق، والمارستانات، ومواضع الاستراحة على طول الطرق التجارية، والحمامات وأسبلة المياه في الشوارع، وحتى مخازن البضائع الكبيرة المعروفة بالوكائل[27]. فقد أنشئت لهذه المرافق واجهات ضخمة وزخارف فخمة، واستخدمت فيها أحدث أساليب الإنشاء وأدق الحيل الفنية المعروفة، كما هي الحال مثلا في الخانات أو منازل القوافل الفخمة التي بنيت في الأناضول في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي[28]. وينبغي أن نلتمس أسباب هذا التطور في عدد من الخصائص الاجتماعية والدينية التي يتميز بها العالم الإسلامي، كالأهمية التي أضفاها الإسلام على العمل إلى جانب الإيمان، مما شجع الناس على القيام بنشاط اجتماعي، وكذلك القوة التي وصلت إليها طبقات المياسير (البورجوازية) في المدن الإسلامية، بما لها من ذوق ومن حاجات خاصة[29]، وقيام نظام الأوقاف أو الحبوس الذي حث الناس على إقامة منشآت خيرية ومؤسسات اقتصادية عديدة، كان يباركها الدين ويحميها من المصادرة، ناهيك عن ميل الناس في العصوى الوسطى إلى استغلال أموالهم في المباني والأراضي دون التجارة والصناعة. ويلاحظ تشابه الأشكال التي استخدمت في هذه الأنواع المختلفة من المباني بصرف النظر عن وظائفها. فالواجهات مثلا، وهي أول ما تقع عليه العين من المبنى وأكثر أجزائه ظهورا، تجعل من المستحيل، إلا في أحوال نادرة، أن نميز مسجدا من فندق (خان) أو مدرسة. فهنا أيضا نرى أن النشاط الإنساني الذي كان

يمارس في المبنى-والذي نتعرف عليه اليوم من خلال الكتابات المنقوشة على المباني المهملة، أو عن طريق اختلافات يسيرة جدا في الشكل والهيئة- هذا النشاط كان السمة الفعلية المميزة للمبنى، أما شكله الظاهر وخطة إنشائه وزخارفه فكانت مجرد مظهر للثراء والاستهلاك المظهري في عصرها دون هدف وظيفي ضروري أو علامة تعرفنا بحقيقته. ولكن، وبصرف النظر عن هذه الملامح الفريدة الخاصة بالعمارة الإسلامية، فإن الأمر الذي يهمنا هو أنه منذ أيام الإمبراطورية الرومانية لم نشهد تطورا يماثل هذه الملامح في الإنشاء المعماري الضخم لأغراض مدنية شتى. وبالرغم من أن هناك عددا من الأمثلة على وجود تخطيط منظم لمدن تفي بهذه الوظائف (كما نجد في سمرقند وأصفهان وإستانبول) فإن معظم المدن كان نموها دون نظام وحيثما اتفق. وفي العمارة الدينية نفسها، كان ظهور الواجهات الضخمة ابتداء من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي[30]، وكذلك نمو القباب التي كانت تنشأ فوق بلاطة المحراب، وتعدد المآذن المثقلة بالزينة، إضافة إلى النمو العظيم للروضات، كل ذلك كان من شأنه أن يزيد من شهرة المبنى أو الرجال الذي أنشأوه بوسائل أقرب إلى ما يحدث في الفن الدنيوي منها إلى الفن الديني، فلا مبالغة إذن في أن يذهب بنا الاستنتاج إلى القول بأن العمارة الإسلامية تبدو ذات صيغة دنيوية واعية، في إطار فن العصور الوسطى الذي ينظر إليه الكثيرون على أنه يدور حول محور الدين.

وقد أوضحنا فيما سبق أن الزخرفة كان لها منذ البداية الأولى دور كبير في العمارة الإسلامية، وبخاصة في المنشآت المدنية. واستمر الاهتمام بالزخرفة على طول القرون، حتى أننا نجد في الحقيقة أن وفرة الزخارف التي تخفي المبنى نفسه في بعض الأحيان هي التي ميزت العمارة الإسلامية ابتداء من إنشاء قبة الصخرة في القدس عام 72هـ/691م، وحتى المنشآت الإيرانية في العصر الصفوي. وبالنسبة لتطور الزخارف الجصية واستعمال أساليب غير عادية في ترتيب وضع الآجر بحيث يكون أشكالا زخرفية[31]، نجد أن كثيرا من هذه الأعمال الفنية ابتكار فني أصيل في ميدان الزخرفة المعمارية الإسلامية، كما تتضمن تلك الأعمال موضوعات زخرفية فريدة في بابها وجديرة بالدراسة. ولكن ما أريد أن أناقشه هنا هو ناحية مختلفة،

وربما أكثر أصالة في هذه الزخرفة، وهي الطريقة التي كان يربط بها بين المبنى وزخرفته، لأننا من خلال ذلك نعرض واحدة من مشاكل العمارة الإسلامية التي دار حولها أكبر قدر من الجدل.

نستطيع أن نتبين في القباب القائمة عند محراب جامع قرطبة، ارتباطا وتآلفا غير عادي بين القبة وعناصر معمارية مثل الضلوع أو العروق Ribs التي تدعم القبة فيما يبدو، والتي دلل العلماء على أنها تكوّن جزءا جماليا مع القبة نفسها. وتصاحب الضلوع أي العروق دائما مثلثات كروية (Squinches) في أعلى أركان المبنى، وهي وحدة متميزة وضرورية لحمل القبة التي لا تحمل شيئا في هذه الحالة، في حين أن العقود المفصصة (Polylobed arches) قد قسمت إلى عقود مكسورة[32]، وأعيد تكوينها. وبعد قرن من الزمان وجدنا في القبة الشمالية لجامع أصفهان الكبير، تقسيما غير عادي للدعامات يتفق مع كل جزء من البناء القائم فوقها، مما يعطي صورة نوع الشبكة المعمارية التي تملأ ثقوبها بآجر حافل بالزخارف. ومع ذلك فهنا أيضا يبدو، من وجهة نظر علم الإستاتيكا statics، أن المعماري صنع كتلة واحدة، بدلا من أن يقيم سلسلة من الأشكال المتآلفة والمتوازنة بين أجزاء منفصل بعضها عن بعض في المبنى[33]. ومنذ أقدم الأشكال التي وجدناها لاستخدام المقرنصات التي تشاهد في روضة تيم Tim وفي التكوينات الفخمة القائمة في العمارة الإيرانية الصفوية، وفي الواجهات القاهرية والقباب الأندلسية، يبدو لنا أن المقرنص هو نوع أو حيلة فنية تقوم على استخدام عدد صغير من الأشكال المثلثة الأبعاد ملتصق بعضها ببعض بحيث تبدو في هيئة زخرفية تستعمل في الأفاريز. وتظهر المقرنصات أحيانا دون هدف إنشائي، وإن كانت وفي نفس الوقت تبدو وكأنها عملت من وحي التصميم المعماري للمبنى، ونجدها في بعض الأحيان توجه النظر إلى أجزائه الرئيسية.

هذه الأمثلة الثلاثة-مَبنَيان أثريان محددان وعنصر معماري-كانت كلها سمات مبهمة القيمة من ناحية أنها جميعا كانت ذات معنى بالنسبة إلى إنشاء المبنى-أو على الأقل يمكن أن يكون لها معنى-ومع ذلك فإن أيا منها لا يبدو وكأنه من عناصر الإنشاء. ففيها مزج فريد بين المعنى الإنشائي والقيمة الزخرفية، غير أن الأهمية الخاصة بكل من هذين العنصرين يمكن أن

تتفاوت تفاوتا ملحوظا من حالة إلى أخرى. وهناك طرق متعددة لتفسير هذه الظاهرة الإسلامية المنتشرة في كل مكان، والمناقشة فيها ما زالت مفتوحة. وتوجد لكل من هذه الطرق حجج وجيهة، ولكنها جميعا غير مقنعة تمام الإقناع. فمن الممكن القول إن هذه الأمثلة تصور في المقام الأول حلولا لمشاكل إنشائية تحولت من الإنشاء إلى الزخرفة. ويمكن القول كذلك بأن الدافع الزخرفي كان هو الأساس، وأنه في حالات استثنائية فقط، حدث أن أعطيت قيمة إنشائية لأشكال كانت زخرفية أساسا؛ كما حصل في الأندلس في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وفي إيران ومصر في القرنين الخامس والسادس للهجرة/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. وربما استطعنا القول-تماشيا مع آرائنا السابقة حول العمارة الدنيوية-إن هذا التطور الخاص في الزخرفة المعمارية الإسلامية إنما هو مثال آخر لذلك الغموض أو الإبهام الشكلي، الذي لا ينبغي فيه أن نحكم على الأشكال المنظورة للعمارة بناء على علاقتها المتغيرة بذلك التضاد الذي قال به فتروفيوس[34] بين الإنشاء والزخرفة، وإنما ينبغي الحكم عليها بناء على الأثر الذي تعطيه لأي مبنى واحد أو وحدة واضحة من المبنى. وفي الحالة الثانية يمكن أن يصبح التضاد بين الزخرفة والإنشاء مشكلة زائفة، مثلها في ذلك مثل سوء الفهم الذي ينشأ عن البناء الصوتي لكلمة أو الخطأ في ترجمة عبارة من العبارات.

وما زلنا في حاجة إلى كثير من التفكير والبحث النظريين حتى يمكن تأكيد هذا التفسير الأخير. على أن هذا التفسير، من حيث إنه فرض، له ميزات متعددة: فهو يضع مسألة الزخرفة المعمارية في سياقها الثقافي والزمني بدلا من الحكم عليها بناء على معيار خارجي ما. وهو يفسر التناقض الظاهر في استعمال موضوعات معمارية دون أن تكون لها وظيفة معمارية، كما يفسر تحول الجدران ووسائل تدعيم المبنى إلى لوحات زخرفية كالنسجيات المنقوشة، أو إلى تصاوير عن طريق اللون والأشكال الزخرفية. وهو أيضا يضطرنا إلى أن ننظر بإمعان أكثر إلى الأثر الكلي الذي يحدثه فن معماري معين، لا إلى أجزائه المختلفة، وأن نستنتج عند النظر إلى عمل فني، لا إلى عمل صغير ذي طابع خاص، أن أهمية العمل الفني ككل تزيد على أهمية مجموع الوحدات التي يتألف منها. وبهذه الطريقة يمكن مثلا

أن نفسر تفسيرا صحيحا القباب ذات المقرنصات الموجودة في الحمراء على أنها سماوات تدور. إذ إن الضوء الخارجي عندما يتحرك حول قاعدة القبة فإن سقفها البالغ التعقيد يضاء بصورة مستمرة بأشكال تختلف بين لحظة وأخرى، ولا يأخذ قط صورة واحدة مع أنه ثابت في مكانه، مثله في ذلك مثل السماوات[35]. وهكذا فإن السياق المعماري للأشكال الزخرفية هو الذي يعطي معنى للزخرفة، ولكن لا يمكن أن نتصور القباب الثابتة على أنها تدور إلا لأنها زخرفت بطريقة معينة. وفي هذا المثال الخاص هناك بطبيعة الحال نصوص مكتوبة على المبنى تجعل ذلك التفسير معقولا[36]. أما في حالة الأمثلة الأخرى فيظل علينا أن نتعلم كيف «نقرأ» المنشآت المعمارية ونتفهمها بطريقة صحيحة.

وعلى ذلك فإن النقطة الأساسية التي تركز عليها فيما يتعلق بالزخرفة المعمارية، هي أن هذه الزخرفة، إذا ما نظر إليها في سياقها الكامل، لا على أنها مجموعة من الموضوعات والأشكال الزخرفية، كانت هي التي تعطي معنى للبناء كله، وذلك بصرف النظر عن المزايا الجمالية التي قد يحس بها الذوق الأجنبي في الزخرفة ذات الألوان الباهرة في العمارة الإسلامية. أما حقيقة ذلك المعنى في كل حالة من الزخرفة المعمارية فما زالت أمرا قابلا للجدل، لأننا في الحقيقة أمام شيء يشبه اللغتين المينوية (الكريتية) والحيثية، حيث نجد عبارات وتركيبات واضحة، ولكن اللغة ككل ما زالت غير مفهومة فهما تاما.

ولقد حاولنا، في معالجتنا للأصل الدنيوي للعمارة، وفي بحثنا للزخرفة المعمارية، أن نعرف منجزات العمارة الإسلامية، لا من خلال خصائص وأشكال محددة بدقة، بل من خلال سلسلة من المواقف، مثل تغلب الفاعلية على الشكل، وإضفاء ثوب من الفخامة على عدد كبير جدا من الوظائف، والاستعاضة جزئيا عن ثنائية المبنى والزخرفة، بكيان تركيبي واحد ربما كان معناه الدقيق يتغير من عصر إلى عصر، ومن إقليم إلى إقليم، ومن مبنى لآخر، على أنحاء لم تتضح لنا بعد. وهذه المنجزات يبدو أنها كانت أصيلة بصورة خاصة ومنبثقة من العالم الإسلامي نفسه، وهي تصلح لأن تكون نقطة بداية معقولة لدراسة موجزة للموضوع الأخير الذي أريد أن أعرض له هنا، وهو تغير أساليب الأشكال غير الإسلامية التي دخلت في

العمارة الإسلامية.

وربما كان علينا أن نذكر القارئ بأن هذا الموضوع نشأ عن حقيقة أن العمارة الإسلامية كان لابد من أن تنشأ بوصفها ظاهرة فريدة متميزة بذاتها، انبثقت عن مجموع كبير معقد من الأشكال السابقة عليها أو المعاصرة لها. ولهذه العمارة سمة أخرى تسترعي النظر، هي أن التوليفات المعمارية التي تكونت خلال القرنين أو الثلاثة الأولى لتاريخ الإسلام، لم تكن هي القوة الدافعة البسيطة الأولى التي نشأت عنها كل التطورات المعمارية اللاحقة، وإنما كانت في ذاتها مجرد مثل واحد لقدرة فريدة لدى المسلمين على تحويل عناصر شكلية أو وظيفية عديدة أخرى إلى شيء إسلامي، مع الاعتراف بأن هذه التوليفات كانت أول أمثلة هذه القدرة الفريدة وأقواها تأثيرا. وقد حدث هذا التحويل على مستويات مختلفة على مر القرون. وأبسط صورة له هي تحوير أشكال معمارية غير إسلامية لخدمة أهداف إسلامية. وهذا هو الذي حدث على الأرجح في إيران في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، عندما أخذ المسلمون الإيوان الذي كان موجودا قبل الإسلام، (الإيوان قاعة ذات سقف يقوم على عقد، يفضي مباشرة إلى فناء مكشوف) وجعلوه العنصر الأساسي للمساجد ولأشكال كثيرة أخرى من المباني. وهناك ظاهرة مماثلة حدثت في تركيا العثمانية، حيث نجد طرازا من المنشآت محورة القباب، يتطور بتأثير من كنيسة آيا صوفيا (Hagia Sophia) بحيث نشأت عنه مساجد إستانبول العظيمة. وكان الأمر مختلفا بعض الشيء في الهند، حيث أدخلت نماذج متعددة من الشرق الأوسط وتكيفت بحسب مطالب وسائل البناء المحلية، وأعطت في النهاية للمنشآت المعمارية شكلا مختلطا أو هجينا. وقد أحرز هذا الشكل المختلط، في المباني التي صممت بعناية كبيرة مثل مبنى «تاج محل»، نجاحا يفوق بكثير ما أحرزه في المباني الأخرى التي يغلب عليها الطابع المحلي العادي.

هذه الأمثلة إنما هي مجرد نماذج لقدرة المسلمين الهائلة على تطويع الأشكال المستمدة من أقاليم عديدة مختلفة، بحيث تلبي حاجات الإسلام. بل إن الأهم من ذلك هو تلك الوظائف التي أصبحت إسلامية عند مرحلة معينة، كما هو الحال بالنسبة للضريح[37] الذي يتعارض وجوده نفسه مع قواعد العقيدة[38]. والأمر الذي جعل للضريح شكلا معماريا مميزا للعمارة

الإسلامية هو أن ظهوره لم يكن بوصفه مؤثرا آتيا من خارج عالم الإسلام، ولكنه كان استجابة لمطلب أحست به الجماعة الإسلامية أو بعض قطاعاتها، مع أن هناك أمثلة لطقوس قديمة جدا تحولت إلى طقوس إسلامية، وأن الأشكال التي اتخذتها تلك الأضرحة يمكن ربطها بأشكال لأضرحة سابقة على الإسلام. هذه القدرة على إعطاء معنى إسلامي منسجم مع طبيعة الإسلام، لعدد كبير من الطرز الفنية المتنوعة هو ما نود أن نسميه بـ «الطريقة الإسلامية». وبفضل وجود تاريخ لطريقة إسلامية، إلى جانب تاريخ الطرز المعمارية المحددة، اكتسبت العمارة الإسلامية سمة من أكثر سماتها تفردا.

على أن أي محاولة لعرض ما حققه المسلمون من العمارة في ثلاث قارات خلال ألف من السنين في بضع صفحات، لابد أن تترك قدرا كبيرا من أعمال هذه العمارة جانبا. ولقد كان من الممكن أن نورد مناقشة أشمل للخصائص الجمالية أو لفن الزخرفة الأصلية الخاصة بالعمارة الإسلامية، أو حتى مناقشة بعض ملامح الإنشاء المعماري الإسلامي التي تعتبر وقفا على عالم الإسلام. ولكني أعتقد أن هذه الموضوعات لا يمكن أن تدرس دراسة ذات معنى، ما لم نتبين بشكل محدد طبيعة العمارة وهدفها داخل الإطار العام للثقافة الإسلامية. ذلك لأن مجرد وجود حضارة إسلامية واستمرارها في بلاد واسعة ومختلفة، يطرح بطريقة فريدة مسائل مثل العمارة الإسلامية. ويبدو أن أهم النتائج التي توصلنا إليها اثنتان، الأولى هي أن ذلك الشيء الذي أعطى طابعا إسلاميا لعمارة المسلمين، أقل ظهورا للعيان في الأشكال المرئية المحسوسة منه في ما كان للمسلمين من نشاطات إنسانية متصلة بالمنشآت المعمارية، ذلك لأن الأشكال تتغير، ولا يكاد يكون هناك شيء مشترك بين جامع قرطبة وجامع السليمانية في إستانبول أو مسجد بيبي خانوم (Bibi Khanum) في سمرقند. ولكن أعمال الناس والصلوات التي تقام في تلك المباني هي التي جعلتها كلها إسلامية. ومن النتائج الأساسية التي تترتب على هذه النقطة أن الأشكال المعمارية نفسها اتجهت إلى أن تصبح أشكالا عامة دون أن تكتسب إلا نادرا أغراضا ومعاني خاصة. وبهذه الطريقة وحدها كان من الممكن للمسلمين أن يفوا بحاجاتهم الإسلامية في أراض مختلفة شاسعة ذات أساليب معمارية متنوعة. وربما

كان الأطرف من ذلك، أن العمارة الإسلامية أصبحت بهذه الطريقة عمارة حديثة بشكل واضح.

أما النتيجة الثانية فهي أظهر من الأولى وأوضح، ولو أنه يترتب عليها شيء أقل وضوحا. إذ يكاد يكون من المؤكد أن أسبابا مختلفة أدت إلى تطور العمارة الدنيوية بدرجة أكبر من ناحية الأصالة من تطور العمارة الدينية- وأهم هذه الأسباب عدم وجود تنظيم ديني في الإسلام يشبه الكنيسة المسيحية-وحقيقي، بطبيعة الحال أن العقيدة كان لها أثر في أشكال من المباني مثل الأضرحة أو الروضات، وحتى في كثير من أشكال العمارة الحضرية كما بينا. ومع ذلك فإن غلبة العنصر غير الروحي يتجلى على سبيل المثال في خلو الأدب الإسلامي من عبارات عن بيوت الله تشبه تلك التي كتبها رجل مثل بروكوبيوس (Procopius) أو سوجر (Suger) عن الكنائس، في حين يشيع في الشعر والنثر العربي والفارسي، الكلام عن القصور وما يدور حولها من أساطير. وعلى أساس غلبة العنصر الدنيوي على العنصر الديني نستطيع أن نفسر، ولو جزئيا، المنجزات الإسلامية الكبيرة في ميدان الزخرفة المعمارية. وقد نتجت عن ذلك مشكلة غريبة، وهي أنه لما كان جزء كبير من عمارة القصور بخاصة، يعتبر إنشاء خاصا لا تقع عليه أعين معظم الناس، وقلما كان يبنى إلا للمتعة العابرة، فهل يمكن على هذا الأساس أن نعتبره فنا ثانويا في الحضارة الإسلامية بشكل عام، مثله في ذلك مثل المنمنمات(39) حتى لو كان فنا إبداعيا بدرجة كبيرة؟ وهل نستطيع أن نستنتج من ذلك أن هذا الفن اكتسب أهميته لعدم وجود ما ينافسه، ما دام المحرك الأساسي في حضارة الإسلام، وهو العقيدة نفسها وجميع ما يصاحبها من المظاهر الاجتماعية، لم يستطع أن يكون مصدرا رئيسيا لإنشاء عمارة فخمة ذات معنى روحي كامل؟ أو هل ينبغي علينا بدلا من ذلك أن نعتبر هذه العمارة وثيقة تاريخية رئيسية وتعبيرا عن المظهر الدنيوي لقوة الإسلام؟ لا يزال أمامنا وقت طويل حتى نتمكن من الإجابة عن تلك التساؤلات، ولابد من القيام بأبحاث مطولة قبل أن نحاول التوصل إلى هذه الإجابات. لكننا سنجد في التحليل النهائي، أنه ربما كان أعظم منجزات العمارة الإسلامية هو أنها قدمت صورة للحضارة الإسلامية موازية للصور التي قدمتها لها النصوص الأدبية ومختلفة عنها، فأثبتت بذلك أن هذه الحضارة

كانت أكثر تعقيدا وعمقا بكثير مما يظن في العادة.

ومع ذلك فليس يكفي أن ننظر إلى العمارة الإسلامية على أنها مصدر لفهم الثقافة الإسلامية، يتسم بثراء فريد، وإن كان قد انتفع به في نطاق ضيق جدا. بل إن أعظم منجزاتها تنتمي إلى تاريخ العمارة، لأن العمارة الإسلامية، وإن كانت قد نبعت من نفس المصادر التي نشأت عنها العمارة المسيحية في العصور الوسطى، إلا أنها انتفعت بما ورثته في صور أكثر تنوعا بشكل ظاهر، وأعطت معاني جديدة لأشكال كانت معروفة وشائعة، كما أعطت معاني قديمة لمبتكرات جديدة في الأشكال. وإذا كان الفهم الدقيق لكل معنى وكل شكل من أشكال تلك العمارة يدخل في نطاق الفهم العام للحضارة الإسلامية، فإن وجود هذه العمارة يمكن أن يغْنِي فهمنا للعمليات المعمارية بصورة عامة.

أوليج جرابار

ببليوغرافيا

إلى جانب المراجع الواردة في النص، فإن المراجع التالية تصلح لأن تكون مدخلا مفيدا لميدان العمارة الإسلامية. وتتضمن المجموعة الأولى مؤلفات ذات طابع عام تشمل في العادة قائمة واسعة للمراجع، في حين تضم المجموعة الثانية كتبا وأبحاثا في موضوعات محددة.

أولا:

- ب. براون P. Brown
العمارة الهندية (العصر الإسلامي) (Indian Architectures (Islamic period)
(بومبي 1942).
- د. هل: D. Hill
أ. جرابار: O. Grabar
العمارة الإسلامية وزخرفتها Islamic Architecture and its Decoration
(لندن 1967).
- ج. د. هوج J.D. Hoag
العمارة الغربية الإسلامية Western Islamic Architecture
نيويورك 1963.
- جورج مارسيه G. Marcais
العمارة الإسلامية في الغرب الإسلامي L. Architecture musllimane d'occident
(باريس 1952).
- أ. يو. بوب A.U. Pope
العمارة الفارسية Persian Architecture
(نيويورك 1965).
- ج. أ. بوغاشينكوفا G. A. Pugachenkova
الفن التركماني Iskurstvo Turkmenistana

(موسكو 1967).
- ب. أنسال — B. Unsal
العمارة التركية الإسلامية — Turkish Islamic Architecture
(لندن 1959).
- م. أوسينوف وآخرون — M. Useinov (and others)
تاريخ العمارة في أذربيجان — Istoriia Arhitekturg Azerbaydjana
(موسكو 1963).

ثانيا:

- د. براندنبيرغ — D. Brandenburg
فن البناء الإسلامي في مصر — Islamische Baukunst in Agypten
(برلين 1966).
- ك.أ.سي. كريزويل — K.A.C. Creswell
العمارة الإسلامية الأولى — Early Muslim Architecture
مجلدان (طبعة جديدة أكسفورد 1969).
- نفس المؤلف
العمارة الإسلامية في مصر — Muslim Architecture of Egypt
مجلدان (أكسفورد 1952-1959).
- أ. جودار — A. Godard
م. ب. سميث — M.B. Smith
مقالات مختلفة في مجلد أثاري إيران — (Athar - e Iran)
1936-1949.
- ل. غولومبك — L. Golombek
الروضة التيمورية في جازر جا — The Timurid Shrine at Gazur Gan
(تورنتو 1969).
- أوليغ جرابار — O. Grabar
تكوُّن الفن الإسلامي — The Formation of Islamic art
(نيوهافن 1973).
- م. أي. ماسون وآخرون — M.E. Masson and others

روضان إشراثانا — Mavzolei Ishrathana
(طشقند 1958).
- أ. يو. بوب — A.U. Pope
(محررا)
دراسة عامة للفن الفارسي — A. Survey of Persian art
6 مجلدات (لندن 1939-1940).
- جان سوفاجيه — J. Sauvaget
المسجد الأموي في المدينة — La Mosquee Ommeyyade de Medine
(باريس 1947).
- د. ويلبر — D. Wilber
عمارة إيران الإسلامية في العصر الإيلخاني — The Architecture of Islamic Iran, the Ilkhanid Period
(برنستون 1955).

ثانيا: الفنون الزخرفية والتصوير (شخصيتها ومجالها)

كلما تحدثنا عن التراث الفريد الذي خلفته الحضارة الإسلامية للعالم في صورة فنونها المتنوعة، فإننا نسلم بأن هذا التراث من الناحية الجمالية يكون وحدة شاملة متصلة أجزاؤها بعضها ببعض. وربما كنا على علم بالاختلافات الشكلية التي وجدت في الأقاليم المتنوعة التي تضمها الساحة الشاسعة لعالم الإسلام، ولكننا نظل نؤيد أساسا الرأي القائل بأن هذه الوحدة تربط أجزاءها بعضها إلى بعض خصائصُ عامة ذات طابع غالب موحد، وهذا الاستنتاج كان من الممكن أن يكون قضية مسلما بها قبل جيلين وحتى إلى زمن أقرب، وقد تجلى في مختلف المعارض الكبيرة التي أقيمت للفن الإسلامي لأول مرة في لندن عام 1885، واستمرت حتى معرض الإسكندرية عام 1926، والتي كان أجملها هو الذي أقيم في ميونيخ عام 1910. وعلى عكس ذلك نجد أن المعارض الكبرى التي أقيمت في العقود الأخيرة، خصصت لبلاد معينة من عالم الإسلام، مثل إيران وتركيا والهند وباكستان، وقدمت فيها هذه الدول نماذج من فنونها منذ أقدم الأزمنة. وهكذا نجد أن المعرض الذي أقيم في لندن عام 1931، اهتم في المقام الأول بإبراز المصنوعات البرونزية التي وجدت في إقليم لورستان، والقطع الفنية التي ترجع إلى عهد الأخمينيين (559-330 ق م). وتميز معرض لينينجراد الذي أقيم عام 1935 بالعرض الفريد للفن الساساني. وبعد ذلك بثلاثين عاما أقيم في باريس 1961 معرض آخر أطلق عليه اسم يدل على الفخر، «سبعة آلاف سنة من الفن في إيران»، مع أنه ضم معروضات تنتمي إلى حضارات مختلفة، بل إن الرأي يختلف حول ما إذا كنا نستطيع بحق أن نسمي المعروضات التي ترجع إلى الألوف الأولى من هذه الفترة فنونا «إيرانية».

ونتيجة لذلك نجد اليوم أن مفهوم الفن الإسلامي نفسه موضع تساؤل جاد في بعض الأحيان، ويكون هذا التساؤل في العادة مضمرا أو صريحا. ويرجع ذلك إلى واحد من سببين رئيسيين: فمن جهة أصبحنا اليوم على علم أكثر بالطابع المميز للفنون في المناطق الجغرافية والثقافية الكبرى، حتى أننا في بعض الأحيان نتنبه إلى ظواهر تفردها النسبي أكثر مما نتنبه

إلى العلاقات المتبادلة بينها وبين المناطق الأخرى، ولاسيما إذا كانت هذه المناطق الأخيرة بعيدة عنها، ويتمثل ذلك بوضوح في فن التصوير الإيراني والتركي والهندي في القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة/السادس عشر والسابع عشر للميلاد. ولا يعود ذلك وحسب إلى أن مقارنة الشكل والروح داخل هذه المدارس الفنية تؤيد فيما يبدو القائلين باختلافها بعضها مع بعض، ولكن العامل الأقوى يكمن في أن اثنين على الأقل من هذه المناطق تمثلان فترة الإنجاز الكبير الذي حققته هاتان المنطقتان في ميدان التصوير، ومن ثم فإن هناك ميلا إلى النظر إليهما كل على حدة. وقد نتج هذا الاتجاه إلى التخصيص أيضا من ظهور جيل جديد من العلماء في بلاد الإسلام المختلفة اليوم، يبحثون باهتمام بالغ في تراثهم الفني الإقليمي الخاص. ونشأ معظم هؤلاء في عصر علماني الفكر، تغلب عليه الروح القومية، ومن هنا فإن معظمهم ينظرون إلى ماضيهم، على اعتبار أنه إنجاز قومي في المقام الأول، لم تقم فيه العوامل الدينية والثقافية والإسلامية العامة إلا بدور صغير. ولهذا فإن أولئك العلماء ومعهم عدد من زملائهم الغربيين المتأثرين بهم يتحدثون عن بلدهم وحسب، سواء كان ذلك البلد الهند أو الأندلس أو حتى أزبكستان.

ومع ذلك فهناك أسباب عديدة تبرز الاستمرار في الأخذ بوجهة النظر التقليدية. إذ على الرغم من الاختلافات التي يمكن وصفها بأنها اختلافات في «اللهجة المحلية»، فإن جميع الفنون في «دار الإسلام» تتكلم نفس اللغة أساسا. ومثال ذلك أن المقارنة بين أعمال الخزف في مراكز مختلفة شديدة التباعد، مثل إيران وبلاد الشام ومصر، أو منطقة جنوب الفولجا أو في منازل القطيع الذهبي في مناطق القرجيز في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، تثبت لنا هذه النقطة بغاية الوضوح. بل إنه بعد نصف قرن من البحث الدولي المركز، لا يزال مستحيلا في كثير من الأحيان التعرف على الاختلافات الإقليمية. بل إن أحدا لا يستطيع أن يعين البلد الذي كتبت فيه المصاحف الكثيرة المزينة بالزخارف حتى عام 390هـ/1000م، أو يميز بين قطع الزجاج الصخري المنحوتة في مصر والعراق في القرنين الرابع والخامس للهجرة/العاشر والحادي عشر للميلاد، أو يميز بين قطع الزجاج المشكلة في هيئة فصوص في نفس الفترة، أو يفرق بين المنسوجات

الحريرية التي صنعت في هذين البلدين خلال القرنين السابع والثامن للهجرة/الثالث عشر والرابع عشر للميلاد. وهناك مثال آخر يؤيد هذه النقطة، هو أن عددا من المخطوطات المزدانة بالتصاوير الفارسية التي تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، تنسب الآن إلى الهند الإسلامية، لا لأنها تحمل ملامح هندية واضحة (إذ ليس هناك سوى دلائل قليلة على ذلك بحسب علمنا) بل لأن العلماء لم يستطيعوا حتى الآن أن يحددوا موضعا معينا من إيران يمكن أن تكون قد صنعت فيه[40]. وهذا يوضح بصورة مؤكدة وجود صناعة يدوية عريقة استلهمت من مصدر واحد، تستعمل في الإنتاج الفني أساليب متشابهة، يمكننا أن نفترض أنها كانت موجودة في كل حرفة على وجه التقريب في العالم الإسلامي. ونجد في حالات أخرى أن نسبة العمل الفني إلى مكان ما من عالم الإسلام، لا تقوم على أي دلائل من الأسلوب الفني، بل هي ناتجة عن قراءة الكتابات المثبتة على الأعمال الفنية، بالإضافة إلى وسائل التقنية الحديثة التي استعين بها منذ زمن قريب. وأخيرا فلا بد أن نلاحظ أن الشخصية الإسلامية ظاهرة في الفنون والصناعات إلى درجة أنها تتجلى حتى بعد أن تكون المنطقة التي صنعت فيها، مثل الأندلس أو صقلية، قد عادت إلى السيطرة المسيحية، بحيث تغير الاتجاه الفني في المنطقة المذكورة تغييرا كاملا. وهكذا يتضح أن الإسلام كان له أثر قوي جدا، بل كانت له قوة حيوية انعكست على جميع الفنون التي نشأت في عالم الإسلام.

ولكن، مع إقرارنا بهذه الحقيقة، ينبغي أن نؤكد مرة ثانية أن هناك بطبيعة الحال اختلافات توجد تحت مظلة الحضارة الإسلامية العالمية. ولا يعنينا الآن أن نتحدث عن التغييرات الأسلوبية التي حدثت من عصر لعصر، أو الاختلافات في الترتيب الأفقي حسب اختلاف الطبقات الاجتماعية، وهي سمة لم تبدأ في تبنيها إلا في وقتنا هذا وعلى نحو بطيء. إذ يبدو أنه كانت هناك مواقف مختلفة من العمل الفني تتميز بها بعض الأقاليم الكبيرة من عالم الإسلام.

فقد طورت مصر في منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي أسلوبا في التقسيم الهندسي للزخارف يقوم على وحدات اتخذت في أول الأمر أشكالا نجمية، ثم انتقل هذا الأسلوب بسهولة إلى الشمال

الأفريقي والأندلس ثم إلى الأناضول والأقاليم الأوروبية من تركيا. أما في شرق العالم الإسلامي، وبخاصة في إيران والهند فلا نجد سوى نماذج قليلة من هذه الأشكال النجمية، وفي مقابل ذلك طورت إيران أشكالا من المورقات الانسيابية، أو أشكالا زهرية على هيئة غصون الشجر تغطي بها مسطحات كالبُسط وصفحات المخطوطات والأبواب وجوانب المنابر وما إلى ذلك. ولا يزال السبب في هذا الانقسام الفني بين الشرق والغرب الإسلاميين غامضا. وكل ما نستطيع استنتاجه بحذر هو أن أسلوب التفكير الأكثر عقلانية عند أهل السنة كان يفضل على ما يبدو أسلوبا مستقيما، أشد صرامة، ومرسوما بحساب دقيق، في حين أن الروح الصوفية كما نجدها في إيران، اتخذت طريقة تجريدية ذات خطوط متموجة، تساعد مع ذلك، بهيئتها المنتظمة، على تصوير الطريقة التي يمكن بها فهم تجربة باطنة تجل عن التعبير.

وعندما نمضي في التعمق أكثر لفهم المظاهر المختلفة للفن الإسلامي، فإن حقيقة عجيبة تتبين لنا، وهي أن القرنين السادس والسابع للهجرة / الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، كانا العصر الكبير لصناعة الأواني الفخارية والمعادن في إيران، وذلك بعد فترة طويلة من تحقيق أجمل المبتكرات في أعمال الزجاج في القرنين الرابع والخامس للهجرة/العاشر والحادي عشر للميلاد، في حين أن أرقى أعمال التصوير ومبتكراته الأصلية، لم تظهر إلا فيما بين 730-957هـ/1330-1550م، أما أحسن أنواع البسط والسجاد فظهرت بعد ذلك خلال القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر للهجرة / السادس عشر وأوائل السابع عشر للميلاد. ومن ناحية أخرى نجد أننا عندما ننظر إلى أداة واحدة من أدوات التعبير الفني، كالآنية الفخارية، نلاحظ أن القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، شهد ازدهار هذه الصنعة في العراق، كما ازدهرت في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في شرق إيران وما وراء النهر، في حين أن ازدهار هذا الفن لم يتم في مصر إلا في القرن الخامس وأوائل القرن السادس للهجرة/الحادي عشر وأوائل الثاني عشر للميلاد. أما في إيران وبلاد الشام فلم يتم ذلك إلا في أواخر القرنين السادس والسابع للهجرة/الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وكان ازدهاره في الأندلس خلال القرنين الثامن والتاسع للهجرة/الرابع عشر

والخامس عشر للميلاد، وفي تركيا في القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد. أما المواد الأندر استعمالا، فكان ظهورها على شكل متقطع، فالعاج كان يحفر في الأندلس في النصف الثاني من القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للهجرة/العاشر والحادي عشر الميلاديين، وفي مصر في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، في حين أن نحت اليشب (Jade) وعمل تصاوير منه ظهر في الهند في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للهجرة/السابع عشر والثامن عشر للميلاد.

والنتيجة التي نخرج بها-من بين أشياء كثيرة يمكن أن تقال في هذا الموضوع بطبيعة الحال-هي أننا لا نستطيع أن نتكلم عن عصر واحد كبير ازدهرت فيه كل الصناعات الفنية الإسلامية أو معظمها. كما لا توجد قمة عامة تشمل العالم الإسلامي كله في صناعة ما. ونجد على العموم، أن التطور الفني مرتبط بالازدهار السياسي في زمان معين أو مكان معين، وهو الازدهار الذي يتمثل في استتباب السلام، والرخاء الاقتصادي، ورعاية خاصة من الأمراء للفن. وحتى في البلاد ذات القدرة الابتكارية العظيمة، فإن هذه الظاهرة ليست مستمرة، بل تحدث على شكل موجات تنشأ عنها مراكز إبداع تختلف من وقت لآخر. ولنعبر عن ذلك تعبيرا عمليا فنقول على سبيل المثال، إنه لا يوجد عصر عظيم للفن الإيراني، لأن اختيار عصر معين وإضفاء هذه الصفة عليه سوف يخرج تلقائيا من الميدان مبتكرات فنية، بل غررا فنية صنعت قبل ذلك العصر أو بعده. كما أن ذلك يجعل من العسير المقارنة بين المبتكرات العظيمة التي أبدعها بلد من البلدان مستخدما فيها مواد مختلفة، لأن هذه المبتكرات تنتمي في أغلب الأحيان إلى عصور مختلفة، وهي بذلك تعبر عن روح مغايرة. أما إذا كانت القطع الفنية كلها من مادة واحدة وقارناها بعضها ببعض فإننا سنجد أنها ترجع إلى بلاد مختلفة، وربما انتمت أيضا إلى عصور مختلفة.

هذا الموقف أدى إلى اتخاذ موقف تجزيئي من الفن الإسلامي، موجه إما إلى قطاع جغرافي ضيق من العالم الإسلامي ذي حدود تاريخية واسعة أو ضيقة، أو موجه إلى موضوع معين له حدود جغرافية أوسع. وكان من نتيجة ذلك أن أصبح لدينا مختصون في الفن الإسلامي الإيراني أو المصري أو التركي بشتى أشكاله وفروعه، أو مختصون في العمارة أو المنمنمات أو

السجاد أو الخزف أو الزجاج في العالم الإسلامي كله. وهنا نجد كل باحث من هؤلاء وأولئك ممتازا في ناحية مخصصة دون غيرها، ومن ثم ضاعت خطوط الربط بين اتجاهات الفن ومدارسه في عالم الإسلام. ولكن من حسن الحظ أن لدينا حاليا عددا من المؤلفات التاريخية العامة للفن الإسلامي، (وإن كانت هناك قلة منها يمكن الاستغناء عنها، بالرغم مما فيها من صور جميلة)، وهناك غيرها في مرحلة الإعداد. فإذا كان الأمر كذلك فليس من الضروري أن نقدم هنا عرضا لمادة الزخارف الإسلامية مرتبة تاريخية.

والآن وقد ذكرنا ذلك كله، فلا بد أن نضيف أنه تسود أذهان المهتمين بالفن الإسلامي، من غير المحترفين، فكرة راسخة بوجود طابع إسلامي عام يتخطى حدود الملامح الفردية التي أخرجها كل بلد وعصر. ويرى هؤلاء بشكل محدد-وهم محقون في ذلك-أن الموضوعات المشتركة للفن الإسلامي، هي الأشكال النباتية سواء أكانت مصورة في هيئة زهور واقعية، أو في هيئة توريق تجريدي، وهي أيضا أشكال هندسية تصورها الناس لأول وهلة في العالم الإسلامي وفهموها أول الأمر على أنها فواكه(41) أو أشياء أخرى، وأخيرا هي الكتابات الفنية التي استخدمت نقوشا. وهذه بالفعل هي الموضوعات الأساسية للفن الإسلامي التي تسود الفن الديني أو الدنيوي على حد سواء، وعلى هذا الأساس فإنها تتطلب مزيدا من المناقشة.

لكن ما الذي يجعل الزخارف الزهرية أوالهندسية أو الكتابات المنقوشة شيئا فريدا في ذاته محببا إلى النفس وحاضرا في الذهن دواما، وما الذي يجعلها «إسلامية» الطابع؟ لنبدأ بالإجابة عن التساؤل الأخير فنقول: من الواضح أن الذي يجعلها إسلامية، ليس هو ندرة الأشكال الآدمية والحيوانية فيها، إذ إن هذه الأشكال توجد فعلا، وبخاصة في السجاد والمشغولات المعدنية والخزفيات، دون أن يقلل وجودها من مظهرها الإسلامي. وحتى عندما تظهر الأشكال الإنسانية في الزخرفة فإنها في العادة لا تحمل طابع الشرق الأوسط بوضوح، إذ تكون هذه الرسوم في معظم الأحيان ذات مظهر غير محدد، لأنها تمثل أمراء متوجين ولا تمثل الناس العاديين المدثرين بالقفطان والعمامة. بل إن ملامح الوجوه لا تساعد كثيرا على تمييز الأشخاص، لأن وجود اللحية والحواجب الكثيفة ليس له دلالة خاصة.

وفي حالات كثيرة نجد أن الملامح البدنية مضللة بالنسبة لغير المتمرس: لأن ملامح الوجه وبخاصة العيون المائلة تبدو شبيهة بوجوه أهل الشرق الأقصى، في حين أن هذه الملامح في واقع الأمر من مميزات التتر والأتراك المغول القادمين من أواسط آسيا والذين تغنى الشعراء بجمالهم حتى غدا مضرب الأمثال.

ولكن، هل يمكن القول إن الخط العربي الذي يوجد في كل مكان يتضمن رسالة إسلامية؟ من المؤكد أن هذا العنصر في الزخرفة يساعد على إيجاد جو إسلامي، إلا أنه من غير المحتمل أن يكون محتواه إسلاميا بالضرورة. فالكثير من تلك «النقوش الخطية» ليس بكتابات ذات معنى حقيقي، إذ هي نقوش في هيئة حروف عربية، أو تكرار لكلمات مألوفة تعبر عن التمنيات الطيبة. وحتى في الحالات التي تتضمن فيها هذه الخطوط معنى أصيلا فإن ذلك المعنى لا يكون إسلاميا بالمفهوم الديني، وربما كان أمثالا دنيوية[42]، وكثيرا ما نجدها عبارة عن كلمات إهداء كتبت لتسر الملك أو الأمير راعي الفنون. ومما له دلالة أبلغ، أن هذه النقوش الكتابية لم يقصد منها أن تكون عنصرا أساسيا بالضرورة، إذ تبدو على سجادات الصلاة الإيرانية، ولكنها قلما تبدو على القطع الفنية التركية المختلفة من هذا الطراز. بل إنها لا تظهر أصلا في القطع التي نجدها في الهند أو القوقاز أو في وسط آسيا. وهناك علاوة على ذلك شواهد كثيرة على أن مثل هذه الكتابات، عندما كانت تستخدم على أفضل نحو في موضعها الصحيح، لم تكن تقرأ حتى إن كانت تتضمن آيات قرآنية.

ولما كانت هذه مسألة مهمة، فسنضرب لها أمثلة ثلاثة: الأول من العصور الإسلامية الأولى، والثاني من العصور الإسلامية المتأخرة، والثالث من فترة متوسطة. فقبة الصخرة التي بنيت في بيت المقدس عام 72هـ/691م تعد أقدم أثر معماري إسلامي، وواحدا من أكثرها جلالة عند المسلمين. وكان الناس من منذ عهد الوليد بن عبد الملك (96.86هـ/705-715م)، متفقين في الرأي على أنها أنشئت تذكرة لعروج الرسول صلى الله عليه وسلم إلى السماء، حيث تذهب الروايات المتواترة إلى أن المعراج كان من ذلك الموضع. ومع ذلك فهناك نقش كتابي طويل، يبين أن القبة تذكار بني لتخليد انتصار الإسلام على الديانتين اليهودية والمسيحية[43]. وبعد ذلك بخمسمائة عام،

كتبت عبارة إهداء على إبريق من النحاس مكفت بالفضة صنع لصاحب الموصل بدر الدين لؤلؤ (631-656هـ/1233-1259م)[44]. وهذه العبارة لا تتضمن أخطاء في الإملاء فقط، وبخاصة في الاسم، بل هناك خطأ آخر يتمثل في إطلاق لقب يكاد يكون مهينا على الحاكم وهو «أبو المظالم»[45]. ومع وجود تلك الإهانة التي يتضمنها النص المكتوب، فإنه يتبين لنا بناء على نقش أولي على الجدران أن الإبريق النحاسي المذكور قد قبل ووضع في الخزائن السلطانية. وأخيرا فإن النقش الكبير المكتوب الذي عمل على عجل على مدخل مسجد فاخر بني حديثا في عاصمة غربية، يتضمن حرفا نقش بصورة خاطئة تؤدي إلى تغيير في النص القرآني، وهنا أيضا نجد أن أحدا لم يقرأ ذلك النص الفخم ويعترض عليه، ابتداء من الإمام المتخرج في الأزهر وانتهاء بالملحقين الثقافيين في السفارات الإسلامية المختلفة في تلك العاصمة[46]. وعلى ذلك فأغلب الظن أن هذا الموقف تجاه النقوش المكتوبة كان هو السائد طوال التاريخ الإسلامي، وأن الرسائل اللفظية التي كانت تبعث بها هذه النصوص نادرا ما كانت العقول تتلقاها عن وعي.

ومع ذلك، فإن هذه النقوش تتضمن رسائل غير لفظية، كانت مفهومة لكل المسلمين، ولو كان النقش بالحروف الكوفية التي تصعب قراءتها حتى على المتخصصين. ذلك لأن النقش المكتوب بالحروف العربية المبجلة، التي هي أداة التعبير عن القرآن، كان يثير في النفس أصدق مشاعر التوقير والإجلال، ويجعل الناظر إليه يشعر بأنه عضو في الأمة الإسلامية، ومن هنا فإن الكتابة يمكن أن يكون لها معنى رمزي، ومن الطبيعي والحالة هذه أن تنقش بوصفها السمة الرمزية الوحيدة، على العملات وعلى راية الدولة في واحدة، على الأقل، من الدول الإسلامية شديدة التمسك بالتراث، وهي المملكة العربية السعودية. فإذا لم يكن هناك مضمون كتابي مباشر، فهل لنا أن نستنتج وجود رسالة تؤديها رموز إسلامية معينة شبيهة بتلك التي تتضمنها الكتابة العربية؟ منذ بضع عشرات من السنين أي في عام 1928، كتب المستشرق البريطاني سير توماس أرنولد (Sir Thomas Arnold) مقالا عن الرموز والإسلام[47]. وبالرغم من أن هذا المقال ضم قدرا محدودا من المادة العلمية، إلا أن الكاتب توصل، بناء على تجربته العامة، إلى نتيجة مؤداها أن الإسلام، خلافا للديانات الأخرى، لم يطور لغة خاصة به. كذلك فإن

الأستاذ رودي باريت (Rudi Paret) مؤلف كتاب «الرمز في الإسلام» (Symbolik des Islam) -1958- لم يعط الرمزية دورا مهما في الفن الإسلامي. ولكن يبدو مع ذلك أن الموقف ليس سلبيا تماما، كما فهم هذان العالمان الكبيران، وإن كانت هذه المسألة تظل دائما غير واضحة.

فلننظر في مثال إسلامي خالص، وهو رمز لله تعالى أي للفظ الجلالة ذاته. وهذا الرمز، فضلا عن ذلك يحمل كل معاني القداسة، لأنه مبني على آية قرآنية وردت في سورة النور (رقم 24، آية 35) ونصها: «الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم». ومع أن لغة هذه الآية واضحة كل الوضوح، إلا أن استخراج رمز معتمد على هذه السورة، لم يحدث إلا في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وربما تم ذلك بتأثير من رسالة صغيرة كتبها الإمام الغزالي بعنوان «مشكاة الأنوار»، مقتبسا عنوانها من الآية السابقة. هذا الرمز يظهر بصورة خاصة في إيران والعراق والشام ومصر. ولكنه لا يظهر إطلاقا في البلاد الواقعة شرق هذه البلدان أو غربها أو جنوبها. وقد وجد في القرنين السابع والثامن للهجرة/ الثالث عشر والرابع عشر للميلاد وحسب، كما أن استعماله لم يكن على نطاق واسع، إذ اقتصر في الغالب على زينة المحاريب، وإذا كان هذا الرمز لم يستعمل إلا في تلك الحدود الضيقة فإن ذلك لم يكن بسبب معارضة دينية، أو لظهور رمز آخر كان من الممكن أن يحل محله، بل إن اختفاء هذا الرمز يرجع إلى موقف الارتياب الذي كان المسلمون يتخذونه إزاء مثل هذه الرموز بصفة عامة، (وهذا الموقف هو الذي جعل توماس أرنولد ورودي باريت يقطعان الأمل في وجود أي رمز من هذا النوع). كما يرجع إلى عامل متأصل هو عامل تدمير الذات الذي أصاب الكثير من مظاهر الفن الإسلامي. كما أصاب الأدب أيضا. فقد كانت القاعدة العامة أنه إذا أراد رجل من أهل الفن أن يدخل تحسينا على رسم ما، فإنه لا يفعل ذلك عن طريق إدخال أفكار جديدة صادرة عن خياله، واستخدام عبقريته في مزج العناصر الجديدة والقديمة معا، بل كان جهده ينصرف إلى توسيع المفاهيم

الموجودة بالفعل. وفي حالة «رمز النور» (المشكاة) كان ذلك يعني أن قاعدة المشكاة أصبحت تزين بسخاء بزخارف زهرية، وكذلك غير لون المساحة الواقعة بين السلاسل التي تعلق منها، وأضيف حامل شموع أسفل صورة المشكاة على جانبي المصباح، وذلك تقليدا لما كان متبعا بالفعل في هندسة المحاريب. وقد أدى ذلك إلى إلقاء ظل من الغموض على الموضوع الأصلي، حتى ضاع معناه المقصود شيئا فشيئا. وأوضح دليل على ذلك هو أن المصباح لم يلبث أن تحول إلى زهرية. هذا إذا لم تحل محله زخرفة، أو يستبدل به في بعض الأحيان إبريق معلق، جاءت فكرته من تشريع الوضوء قبل الصلاة.

ونخلص مما تقدم، إلى أن الرمز في الفن الإسلامي، وإن كان قد وجد واستخدم في بعض الأحيان، إلا أنه لم يستمر طويلا في أداء رسالته، مثله في ذلك مثل النقوش الكتابية. فقد تحولت هذه الرسالة إلى زخرفة خالصة خلت نتيجة لذلك من أي معنى مفهوم مباشرة، وانضمت إلى الزهور والتوريق والأشكال النجمية التي لم يكن لها ابتداءً رسالة معينة. ومما يؤيد هذا الرأي أنه عندما كان يختفي رمز ما نهائيا فإن إطاره المعمول بإتقان (أي حامله) يستمر. وبعبارة أخرى، فإن الهيئة الخارجية أو طريقة تقديم الرمز كانت على ما يبدو مما يسمى عادة بالمعنى الباطن للرمز أو رسالته.

ولما كانت هذه ناحية مهمة من نواحي الفن الإسلامي، فيبدو أن من الضروري هنا أن نوضحها بمثالين آخرين. وربما كان أهم شاهد نستطيع الاعتماد عليه في إطار الفن الإيراني، هو الاستعمال الواسع لنظام المبنى ذي الإيوانات الأربعة، ففي هذا المبنى نجد إيوانا عاليا واسعا ومكشوفا على كل جانب من جوانب الفناء المستطيل. وكانت خطة هذا البناء مناسبة للبيت الإيراني، كما يمكن إدخال تعديل عليها لاستخدامها في القصور والمدارس، إلا أنها كانت أقل ملاءمة للمارستانات والخانات (Caravanserais)، في حين أنه لا معنى لاستخدامها في داخل الأضرحة (كما نجد في ضريح جازر جاه Gazargah قرب هراة[48]. كما كان هذا التصميم غير مناسب البتة للمساجد الجامعة، حيث نجد أن الإيوان الرئيسي كان مرتبطا بالقبة الكبيرة، الواقعة فوق البلاطة أمام المحراب، وهو شكل مقتبس من عمارة القصور الساسانية. وكانت نتيجة استخدام هذا الشكل في المساجد، إفسادا لهيئة ذلك الجزء من المسجد الذي يجتمع فيه المصلون بعضهم إلى بعض، ذلك أن

الدعامات الثقيلة التي تحمل القبة حجبت وسط المبنى عن الجناحين، في حين كان يوجد وراءها مساحة واسعة لا حاجة إليها، أنشئت لتطيل البوائك الجانبية لتعطي عمقا في جوانب الإيوان. وهنا نلاحظ مرة أخرى أن المحتوى أو وظيفة المسجد قد ضحي بها في سبيل شكل خارجي صرف، مهما كان توافق هذا الشكل الخارجي وروعته.

وتجد هذه الظاهرة تأييدا آخر عن طريق دليل مقنع تطور وأخذ صورته النهائية في مصر، ونعني به تجليد الكتب أو تسفيرها-كما يقال في المصطلح الخاص بهذه المهنة الفنية. ويتميز هذا التجليد في «لسان» خماسي الأضلاع، يضاف إلى الجلدة الأخيرة، ويُثْنَى تحت الجلدة الأولى للكتاب في حالة عدم الاستعمال. ويظن عادة أن المخطوط بهذه الطريقة يتماسك بصورة أفضل، ولكن حيث إنه لا يوجد ضغط يستلزم هذا اللسان، فإن ذلك لا يبدو هو السبب في ابتكاره. وجدير بالملاحظة هنا أن الأوروبيين لم يأخذوا صنعة اللسان هذه في تجليد الكتب، وإن كانوا قد أخذوا فكرة الطبقة الأساسية المثقلة بالصمغ الموجودة في فن التجليد عند المسلمين، لتحل محل لوح الخشب الذي كان يوضع تحت الجلد ليقويه ويحفظ الكتاب في الغرب في العصور الوسطى. وهكذا فإن التعليل التقليدي لهذه الظاهرة لا يقنع كثيرا. والذي حدث هو أننا نجد في تجليد المخطوطات القبطية الأولى شريطا طويلا من الجلد مثبتا في لسان كان يصنع على نفس الهيئة، ولهذا يمكن ضم الكتاب بعضه إلى بعض في حالة السفر مثلا. وقد وجدت في نجع حمادي بمصر مخطوطات غنوصية[49] (Gnostic) من القرن الرابع الميلادي مجلدة بهذه الطريقة. ثم إن شريط الجلد الذي لا يتميز بجمال استغني عنه فيما بعد، فأصبح اللسان غير ضروري. ولذلك لا نجد شيئا من هذه الألسنة والأحزمة الجلدية في المخطوطات القبطية التي وجدت في دير القديس ميخائيل في صحراء الفيوم، والتي ترجع إلى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، والمحفوظة حاليا في مكتبة بييربونت مورجان (Pierpont Morgan)، لكن بالنظر إلى التقديس الكبير الذي أحاط المسلمون المصاحف به، فقد احتفظ باللسان التقليدي في فن التجليد الإسلامي، وإن استغنى عن الحزام الجلدي الذي لم يكن له لزوم في المصاحف التي تحفظ في مكتبات المدن. وهكذا نجد أمامنا شكلا فنيا آخر لا وظيفة له،

ولكنه لا يزال موجودا في جميع أرجاء العالم الإسلامي حتى اليوم.

ويبدو من المعقول، أن نستنتج أن العنصر الإسلامي الحاسم. أي السمة التي كانت لها فتنة جمالية بعيدة الأثر في الناظرين من داخل العالم الإسلامي أو من خارجه، ربما كان عاملا مميزا مشتركا يوجد في كل الفنون التي شهدتها تلك المنطقة الإسلامية الواسعة. ولما كان اهتمامنا منصرفا هنا إلى الفنون الزخرفية والتصوير، فإننا لابد أن نستخلص هذا العامل المميز من هذين الفنّين قبل غيرهما، بالرغم من أننا نعلم أنه لابد أن يكون موجودا بالمثل في العمارة.

وإذا ما أخذنا هذا الهدف في اعتبارنا، فإننا نجد أن بعض الظواهر التي كان يرد ذكرها في أحيان كثيرة على أنها تمثل العناصر الأساسية في الفن الإسلامي، يمكن أن تستبعد. مثال ذلك أننا نستطيع استبعاد الهيئة المسطحة ذات البعدين لأنه توجد قطع فنية كثيرة ذات تصميم فني كامل (أي ذي ثلاثة أبعاد: طول وعرض وارتفاع) محفورة في مواد مختلفة، مثل أعمال الجص البارز في الفن الإيراني التي تكون مجموعة جديرة بالاهتمام بصورة خاصة. ولا يمكن كذلك أن نعتبر الزخرفة المتكررة بلا نهاية الطابع المميز للفن الإسلامي، لأن لدينا عددا كبيرا من القطع الزخرفية محدودة المساحة وذات بداية ونهاية. مثال ذلك أن الزخارف التي توجد في إطارات محددة تختلف تصميماتها في الزوايا عما هي عليه في الوسط، بحيث لا يمكن القول بوجود تكرار لا نهاية له لنفس الرسم. وتوجد أيضا زخارف غنية بالحركة، كما توجد زخارف ثابتة كل الثبات[(50)]. وبينما نجد أن هناك تفضيلا واضحا لاستعمال مواد بسيطة كالطفل والزجاج والنحاس والبرونز والصوف والقطن، فإن المسلمين استعملوا في فنهم كذلك وعلى نطاق واسع معادن نفيسة، وأحجارا شبه كريمة، والرخام والعاج والحرير. وحقيقة إن اللون كان عنصرا مهما في الفن الإسلامي، غير أن الألوان الباهتة التي تبدو على الطفل والخشب والمعادن العادية كانت كثيرة أيضا. وأخيرا لابد أن نستبعد الاستنتاج القائل إن الفن الإسلامي فن يستخدم الرسوم الزخرفية المجردة وحسب، لأنه توجد أعمال فنية تمثل أشكالا حية، وبصورة رئيسية في التصوير وفي الفنون الزخرفية، وبخاصة فيما يتصل بالموضوعات الفنية التي تتعلق بالأمراء أو التي تستخدم فيها عناصر حيوانية.

وبينما نجد أن كل هذه الظواهر ذات أهمية رئيسية فإن أحدا منها ليس له طابع عام، وعليه فلا يوجد بينها ما يمكن أن يوصف بأنه العامل الحاسم. وهذا يترك ناحية واحدة وحسب مفتوحة للبحث، وهي التناسق العام والتوازن القائم بين الأجزاء وكمال التكوين الفني كله. وهذه الناحية تتوافر بحق في كل أعمال الفن الإسلامي، الأمر الذي يحملنا على اعتبارها أهم العناصر الإسلامية جميعا. وقد وصف الإمام الغزالي طبيعة هذه الناحية وصفا جيدا حوالي سنة 500 هـ/1106م، وذلك في النص التالي المقتبس من كتابه «كيمياء السعادة»[51] : «كل شيء، فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال... والخط الحسن كل ما يجمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها. ولكل شيء كمال يليق به، وقد يليق بغير «ضد». فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به. فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرَس، ولا يحسن الخط بما يحسن به الصوت. ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب وكذلك جميع الأشياء»[52].

هذا الاستنتاج الذي بيناه ينبغي أن يدعم عن طريق اعتبارين آخرين، الأول أنه لكي يمكن توافر تناسق في التصميم لابد أن يوجد تصميم أصلا. ومن هنا ينبغي التأكيد على أن الأشياء غير المزخرفة نادرة بحق في الفن الإسلامي، حتى أن الفخار الرخيص غير المزجج (الخالي من الطلاء المينائي) يتضمن دائما شيئا من الزخرفة. وفي بعض الأحيان نجد أن جزءا كبيرا من هذه الزخارف قد عمل بطريقة الطبع أو الوحدات المصبوبة. أما الاعتبار الثاني فيتمثل في أن مقولات الحكم الجمالي، فيما يتعلق بالمصورين كما ذكرها ميرزا محمد حيدر دوغلات (حوالي سنة 906-958هـ/1500-1551م) هي الرقة والتناسق، اللذان يضمان قيما أخرى كالنعومة والطلاوة والرقة والوقع اللطيف والنظافة والصفاء والصقل والمتانة، في حين أن مصطلحات مثل «غير متناسق» (لا تماثلي) أو «فج» هي التي تعبر عن ضآلة قيمة العمل الفني[53]. والواقع أن اللوحات الغربية والشبيهة بالرسم الفكاهي، لم تظهر في التصوير الإسلامي إلا في وقت متأخر نسبيا، أي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للهجرة/السابع عشر والثامن عشر للميلاد، وذلك في

المنمنمات التركية، وبدرجة أقل في المنمنمات الفارسية المعاصرة لها. كما لا نجد تكوينات متحركة بحرية، أو مشكلة بصورة غير منتظمة، إلا في الرسوم المعروفة بالصينيات Chinoiserie de Signs.

فهل هناك أي دليل يرينا كيف أحسن المشاهد المسلم بذلك العنصر الأساسي من التناسق الداخلي؟ على الرغم من صعوبة العثور على شواهد تتيح إصدار حكم في هذا الموضوع، فإن المسلمين كما يبدو توصلوا إلى هذا الإحساس على مستويات متعددة. ففي المستوى الأول (الذي قد يعده الميتافيزيقي أدنى المستويات)، نجد «الجاذبية الجمالية». وفي هذا يقول جمال الدين الرومي[54]: «كل ما كان جميلا رائق الحسن فقد صنع من أجل الإحساس السليم الذي يدركه ويتذوقه». (المثنوي ج-1، البيت 2383)[55]. لأن الأمر هنا كما يقول الغزالي «كل ما إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك»[56]. وهذه الناحية من الجمال والتناسق، هي الدافع الذي أدى أصلا إلى صنع العمل الفني الذي جعل مثل هذا العمل موضع إقبال المشترين له عندما يتم صنعه. وما زال هذا إلى اليوم هو أساس جاذبية العمل عند الذواقة.

وعلى المستوى الثاني، نجد أن التصميم يلبي حاجة نفسية. فهو يخاطب الحساسية الإنسانية التي يزعجها ما يحيط بها من المناظر الطبيعية التي لم تمسها يد التهذيب، والمشاهد المفزعة، وأحيانا المعالم التي تبدو لرائيها كهيئات الأشباح، والتي لا ترتاح إلى المشاهد غير الجذابة في شوارع القرى والمدن المتداخلة ذات الالتواءات والمنعطفات. فيكون الرد على ذلك كله، هو التناسق الشكلي الخطي الذي تكون خطوطه مستقيمة في حالة الأعمال المعمارية والحدائق. ثم يزداد جمالا بإغنائه بالألوان التي تعتبر دواء شافيا من الملل والرتابة الشاملة المنبعثة عن امتداد الرمل أو الصخر في كل مكان. ويتبين المرء مدى الحاجة البالغة إلى رؤية الألوان، في ذلك القدر العظيم من الخزف الغني بالطلاء الميناي ذي البريق المعدني. كما يتجلى في صورة أدعى إلى الدهشة في التغطية المعمارية للجدران بأشكال شتى، كما نرى في الآجر الإيراني والفسيفساء القيشاني، والقطع الفنية المنحوتة من الطين المحروق في وسط آسيا، وكذلك في كسوة الجدران بالرخام المتعدد الألوان في مصر والشام، وفي استخدام الزليج (مربعات القيشاني الملونة) في

الأندلس والمغرب. وإذا كانت هذه الأمثلة التي ذكرناها تدخل في نطاق الجهود الخاصة التي تبذل من أجل تمجيد جماعة أو أمير، فإن نفس الشغف بالألوان يتجلى بوضوح في الأعمال التي كانت تصنع لاستمتاع الأفراد، بل تتجلى أيضا في أشياء أخرى مثل تسفير الكتب بالجلد، وبخاصة تلك التي عملت في القرون الثامن والتاسع والعاشر للهجرة/الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر للميلاد، في مصر والشام وإيران وتركيا، أو في مصنوعات من النحاس الأصفر أو البرونز مطعمة بالنحاس ومكفتة بالفضة ومموهة بالذهب وملونة بالميناء السوداء (النيل Niello)[57]. على أن أبلغ استعمالات الألوان دلالة هو أقرب هذه الاستعمالات إلى الطابع الشخصي-وأعني به الملابس. وقد أبرز هذه الناحية سولومون. دوف جويتين (S.D. Goitein) في تحليله للألوان والأصباغ التي كان يستعملها الرجال والنساء في ملابسهم، والتي ورد ذكرها في وثائق الجنيزة في مصر القديمة (الفسطاط)، في القرنين الخامس والسادس للهجرة/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد، وبخاصة عندما يتحدث عن «التعدد الهائل في الألوان التي كانت تستخدم في تلك العصور، والتي كانت تجعل الإنسان في العصور الوسطى يبدو كالطيور الاستوائية وهي تصدح بين الأشجار، بألوان متداخلة، وأشكال لامعة براقة، ذات أطياف متغيرة وخطوط وتموجات»[58].

وفي نفس الوقت أشار هذا العلاّمة الفذ إلى التناسق العام في مظهر الناس، مما جعلهم يتحرون الانسجام بين الملابس الغنية بالألوان وما يناسبها من نعال وعمائم.

وإذا كان الشخص العادي يكتفي بهذين التأثيرين اللذين يحدثهما، وهما الجاذبية الجمالية والاستجابة لحاجة نفسية، فإن أناسا آخرين من ذوي الطبائع التأملية والدينية، قد يشعرون بسرور داخلي من خلال النظر إلى الفن بطريقة أعمق. ومن هنا نجد نظرة أخرى إلى الفن، يمكن أن نسميها نظرة أخلاقية، ترى الفن على أنه صورة للفضيلة. وكان القاضي أحمد يقول: «إن صفاء الكتابة ينبع من صفاء القلوب». والقاضي أحمد هذا صاحب تأليف إيراني عن الخطاطين ومصوري الكتب في أوائل القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي. وهو يسند ذلك الرأي إلى مصدر رفيع ويقول: «إن غرض علي المرتضى (والمراد الخليفة علي ابن أبي

طالب) كرم الله وجهه من تجويد الكتابة لم يكن ابتكار الحروف والنقط، ولكنه كان يرمي من ورائها إلى تحقيق الهدفين الأساسيين وهما الصفاء والفضيلة»[59].

وهذا الرأي يعبر عن موقف كان أبو حامد الغزالي قد اتخذه قبل ذلك بخمسمائة عام، وعبر عنه بقوله: «فمن رأى... حسن نقش النقاش وبناء البناء انكشف له من هذه الأفعال صفاتها الجميلة الباطنة التي يرجع حاملها عند البحث إلى العلم والقدرة»[60]، ونتيجة لذلك فإننا نجد أن تراجم الفنانين والمصورين تصفهم أحيانا كثيرة بأنهم كانوا نماذج من التقى الوادع، بالرغم من أن موقفهم من الدين موضع شك، في حين أن زملاءهم الذين ارتحلوا كثيرا وعاشوا حياة عنيفة، كان ينظر إليهم بغير رضا. وعلى ذلك فإن المثل الأعلى للفنان أو الصانع الماهر المسلم لا صلة له بالفنان البوهيمي الذي نعرفه من العصر الرومانسي.

على أن أعلى مستوى في تأمل الفن يتمثل عند أولئك الذين ينظرون إليه نظرة ميتافيزيقية، وخاصة الصوفيين منهم. وهذه النظرة تصل إلى استبصار أسمى، يتجاوز بكثير المظهر السطحي للأشياء، ويتمثل ذلك في قول الغزالي: «إن الجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس، وإلى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة. والأول يدركه الصبيان والبهائم، والثاني يدركه أرباب القلوب ولا يشاركهم فيه من لا يعلم إلا ظاهرا من الحياة الدنيا. وكل جمال فهو محبوب عند مدرك الجمال، فإن كان مدركا بالقلب فهو محبوب القلب»[61]. وفي هذه النظرة إلى الفن، تتحول القطعة الفنية إلى مفتاح أو مدخل لإدراك حقائق أسمى، كما يتبين ذلك في قول جلال الدين الرومي: «إن الشخص العادي يرى في العقل طينا متشكلا فقط، في حين أن الآخرين ينظرون إلى الطين على أنه حافل بالمعرفة والأعمال» (المثنوي ج 6، بيت 1144). وقد عبر جلال الدين الرومي عن الفكرة نفسها في صور شتى، كما نرى في الأبيات التالية:

- هل يرسم أي رسام صورة جميلة حبا في الصورة نفسها، دون أن يأمل في المنفعة من ورائها؟

- وهل يصنع الفخاري جرة على عجل، حبا في الجرة نفسها، دون تفكير في الماء؟

- وهل يكتب خطاط كتابة فنية، حبا في الكتابة ذاتها، دون أن تكون القراءة هي غايته منها؟

- إن الصورة الظاهرة، إنما عملت لكي تدرك الصورة الباطنة. والصورة الأخيرة تشكلت من أجل إدراك صورة باطنية أخرى على قدر نفاذ بصيرتك.

- فالصورة الأولى إنما تعمل من أجل الوصول إلى الثانية، مثل ارتقاء درجات سلم. (المثنوي جـ 4، الأبيات 2881-2892).

في هذه النظرة يصبح التوازي بين الصنعة البشرية والصنعة الإلهية أمرا بالغ الدلالة، إذ إنه وسيلة لإدراك أسرار عالية. فلننظر الآن في أبيات أخرى لجلال الدين الرومي :

- إذا قلت إن الشرور أيضا من عنده، (وهو حق) فكيف يقال إن في ذلك مساسا برحمته؟

- وحتى عندما تحدث هذه الشرور فإن ذلك يكون دليلا على كماله، وسأقص عليك أيها الفاضل، قصة توضح ذلك:

- قام مصور بصنع نوعين من الصور، صورة جميلة، وصورة خالية من الجمال.

- فكلا النوعين من الصور دليل على قدرته، فالصور القبيحة ليست دليلا على قبحه إنما هي دليل على فضله.

- فهو يصور القبح الشنيع قبحا فحسب، ويحيطه بكل ما يمكن تصوره من القبح.

- ولكي يتجلى كمال صنعته، فإن من ينكر قدرته، ينبغي أن يلام.

- وإذا كان الله سبحانه وتعالى لا يستطيع خلق الشيء القبيح، فإن في ذلك مساسا بقدرته. ومن هنا فهو خالق كل من الكافر والمؤمن.

(المثنوي جـ 2، الأبيات 2535-2542).

واستطرادا لهذه الفكرة، يصبح الكمال الفني امتدادا ونظيرا للإنسان الكامل. وهذا الإنسان في رأي محيي الدين بن عربي (560-638هـ/1165-1240م) «يجمع في نفسه صورة الله وصورة العالم. وهو وحده الذي تتجلى فيه الذات الإلهية بكل الصفات والأسماء (بما فيها الجمال). وهو المرآة التي تتكشف له فيها ذاته. ونحن أنفسنا الصفات التي نصف بها الله، ووجودنا ما هو إلا تحقيق وجوده»[62].

وأيا كانت الطريقة التي تتخذ للنظر إلى العمل الفني، سواء أكانت تعتمد على تجربة واحدة، أو تمت على مستويات شتى. وسواء أكانت لقاء واعيا أم مجرد إحساس غامض، فإن الصورة الخارجية المتوافقة، التي تبهر النظر، كانت دائما هي التي تحمل رسالة الفن، خاصة أن الرمز أو الاتصال اللفظي لم يكن يقوم كما رأينا إلا بدور ثانوي. ولا أهمية هنا لكون التوريق وصور الزهور والأشكال الهندسية والكتابات المنقوشة بل حتى صور الحيوان والإنسان يشوبها قدر من تكرار المظهر وتماثله، مما جعلها تدخل بسهولة في إطار أشكال محددة لا تتغير. ونفس الخاصية يمكن أن تلاحظ في جانب كبير من الأدب بموضوعاته التقليدية الثابتة، واتجاه البشر العام إلى أن يتوافقوا مع الأنماط المثالية سواء أكان ملكا أم وزيرا أم كاتبا أم أديبا أم فقيها. والواقع أن اتجاه الفن الإسلامي إلى المحافظة على انسجام نمطي عام، جعل هذا الفن وكأنه لغة مشتركة يفهمها أهل عالم الإسلام بسهولة، ويستمتعون بها ويقلدونها في كل مكان، وكان لهذا الفن جاذبية أوسع من جاذبية اللغة العربية نفسها أو حتى الحروف العربية، ولم يكن يفوقه إلا الدين. ومن هنا جاء تأثيره الشامل في جماعة تسود الأمية أفرادها، وتتميز بالتقشف العام في حياتها، ولكنها مع ذلك حساسة انفعاليا، وهي جماعة تحاول دائما أن تجد طريقها إلى الخلاص (من متاعب الدنيا) دون تدخل من قديس أو وساطة من كهنوت.

ومع أن الفن الإسلامي كان يبدو عندما بلغ أنضج عصوره، وكأنه شيء لا مثيل له، فإنه في الحقيقة تكوَّن من أصول شتى، بل تضمن عناصر حضارية مناقضة لروح الإسلام أحيانا ولطبيعته. فإن المسلمين، عندما طوروا فنهم، بذلوا جهودا كبيرة لاستبعاد كل أثر للرموز التي تشير إلى أديان سابقة على الإسلام. وكانت هناك وسائل وأساليب شتى تعبر بها العقيدة الجديدة عن انتصارها، ولكن ذلك التعبير لم يكن ليتم باتخاذ أي رمز ظاهر للأديان التي حل محلها الإسلام في البلاد التي دخلها، كرمزي الصليب وموقد النار[63]. ومع ذلك فقد كانت توجد قبل الأديان السابقة على الإسلام، أديان أخرى أقدم منها، وبخاصة تلك الأساطير السحيقة في القدم، والمفاهيم السحرية التي كانت قائمة منذ عصر ما قبل التاريخ. وقد دلت الأبحاث الحديثة على أنه إلى جانب الموضوعات الرئيسية الثابتة ذات

المظهر الهادئ في الفن الإسلامي، وبالإضافة إلى الكتابات المنقوشة بخطوط فنية جميلة والتصاوير التي تمثل الأمراء، كانت توجد أيضا موضوعات قديمة تعبر عن المأثور الشعبي العالمي وعن القوى الطبيعية والخارقة للطبيعة التي تصور في هيئة رمزية في مشاهد القتال وأشكال الحيوانات وغير ذلك من الرموز القديمة[64]. ومهما كان الوعي بطبيعة هذه الرموز-والأرجح أنه كان وعيا غير محدود، شديد الغموض-فإنه يظل من الصحيح أن الناس ظلوا يعتقدون أنها تمثل قوى ينبغي مواجهتها، ويخافون من تأثيرها. غير أن الفنان المسلم تمكن بنجاح من أن يتمثل تلك الرموز ويدخلها ضمن المصطلح الفني الإسلامي الشائع، وبذلك خفيت عن الأنظار، وبدت وكأنها مجرد رسوم أُخرى لا ضرر فيها وذات هيئة جمالية جذابة، رسمت بمهارة على إناء من الفخار أو على حلية معدنية.

ومن الطبيعي أن يكون أثر الإقليم الذي صنع فيه العمل الفني، أظهر من أي أثر آخر. ومن هنا، فقد عادت الموضوعات الملكية التي ترجع إلى عصور الساسانيين والأخمينيين إلى الظهور في القرنين السادس والسابع للهجرة/ الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك في التاريخ الإيراني، فإننا نجد آنية فخارية تحمل رسوم حيوانات، وترجع إلى ما قبل التاريخ، وبعد ألف أو ألفين من السنين تظهر من جديد في الفن الإسلامي، وإن كانت أشكالها تجافي المفاهيم الإسلامية. فأشكال الحيوانات التي رسمت بنفس هيئتها الظلية (Silhouette Style) التي كانت تبدو عليها في فخار ما قبل التاريخ، استعملت مرة أخرى في أكثر فترات العصور الوسطى تطورا وتقدما. بل إننا نجد أن مشاكل وأساليب تصويرية غريبة وقديمة تظهر من جديد فجأة وتتجلى ويعاد استعمالها بصورة يبدو تفسيرها مستحيلا. وهذه الظاهرة تكشف لنا عن وجود طبقة تحتية تتضمن مفاهيم غابرة، كان الإسلام من القوة بحيث استطاع مواجهتها وإدماجها في فنه إلى الفن الإسلامي. وعلى ذلك، فبالرغم من الأشكال الجديدة التي اتخذها الفن الإسلامي، والتي تمثل لغة فنية مستحدثة واسعة الانتشار، فإننا لابد أن نقرر أنه كان في هذا الفن خط محافظ ثابت، وإن كان ذلك الخط قد أغفل في كثير من الأحيان بسبب عملية تجريد الأشكال والصور من معانيها القديمة وتحييدها، وهي عملية تمثل إحدى طرق صبغ ذلك الفن بالصبغة

الإسلامية.

وهكذا يتجلى الفن الإسلامي في صورة فن له جذور تقليدية كثيرة، بالرغم من تجديداته الكثيرة في موضوعاته، وفي تركيب هذه الموضوعات وإغنائها. ومع أن هذا الفن قام على أشكال محايدة، وتميز بالاعتدال فإنه كان في المقام الأول مرتبطا بالإنسان، ولم يقتصر على ذلك، بل كانت له أيضا وظيفة ورسالة محددتان، وإن لم تكن هذه الرسالة رسالة لفظية. والشيء الذي يعطي ذلك الفن مزيدا من العظمة، هو أنه يعلو على تعقيدات الحياة البشرية وإحباطاتها ومظاهر التعاسة فيها بطريقة يمكن أن توصف بأنها وقورة ومفرحة في آن معا. ثم أن الأشكال الفنية المتكررة لا تقوم بدور الحيوانات في القصص الخرافي، حيث لا تكون تلك الحيوانات إلا بشرا متنكرين، وإنما تمارس تلك الأشكال فاعليتها وتتكلم لغتها الخاصة الشفافة الهامسة. ولكنها مع ذلك نجحت في أن تجعل الناس يصغون إليها ويتأملونها مشدوهين، وكأنهم تحت تأثير منوم مغناطيسي، سواء في داخل «دار الإسلام» أو في خارجها، وهذه القدرة هي التي تعطي الفن الإسلامي طابعه الخاص الفريد.

ريتشارد إتنجهاوزن

ببليوغرافيا

أولا: مراجع تتناول مراحل كبيرة من تاريخ الفن الإسلامي:

- ريتشارد إتنجهاوزن — R. Ettinghausen

«التصوير العربي» (Arab Painting)

لندن 1962.

- أوليغ جرابار — O. Grabar

«الفن الفارسي قبل الغزو المغولي وبعده»

(Persian Art before and after the Mongol Conquest)

آن آربر منشورات متحف الفن في جامعة ميتشيجان (1959).

- نفس المؤلف

«الفنون المرئية من 1050-1350» (The Visual Arts, 1050-1350)

بحث نشر في تاريخ كيمبردج لإيران، القسم الخاص بالعصرين السلجوقي والمغولي.

(The Cambridge History of Iran)

حرره: ج. أ. بويل — J.A. Boyle

(كيمبردج 1968) ص 626-659.

- د. هل: — D. Hill

أوليج جرابار — O. Grabar

«العمارة الإسلامية وزخرفتها من سنة 800-1500»

(Islamic Architecture and its Decoration A. D. 800-1500)

لندن 1964.

- إيرنست كونل: — E. Kuhnel

«التوريق، معنى طراز من الزخرفة وتطوره»

(Die Arabeske, Sinn und Wandlung eines Ornaments)

فيزبادن 1949.

- نفس المؤلف

«الفن الإسلامي والعمارة الإسلامية» (Islamic Art and Architecture)
ترجمته إلى الإنجليزية كاثرين واطسون (Katherine Watson)
لندن 1966.

- جورج مارسيه G. Marcais
«فن الإسلام (الفنون والطرز والأساليب الفنية)»
(L' Art de l'Islam (Arts, Styles and Techniques)
باريس 1946.

- ك. أوتو-دورن K. Otto - Dorn
الفن الإسلامي (الفن العالمي أصوله التاريخية والاجتماعية والدينية: الثقافات غير الأوروبية)
(Kunst des Islam (Kunst der welt, inhre geschichtlichen, und religiosen Grundlagen; Die aussereuropasichen Kulturen)
بادن بادن 1964.

- دومنيك وجانين سوردل D. and J. Courdel
حضارة الإسلام التقليدية (ضمن مجموعة الحضارات الكبرى)
La civilisation de l'Islamclassique Les Grand Civilisations)
باريس 1968.

- هنري تراس H. Terrasse
«الإسلام في الأندلس، لقاء مع الغرب»
(Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Occident)
باريس 1958.

ثانيا: مراجع حول مشاكل الفن الإسلامي:

- م. أجا-أوجلو M. Aga - Oglu
«ملاحظات عن شخصية الفن الإسلامي»
(Remarks on the Character of Islamic Art)
بحث نشر في مجلة الفن (The Art Bulletin)
مجلد 36 (1954) ص 175-202.

- ن. برونوف N. Brunov
«حول بعض المشاكل العامة للفن الإسلامي»

(Uber einige allgemeine Probleme der Kunst des Islam)
بحث نشر في مجلة الإسلام (Der Islam)
مجلد 17 (1928) ص 121-131.

- أي. سي. دود E.C. Dodd
«صورة الكلمة» ملاحظات حول التصوير الديني في الإسلام
(The Image of the World, Notes on the Religious Iconography of Islam)
بحث نشر في مجلة بيريتوس (Berytus)
مجلد 18 (1969) ص 35-79.

- ريتشارد إتنجهاوزن R. Ettinghausen
«شخصية الفن الإسلامي» (The Character of Islamic Art)
بحث نشر في كتاب «تراث العرب» (The Arab Heritage)
حرره نبيه أمين فارس
(برنستون 1944) ص 241-267.

- إرنست كونل E. Kuhnel
«الفن الإسلامي» (Islamische Kunst)
كتاب نشر ضمن سلسلة «نحن والشرق»
(ست محاضرات للاتحاد الألماني الشرقي)
برلين-ليبزج 1935.
ص 50-67.

- سي. ج. لام C. J. Lamm
«روح الفن الإسلامي» (The Spirit of Moslem Art)
بحث نشر في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول في القاهرة، المجلد الثالث (مايو 1935) ص 1-7.

- لوي ماسينون L. Massignon
«طرائق العمل الفني عند الشعوب الإسلامية»
(Les Methodes de realisation artistique des peuples de l'Islam)
مجلة سوريا (Syria) مجلد 2 (1921) ص 47-53, 149-160.

ثالثا: أثر فنون الزخرفة والتصوير عند المسلمين في الفنون الأوروبية

خلال ما يزيد على ألف وثلاثمائة عام، كان بين عالم الإسلام والعالم الأوروبي مواجهة شبه دائمة. وكانت العلاقات بينهما تتسم بالتفاعل النشط، وفي كثير من الأحيان بالتوتر. لكن بالرغم من موقف الإنكار العنيف الذي كان الغرب يقفه من الدين الإسلامي ومن نبيه(65)، وهو موقف لا يزال الغرب يحتفظ به في الواقع إلى اليوم، وبالرغم من الحرب الفعلية التي كانت مستمرة بينهما والتي بلغت أوجها في الحروب الصليبية وفي فتوح الأتراك العثمانيين في أوروبا، فإن الغرب لم يحمل قط غير شعور الإعجاب بفنون البلاد الإسلامية. ولم يقتصر الأمر على مجرد قبول تلك الفنون بطريقة سلبية، بل إن إعجاب الغرب بالفنون الإسلامية تجلى في إدخال ما تيسر له منها في أكثر منشآته احتراما وجلالا، سواء أكانت تلك المنشآت دينية أو دنيوية. ويظهر ذلك الإعجاب أيضا في اقتباس الغرب فنون الشرق بصورة أو بأخرى.

ولم يكن هذا التأثير مقصورا على الأقاليم التي ينتظر أن يكون فيها مجال للالتقاء الروحي العميق بين الجانبين، والتي حدث فيها بالفعل التقاء كهذا، ففي أقاليم الحدود نجد ذلك الأثر متمثلا في التصاوير المستعربية وأعمال الحفر الإيطالية على العاج، بالإضافة إلى العملة ذات اللغتين التي نجدها في إسبانيا وآمالفي وسالرنو(66). وقد وجدت في بلاد شمال أوروبا اثنان وخمسون ألف قطعة من العملات الإسلامية ما بين كاملة وناقصة وبعضها صنعت منه حلي. وترجع هذه العملات إلى الفترة الواقعة بين أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الخامس للهجرة/أوائل القرن الثامن وأوائل القرن الحادي عشر للميلاد. وهي تظهر أنه كانت لهذه الأقاليم علاقات تجارية طويلة المدى مع العالم الإسلامي. واكتشف في جزيرة جوتلاند (Gotland) السويدية وحدها أكثر من ثلاثين ألف قطعة من العملات الإسلامية، ضربها ملوك الدولة السامانية التي قامت في شرقي إيران وبلاد ما وراء النهر. كما وجدت قطع أخرى كثيرة من العملات الإسلامية في جزر أخرى وعلى طول شواطئ بحر البلطيق(67).

ويتأكد لدينا تأثير الشرق الأدنى في الشمال الأقصى الأوروبي بحقيقة

أخرى، هي أن واحدة من أقدم البسط[68] الشرقية الباقية، والتي يرجع تاريخ صنعها إلى أوائل القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وجدت في كنيسة قرية ماربي (Marby) بشمال السويد، كما أن هناك نوعا كاملا من التحويرات الإسكندنافية للأنسجة الشرقية التي يعود بعضها إلى أصل إسلامي[69] بل إن أشياء رقيقة قابلة للكسر مثل الزجاج الشامي المزخرف بالميناء الذي يرجع إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وجدت في السويد. وعندما نذكر أن هذا التأثير غطى أوسع مساحة ممكنة فلابد أن نضيف كذلك أنه شمل كثيرا من مواد الفن إن لم يكن قد شملها كلها... ونلاحظ من ناحية أخرى أن ذلك التأثير كان في العادة متقطعا، ولم يكن ضخما وملموسا كما حدث بالنسبة لتأثير الفن الصيني على الغرب خلال القرن الثامن عشر. وعلى ذلك فليس من قبيل المصادفة ألا يوجد للفنون الإسلامية التي اقتبسها الغرب اسم عام يطلق عليها مثل لفظ «شينوازري»[70]، Chinoiserie (أي الصينيات) مع أنه كان هناك في أوروبا منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر من الاهتمام بالأشياء المستوردة من تركيا، ما جعل الناس يتخذون لها اسما عاما يعرف «بالتركيات» (Turquerie). كذلك فإنه على الرغم من أن كثيرا من ظواهر هذا التأثير الثقافي قد لوحظت، بل كتب في البعض منها، فإنها لم تعالج معالجة منهجية ولا عمل لها تقييم عام[71].

وقبل أن نقدم عرضا موجزا قصيرا لهذا الموضوع، وهو أقصى ما يمكن عمله هنا، لابد لنا أولا من أن نحاول أن نفهم لماذا لقيت الفنون الشرقية هذا القبول في الغرب. وأول نقطة تذكر في هذا الشأن هي نقطة سالبة، بمعنى أنه لم يوجد فن تصوير إسلامي خاص، أو فن تشيع فيه رموز دينية خاصة يمكن أن تجرح إحساس العقلية المسيحية. فالأشكال الرقيقة البريئة التي اتخذها التصوير الإسلامي في هيئة حيوانات وطيور وتوريقات مع بعض تصاوير آدمية بين الحين والحين، جعلت الأشياء التي تحمل هذه التصاوير مقبولة تماما حتى عند استخدامها في تدثير بقايا قديس أو فرشها على درج مذبح كنيسة، ولم يستثن من ذلك شيء حتى الكتابات العربية التي كانت تستعمل على نطاق واسع، والتي نجدها في الهالة التي تحيط برأس المادونا (أي صورة السيدة مريم العذراء) كما نجدها على

أطراف الأثواب التي يلبسها القديسون (في التصاوير) وعلى أبواب الكاتدرائيات، وعلى كل سطح آخر يمكن الرسم عليه[72]. ومع أن الكتابة العربية كان لها معنى رمزي في عالم الإسلام، وأن بعض النصوص عبارة عن أدعية دينية يتكرر فيها اسم الله، فإن أهل الغرب لم يفهموها على هذا النحو. ولما كانت هذه الكتابات قد وجدت منقوشة على شخصيات من الكتاب المقدس، بما في ذلك الكاهن اليهودي الأكبر، فربما كانت الحروف العربية قد فسرت على أنها كتابات عبرية قديمة، أو على الأقل على أنها هي الحروف التي كانت تستخدمها شخصيات العهد الجديد والقديسون المسيحيون. وعلى هذا النحو نظروا إليها على أنها تختلف عن الحروف العبرية التي كان يستعملها اليهود المعاصرون لهم والذين كان تقدير المسيحيين لهم ضئيلا، ومن هنا بدت تلك الكتابات العربية جليلة لدرجة جعلتها جديرة بأن تضمن في إطار مسيحي.

وهناك سبب أكثر إيجابية لقبول المواد الفنية الإسلامية، وهو قيمتها الجمالية الواضحة التي تتمثل في تناسقها وفخامتها وما تحفل به في كثير من الأحيان من غنى في الألوان. وهناك ميزة أخرى تتجلى بصورة خاصة في العصور الأولى، وهي الدرجة العالية من الإتقان الفني الواضح في صنعة تلك القطع، وهي درجة تفوق بمراحل أي شيء كان من الممكن أن ينتجه الغرب في تلك العصور، ناهيك عن طرافتها الغريبة، بالإضافة إلى شيء مهم زاد من قدرها، وهو ارتباطها الصحيح أو المفترض بالأرض المقدسة وبشخصيات دينية معينة، ولقد اتخذ رد الفعل لدى الغرب أشكالا شتى. ففي بعض الأحيان كانت المصنوعات الإسلامية تؤخذ كما هي دون إدخال أي تغيير عليها، مع استعداد لتهيئتها على نحو يوافق الأغراض الغربية. ويدخل في هذه المجموعة تلك الأعداد الكبيرة من البسط الشرقية المستوردة التي كانت دون شك أكثر المصنوعات الإسلامية وفرة في الغرب، وهناك مصنوعات إسلامية أخرى ذات قيمة ثقافية أكبر، وإن كانت أقل بكثير من ناحية العدد، لم تكن تؤخذ كما هي، وإنما كانت تعدل لتخدم أغراضا معينة، وتكيف بما يتفق والذوق الغربي في الأشكال (Formgefuhl)، وهكذا فإن قطعة نسيج يمكن أن تستخدم بطانة لتجليد مخطوط فاخر، ومن الممكن أن يرسم عليها شكل في وضعها الجديد على نحو يبدو رسمها

معه وكأنه أصيل، وتتراءى للعين بعد ذلك وكأنها بطانة لجلدة الكتاب صنعت لهذا الغرض. وبنفس الطريقة كانت البسط تستخدم لكل غرض ممكن، ومع ذلك فهي تبدو لنا أيضا في التصاوير الموجودة في داخل المباني تؤدي وظيفتها، وفي بعض الأحيان كان يدخل تعديل على تصميم نقشها. مثال ذلك أنه يوجد لدينا في متحف فيكتوريا وألبرت بساط إنجليزي مطرز من القرن السابع عشر. ومع أن زخرفته قائمة على الوحدات التي توجد في بسط «هولباين» (Holbein) ذات الأشكال الصغيرة، فإنه يختلف عن القطع الكثيرة المعروفة في تلك المجموعة التركية إلى حد أنه يظهر وكأنه تفريغ غربي جديد لهذا النوع القديم.

وأكثر التحويرات إبداعية وتطورا تتجلى في تلك الحالات التي كانت فيها الموضوعات الشرقية تدخل بالفعل في صميم العملية الإبداعية الغربية، وتصبح بذلك قوة فاعلة حافزة إلى المزيد من الإبداع. ففي لوحة «القوّادة» (The Procuress) التي رسمها جان «فيرمير»[73] (Jan Vermeer) الموجودة في متحف دريزدن (Dresden Gallery) نجد أن بساط الوجاق الحافل بالألوان الزاهية، والذي يوجد في وسط الصورة، يشكل محور الاتجاه اللوني عند الفنان، ويساعد على تحديد طابع اللوحة كلها[74]. وبين تأثيرات الفنون الإسلامية ذات المدى الأوسع حتى مما سبق، ما نجده في تصاوير البندقية الكثيرة الغنية بالألوان، التي يعتقد أن صناعتها على هذا الشكل جاءت نتيجة لتأثير العدد الكبير من البسط الشرقية التي دخلت البندقية. وربما كان من العسير إثبات هذه الحقيقة، ولكن هناك تأثيرا أكثر وضوحا وشمولا، يتجلى في أعماق اثنين من عظماء المصوّرين، فرامبرانت[75] (Rembrandt) كان يحاول في كثير من الأحيان إيجاد جو شرقي عندما كان يرسم موضوعات تتعلق بالكتاب المقدس، مع أنه من العسير أن نعين أشكالا محددة في تلك اللوحات بخلاف ما كان يرسمه فيها من عمامات وطيالسة تركية ضخمة. غير أن قطع النسيج الحريرية اللامعة تساعد على بعث الجو الشرقي، كما كان يساعد على ذلك تكوين الصورة على الطريقة المسماة في الفن الغربي باسم نور الظلام[76] (Chiaroscuro)، وعلى أي حال فإن ولع رامبرانت بالمنمنمات المغولية (التي سنتحدث عنها بتفصيل أكثر فيما بعد) يكشف عن رغبته الحقيقية في أن يتعرف على عناصر تلك الحضارة الغربية

المغربية. ويتجلى التأثير الشرقي بصورة أوضح في الاندماج الفني للرسام الفرنسي «ديلاكروا»[77] (Delacroix) في الحضارة الإسلامية، وخاصة في طابعها المغربي-وهو تأثير كانت قوته ترجع إلى كونه مبنيا على ملاحظة ودراسة حقيقية، فلوحاته وبشكل خاص مخططاته التصويرية (Sketches) لها قيمة وثائقية حقيقية، وهنا نجد أننا أمام عمل كامل تكون فيه الناحية الإسلامية جانبا مهما مندمجا كل الاندماج في مخيلة فنان غربي.

وهناك ظاهرة أخرى تختلف عن تلك وتتمثل في ظهور شخوص عربية وإسلامية بعمائمها وملابسها التقليدية في عدد لا يحصى من لوحات عصور النهضة والباروك والركوكو[78] الفنية. ويظهر هذا بصورة خاصة في مناظر وفود ملوك المجوس الثلاثة[79] لمتابعة السيد المسيح أو في تصوير شخوص من الكتاب المقدس مثل الملك شاؤول أو الملك أحشويرش (Ahasuerus). وكانت التماثيل الصغيرة المصنوعة من الخزف والتي تمثل رجالا ونساء من الأتراك ظاهرة شائعة في القرن الثامن عشر. وفي ذلك القرن أيضا كان الناس يصنعون صورة مسجد تركي في الرياض التي كان الأمراء ينشئونها، كما كانوا يستسيغون أنغام الموسيقى العسكرية التركية. ويبدأ ظهور الأشكال الشرقية في الملاحظات التي سجلها الفنانون الغربيون خلال زياراتهم لبلاد المشرق الإسلامي. ولدينا من هذه الأشكال سلسلة تبدأ بالرسومات التخطيطية التي عملها «جنتيله بلليني» (Gentile Bellini) أثناء إقامته في القسطنطينية بين سبتمبر 1479 ونوفمبر 1480. وقد ضمت هذه السلسلة فيما بعد فنانين معروفين أمثال «ملكيور لوركس» (Melchior Lorichs) «وجان بابتست فانمور»[80] (Jean Baptiste Vanmour). وهذان الرسامان، بالإضافة إلى مصممي كتب الأزياء المطولة حفظوا لنا من الضياع مشاهد ماضية كثيرة، وأشكالا إنسانية كانت توجد في المدن الشرقية. وأمثال هذه الموضوعات كانت ترسم بأيدي رسامين رسميين كانوا يرافقون البعثات الدبلوماسية، ثم يكملها المصورون الذين شاهدوا ما كان يوجد أحيانا في المدن الغربية من أنماط شرقية.

فإذا انتقلنا الآن إلى الموضوعات الفنية الفعلية (التي انتقلت تأثيرات الفن الإسلامي عن طريقها) فإن النسيج لابد أن يحتل مكان الصدارة، لأنه كان يرد إلى أوروبا من الشرق منذ البداية وترك فيها أثرا لا يمحى. ويكفي

لتبين هذه الحقيقة أن ننظر في المصطلحات الكثيرة المشتقة من ألفاظ أو أسماء أماكن إسلامية مثل: قطن (Cotton) وديوان (ديفان Divan)، وصفة (صوفا Sofa) ومطرح (مرتبة، ماتريس Matress)، والدمشقي (دمسك Damask)، والموصلي (الموسلين Muslin) والبغدادي بلداشين Baldachin)[81]. وأمثال هذه الأصناف لابد أن يكون استيرادها إلى الغرب قد بدأ بعيد قيام الدولة الإسلامية، إن لم تكن قد عرفت طريقها إلى الغرب قبل هذا التاريخ. وتدل على ذلك مجموعة كبيرة من الأقمشة الحريرية التي كانت تصنع في القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي في بلدة زندنة قرب بخارى، والتي وصلت إلى الغرب في تاريخ مبكر، لكي تستخدم، في ذلك مثل أقمشة أخرى كثيرة، في تدثير أو تغليف البقايا المقدسة في كنائس فرنسا وبلجيكا وهولندا[82]. ولابد من القول إن ضخامة عدد من قطع النسيج التي جلبت إلى الغرب لا تدعو إلى الدهشة، لأن صناعة النسيج كانت أكبر الصناعات في عالم الإسلام، بحيث كانت تقدم للناس كل ما يحتاجون إليه من ثياب، وتقدم لهم كذلك أهم لوازم البيت كالأغطية والمساند والوسائد والبسط والستر والخيام. ولما كانت قطع النسيج متينة يسهل طيها، فإنها لم تكن عسيرة على النقل. فإذا ما وصلت إلى بلاد الغرب، استخدمت في أغراض ثانوية في العادة. مثال ذلك أن نسيجا إسلاميا صنع في وقت مبكر وعليه رسم إيراني لطائر، استخدم غطاء لنقاب السيدة العذراء ويوجد الآن في كنيسة شارتر[83] (قرب باريس). ومع ذلك ففي بعض الأحيان كانت قطع النسيج هذه ينظر إليها نظرة تبجيل، وكانت تربط أحيانا، بطريقة خاطئة بأشخاص ينتمون إلى عصور تاريخية سابقة. ويتمثل ذلك في نقاب القديسة آن (Anne) المحفوظ في زجاجة من البندقية يرجع تاريخها إلى القرن الخامس عشر، وموجودة في كنيسة آبت (Apt) في بلدة فوكلوز (Vaucluse) بفرنسا. وفي هذه الحالة نتبين استحالة صحة التاريخ الذي يزعمون أن هذه القطعة المنسوجة قد صنعت فيه، وكذلك ما يقال من وظيفتها الأولى، وذلك لأنها تحمل كتابة عربية تتضمن شهادة الإسلام واسمي الخليفة الفاطمي المستعلي (487-495هـ/1094-1101م) ووزيره الأفضل، وعليها أيضا ما يفيد أنها صنعت في دمياط بمصر سنة 489 أو 490هـ/1096 أو 1097 أم[84]. ولما كانت هذه القطعة قد نسجت قبل سقوط بيت المقدس في أيدي

الصليبيين وهزيمة الأفضل بن بدر الجمالي في عسقلان، فمن الجائز جدا أنها قد جلبت إلى أوروبا بواسطة نبلاء بلدة آبت الإقطاعيين أو أسقفها الذين اشتركوا في الحملة الصليبية الأولى، والذين كانوا يأخذون معهم لدى عودتهم إلى بلادهم بعض الأشياء القيمة ليقدموها إلى كنائسهم على سبيل الشكر بمناسبة عودتهم سالمين، كما كان يفعل الكثير من الصليبيين.

وأقدم قطعة نسيج حريرية ذات تصاوير وعليها اسم يمكن تحديد تاريخه، واستخدمت في شيء يتصل بالكنيسة أصلها من شرقي إيران. ولابد أن تكون قد صنعت قبل عام 350هـ/961م، وهي السنة التي قتل فيها القائد التركي الذي ورد اسمه عليها. وكانت هذه القطعة من قبل في كنيسة «سان جوس-سور-مير» (Saint Josse - sur- Mer) الصغيرة قرب كاليه، وهي اليوم محفوظة في متحف اللوفر في باريس. ومن ناحية أخرى فإن أقدم قطعة حرير مصورة تحمل اسم مدينة إسلامية توجد اليوم ضمن ذخائر دير سان ايزيدورو (San Isidoro) في مدينة ليون (Leon) بشمال إسبانيا. وتاريخها متأخر بعض الشيء عن تاريخ القطعة الأولى، أي حوالي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي[85]. ونقرأ على هذه القطعة أنها صنعت في بغداد، لكن من الممكن أن تكون محاكاة أندلسية لأصل عراقي. فمع أن الكثير من قطع النسيج وصلت إلى أوروبا من بلاد بعيدة، فإن ما وجد منها في الكنائس الإسبانية يكون في العادة مجلوبا من مركز صناعي أندلسي قريب، وذلك ما نتبينه في قطعة النسيج المسماة «حجاب الخليفة هشام الثاني المؤيد» (366-403هـ/976-1013م) والتي يمكن أن تكون جزءا من ثوب قدم إلى كنيسة سان إستبان، في بلدة سان إستبان دي جرماج (San Esteban de Gormaz) كغنمية حرب. وهذا ينطبق أيضا على قطع النسيج الموحّدية الكبيرة التي ترجع إلى القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي[86]. وفي مقابل هذه الاستعمالات الكنسية للأنسجة الإسلامية، نجد مثالا لقطعة نسيج أخرى تتصف بمظهر أكثر فخامة ولها مغزى لا يقل عن مغزى قطع النسيج الكنسية، يتمثل في التاريخ الدنيويّ الطويل لعباءة الاحتفالات التي صنعت أول الأمر للملك النورماندي رجار الثاني في بلرم بصقلية عام 1133م، وأصبحت بعد ذلك تلبس على اعتبار أنها ثوب التتويج لأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة حتى سنة 1806م. وهذه العباءة

ثوب كبير نصف دائري يحمل رسما مكررا مرتين لأسد يفترس جملا، وهو تصوير رمزي عميق لاستيلاء النورماند على أرض عربية. وأصل هذا الثوب من صنع نساج مسلم كان يعمل في خدمة الملك المسيحي الجديد، ويتضح من الكتابة العربية المدونة عليه بحروف كبيرة. ويظهر هذا الثوب المنسوج في وظيفته الجديدة، في لوحة رسمها ألبريخت ديورر (Albrecht Durer) تمثل شارلمان متدثرا بطريقة جافية إلى حد ما بثوب التتويج هذا[87].

وابتداء من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي وحتى القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ظهر استخدام جديد للأقمشة المجلوبة من الأندلس ومصر وفارس وتركيا. وكانت هذه الأقمشة قد بدأت تصل إلى أوروبا في قطع كبيرة يمكن أن تصنع منها ملابس فاخرة تؤدى بها الصلوات المسيحية. ويعتبر جمال النموذج المستورد أهم من تصميم الملابس، الذي كان أحيانا غير مناسب على الإطلاق للغرض الذي استعمل من أجله، ومن هنا فإننا نجد أثوابا دينية تتضمن إهداء إلى حاكم مسلم، أو تحمل سطورا من قصيدة غزلية أو حتى صورة لمجلس شراب[88].

وخلال القرنين السادس والسابع للهجرة/

الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، ظهر تطور جديد وهو أن النسيج الإسلامي أصبح نموذجا ينسج النساجون الأوروبيون على منواله مع التصرف، وإن كان ذلك التصرف محدودا. ففي أول الأمر أخذ نموذج الرسم الساساني على النسيج، الذي يمثل دوائر مع زوجين من الحيوان وقلد في مدينتي لوكا (Lucca) وريجنزبورغ (Regensburg). وتبع ذلك اقتباس التكوينات ذات الهيئة البيضاوية، ونماذج رسوم مربعات القاشاني الهندسية، التي كانت تنسج بأشكال مدجنية مقتبسة من رسوم صينية[89] وبعد ذلك يبدو أن الصناع الأتراك والإيطاليين أثر بعضهم في بعض وذلك عندما أخذوا ينشئون نماذجهم في تصوير القماش بوحدات زهرية وعلى هيئة الخرشوف على نطاق واسع[90]. وهناك مجموعة خاصة من قطع النسيج تتكون من تلفيعات حريرية طويلة (Scarves) كانت تدخل في ملابس النبلاء البولنديين في القرن الثامن عشر. وقد جاء النموذج الذي نقلت عنه من إيران في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، ولكن هذه التلفيعات كانت تجلب في الغالب من إستانبول بواسطة التجار البولنديين

والأرمن، الذين كان لهم دور في تاريخ الفن البولندي، باعتبارهم وسطاء مهمين بين الشرق والغرب. ولم يلبث أن أدى ازدياد الطلب على هذا النوع من التلفيعات إلى صنع نماذج منها في بولندا على هيئة أبسط دون أن تفقد طابعها الغريب، وظلت تصنع في تلك البلاد وتلبي حاجة السوق فيها حتى نهاية القرن الثامن عشر[91]. وهناك تأثير متأخر للنسيج الإسلامي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في تصميمات ويليام موريس[92].

أما البسط فإننا نبحثها هنا بوضعها نوعا قائما بذاته من فنون النسيج، وكما نعرف فإن السلاجقة الأتراك هم الذين أتوا بالبسط الشرقية إلى الشرق الأدنى في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وذلك عندما تحركوا غربا من موطنهم في أواسط آسيا. ونماذج هذه البسط المبكرة غير معروفة لدينا، ولكنها تطورت دون شك تطورا كبيرا في الأناضول في القرنين السادس والسابع للهجرة/الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وفي نهاية هذه المدة نعرف أن البسط وصلت إلى إيطاليا، لأنها بدأت تظهر في ذلك الوقت في أعداد متزايدة باستمرار في التصاوير الإيطالية وفي غيرها أيضا فيما بعد، فهي تظهر تحت عرش السيدة العذراء مبسوطة على الأرض داخل الأماكن التي كانت تقام فيها الطقوس والصلوات، أو نراها مدلاة من النوافذ كزينة زاهية تعرض على الناس في أيام الأعياد. ونجد هذه البسط في أول الأمر تحمل رسم حيوان أو حيوانين أو طائر أو طائرين في سلسلة من المثمنات داخل مربعات. وبعد ذلك، منذ منتصف القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، بدأت تظهر فيها وحدات تجريدية وهندسية خالصة، وأخذت هذه تزداد إتقانا. وكانت جميع البسط الأولى تركية، أما البسط المصرية المصنوعة في القاهرة فقد بدأت تصل إلى أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وفي القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد وصلت البسط الإيرانية، وأخيرا جاءت إلى أوروبا بسط مصنوعة من القوقاز والهند. ويستدل من اللوحات المرسومة على أن هذه البسط أصبحت تؤدي وظيفة جديدة، إذ استخدمت مفارش للموائد وأطلق عليها في الوثائق الإيطالية «بسط المائدة» (Tapedi da tavola) أو بسط الأكل (Tapedi da desco). وقد

وصلت نماذج من هذه البسط إلى أوروبا في أعداد كبيرة، ومن أمثلة ذلك أن أيرل لايسيستر (Earl of Leicester) الذي كان مقربا من الملكة إليزابيث، ترك عند موته ما لا يقل عن ستة وأربعين بساطا تركيا، بعضها ذو حجم كبير جدا، ولكن لا يوجد بينها سوى بساط فارسي واحد وهو أمر له مغزاه. وفي أوائل القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي قام سفراء البندقية بناء على اقتراح من هنري الثامن ملك إنجلترا بتقديم سبعة بسط مملوكية من مصر، ثم ستين أخرى من هذا النوع المفضل في ذلك العصر إلى الكاردينال توماس وولزي (Wolsey)-كبير وزرائه-وكانت هذه الهدية من الأمثلة الأولى لهذا النوع من الهدايا الدبلوماسية[93]. ولاشك في أنه كان للبسط فتنة كبيرة في نفوس المشترين والبائعين على السواء، مهما كان مركزهم الاجتماعي، سواء أكانوا من بيت الهابسبيرج (Hapsburg) أو أفرادا من الأسرة المالكة في السويد، أم كانوا من كبار رجال الكنيسة والنبلاء أو مجرد، أفراد من المياسير من الطبقة الوسطى. ويتبين قدرها الرفيع في أنها كانت تستخدم في مناسبات التتويج وغيرها من مناسبات الاحتفالات المهمة، وأصبحت في عداد ما يسمى اليوم «رمز المكانة الاجتماعية-(Status Symbol)».

وقد عرف الموردون من أهل الشرق الإسلامي كيف يروجون لهذه السلعة من سلع الترف، كما عرفوا كيف يشبعون رغبات الناس في اقتنائها. فهم لم يكتفوا بجلب أجمل القطع إلى السوق الأوروبية، بل كانوا في بعض الأحيان يغيرون هيئة البساط وحجمه، وربما كان ذلك بناء على طلب خاص تلبية لرغبات أوروبية محددة، وخاصة لاستعمالها مفارش للموائد، إذ كان الطلب عليها شديدا لهذا الغرض. ولهذا السبب كان نساجو البسط المصرية خلال العصر العثماني يصنعون بسطا مدورة أو مربعة أو على هيئة صليب[94]. وفي إحدى الحالات ذهب عقاد فارسي إلى حد أنه صنع قطعة ثياب بنفس الطريقة المألوفة التي تصنع بها البسط ويظهر فيها منظر الصلب وسط زخارف من النوع الشائع في البسط تتكون من وحدات زهرية. وهناك مجموعة أخرى من البسط تحمل في نسيجها شعارات الأسر النبيلة. ومن الواضح أن هذه البسط إنما عملت بناء على طلب خاص، مثل تلك التي صنعت في كاشان عام ١٠١١هـ/١٦٠٢م، بطلب من الملك سيجسموند الثالث

ملك بولندا (Vasa . Sigismund III) وفي هذه الحالة نعرف قيمة أثمان البسط بما في ذلك التكاليف الإضافية لعقد شعارات النبالة في نسيجها. ففي نماذج من هذه البسط ترجع إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر للميلاد، نجد زوجين من شارات الأسر النبيلة منسوجين على هذه النماذج، مما يدل على أن تلك البسط صنعت تذكارا لمصاهرة تمت بين أسرتين نبيلتين. وقد صنع بساط مماثل بناء على طلب من الأسقف اللاتيني لمدينة لفوف (Lwow) البولندية بين سنتي 1614 , 1633، في حين أن سيدا آخر ممن صنعت لهم تلك البسط كان رئيسا لفئة من الحرفيين، ومثال ذلك أن شركة المصنوعات الجلدية (الأحزمة في لندن-Girdlere Company) طلبت أن يصنع لها في لاهور عام 1634 بساط يحمل شعارها. ولا تزال توجد من هذه البسط عشرون قطعة في مجموعة تحمل شعارات النبل، عشرة منها صنعت في أوشاق بتركيا، وست في إيران واثنتان في كل من القاهرة والهند[95].

ولما كانت هناك كمية كبيرة متوافرة من هذه البسط الشرقية الجميلة، فقد كان من المستحيل عمليا بالنسبة للبسط الأوروبية المصنوعة على منوالها أن تنجح في منافستها. وبالفعل فقد وجدت نماذج مقلدة، ولكن لم تبذل جهود كبيرة للحصول على ترخيص لصنع هذه البسط إلا في عام 1604 عندما منح شخص يدعى السيد فورتيه (Fortier) ترخيصا لصناعة البسط، وأصبح لقبه «متعهد صناعة البسط» لصاحب الجلالة، المتخصص في البسط ذات الطراز التركي على طريقة الشرق[96]. وكان أشهر المؤسسات الغربية التي أخذت تنافس الشرق في هذه الصناعة مصنع السجاد (Savonnerie) الذي أنشأه بيير دي بونت (Pierre du Pont) عام 1605م. وكان طبيعيا أن يحاول هذا المصنع في البداية تقليد أشكال البسط التركية. وقد سارت في هذا الطريق بلاد أوروبية أخرى، لكن نظرا للأعداد الوافرة من البسط التي كانت ترد من الشرق في أشكال متعددة، وربما بأسعار أرخص، فإن تلك المحاولات كانت قليلة الجدوى، الأمر الذي جعلها إما أن تتوقف بعد وقت قصير كما حدث لمصنع وستمنستر الذي دام من عام 1750 إلى عام 1755، أو تتحول إلى صناعة الطرز الغربية.

ووجدت في بولندا حالة خاصة[97]، ففي حوالي سنة 1643 شرعت

جماعة عرفت باسم «هتمان ستانسلاف كونيسبولسكي» (Hetman Stanislaw Koniecpolski) في إنشاء مصانع في برودي (Brody) كانت تنتج الأقمشة والبسط. وكان الغرض الأساسي من إقامتها هو تقليد النماذج الإيطالية، ولكن لما كانت البسط الواردة من إيطاليا وإسبانيا غير متوافرة، فقد اتخذت تلك المصانع النماذج الشرقية الفارسية والتركية في هذه الصناعة. وكانت الأشكال المستخدمة أول الأمر قريبة من الأشكال الأصلية، إلا أنها أصبحت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أبسط وأكثر ثباتا، حتى غدت في نهاية المطاف أشبه بالصناعات الشعبية. ولم تكن هذه المصانع البولندية وحيدة في ذلك المضمار، فخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أقبل الفلاحون في إسبانيا وإيطاليا بل في بروسيا الشرقية على صنع قطع من البسط تتردد فيها أصداء لنماذج أصلية شرقية، وفي بعض الأحيان كان تقليد هذه القطع يتم بأمانة تامة[98]. وهناك ملامح أخرى للنماذج الشرقية ظهرت بعد ذلك في تصميمات ويليام موريس، وإن كان الاعتماد على الأصول الشرقية هنا يظهر بصورة مقصودة ويصدر عن إحساس ذاتي واع[99].

وعلى الرغم من أهمية صناعة المعادن الإسلامية في العصور الوسطى فقد كان لها فيما يبدو تأثير أقل في الفنون في أوروبا. وربما يرجع ذلك إلى أن القطع المعدنية المفردة كانت في العادة ثقيلة إلى درجة لم يتمكن معها الحاج الغربي المتعب أو المحارب الصليبي من حملها معه عند عودته إلى بلاده. ومع ذلك فهناك دلائل على وجود قطع من المصنوعات المعدنية الإسلامية في أوروبا، وعلى ما خلفته من أثر. وأقدم هذه النماذج وأشهرها هو تمثال العنقاء البرونزي الموجود في بيزا. ويعتبر هذا التمثال واحدا من المشغولات المعدنية الممتازة من العصر الفاطمي في مصر. وحدث في وقت متأخر، ربما في القرن السابع عشر، أن دخلت قطعة معدنية إسلامية شهيرة أخرى من العصور الوسطى من مجموعة مقتنيات ملكية غربية، وذلك في ظروف غير معروفة لدينا الآن. وأيا كانت هذه الظروف فإن القطعة المعدنية التي تعرف باسم «معمدة القديس لويس» (Baptistere de Saint Louis) قد وصلت متأخرة جدا، ولم يكن لأسلوبها في الزخرفة أثر في الفنانين المعاصرين. وقد ظلت هذه القطعة بعد ذلك مجرد تحفة عجيبة على الرغم من ظهور أسطورة حوالي نهاية القرن الثامن عشر تربط القديس

لويس الذي اشتهر في الحروب الصليبية بهذا الطست الكبير المطعم بالميناء الذي كان قد صنع أصلا في مصر أو الشام حوالي سنة 700هـ/1300م[100]. وحدث ارتباط بين الحروب الصليبية وقطعة معدنية مستوردة مماثلة هي عبارة عن طست امتلكه لمدة طويلة أدواق آرنبيرج (Arenberg)، ومحفوظ الآن في متحف فرير للفن[101] (Freer Gallery of Art). وقد صنع هذا الطست لخصم الصليبيين المسلم السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب قبيل منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر للميلاد. وفي إحدى مراحل تاريخه دخل في المجموعات الفنية الخاصة بالأدواق في وقت غير معروف الآن، بالرغم من أن الرنك المنقوش على القاعدة يبين أن ذلك لابد أن يكون قد تم في تاريخ لا يتعدى القرن السابع عشر.

وبخلاف هذه القطع الفنية الكبيرة المشهورة التي لم يكن لها مع ذلك تأثير، نجد أن بعض القطع الأصغر حجما كان لها تأثير محدد. وفي بعض الأحيان نجد أن النموذج الأصلي لهذه القطع غير معروف إلا عن طريق القطع التي صنعت على منواله. وأقدم مجموعة من هذا الطراز تتمثل في الأواني الرومانية الطراز (Romanesque)[102] التي صنعت على هيئة حيوانات، والتي ترجع إلى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، ويطلق عليها عادة اسم الأواني المائية ذات الأشكال الحيوانية «أكوامانيلز» (aquamaniles) وكانت تستعمل لصب الماء. ولا يمكن الشك في أن هذه القطع قد صنعت على نماذج إسلامية شرقية، لأنها وجدت في الشرق الإسلامي قبل أن توجد في أوروبا، وكان لها في أوروبا نفس السمات الوظيفية الشرقية كوجود أنابيب لدخول الماء وخروجه، ووجود مقابض مشكلة في هيئة حيوانات، كما كانت تحمل نفس أشكال المخلوقات العجيبة المقتبسة من الشرق الإسلامي، فضلا عن أن أسلوب زخرفتها واحد في الحالتين[103]. كما ترجع للعصور الوسطى أيضا مجموعة من القطع المعدنية الفرنسية التي تعود إلى النصف الثاني من القرن الثالث عشر للميلاد، وهي عبارة عن طسوت من النحاس المطعم بالميناء. وكانت هذه الأواني تصنع أزواجا في ليموج (Limoges) بفرنسا وتدعى باسم «التوائم» (gemellions) وتتميز بتكوينات ووحدات زخرفية ذات طابع إسلامي ظاهر، تبدو معه من إيحاء قطع إسلامية مماثلة[104]. وهناك كذلك الإسطرلابات التي كانت تعمل

بكثرة في الشرق الإسلامي، ثم تقلد تقليدا دقيقا في أوروبا[105]. ولحسن الحظ أن هذه الأدوات الفلكية تكون ممهورة ومؤرخة أحيانا بحيث نستطيع أن نتتبع انتشارها بسهولة...

وحوالي نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، أي في الفترة التي شاع فيها استعمال فن تطعيم المعادن في الشرق الإسلامي، أصبح تأثير فن صياغة المعادن الإسلامي أوسع انتشارا في أوروبا. وتمثل ذلك في ظهور عدد كبير من الطسوت والقصاع والأطباق الكبيرة والأباريق والشمعدانات مصنوعة بهذه الطريقة في البندقية، ويحتمل أيضا في بعض المدن الإيطالية الأخرى، واستمر ظهورها طوال النصف الأول من القرن التالي[106]. وجميع هذه الأواني مصنوعة من نحاس شديد البريق، كان يصاغ صياغة دقيقة ويطلى بالفضة. وفي بعض الأحيان كانت تلك الأواني تمهر بإمضاءات أعضاء جماعة صغيرة من الصناع، إلا أن هذه القطع الفنية لم تكن تؤرخ قط. وكانت تسمى في العادة باسم «صنعة العجم» (الزمينا Azziminwork) (وهي تسمية مشتقة من المصطلح العربي «أعجمي» للدلالة على غير العرب وخاصة الفرس[107]. وهذه الحقيقة يؤيدها واحد من معلمي هذه الصنعة الذي كان كرديا[108]. وظلت هذه القطع الفنية تشتهر لزمن طويل بأنها من عمل صناع من الشرق الإسلامي انتقلوا إلى البندقية وعملوا فيها. ولكن هذا الافتراض دحض حديثا، بعد الوقوف على قواعد نقابات البندقية الصارمة المتشددة التي كانت تجعل ذلك أمرا غير ممكن. وعلى ذلك فربما كانت تلك القطع من عمل صناع مسلمين أعدوها للتصدير، ويحتمل أن يكون ذلك قد حدث في إيران. ولعل هذا الاحتمال يفسر لنا كيف كانت واحدة من هذه القطع ممهورة بلغتين، وهو أمر فريد في بابه بين القطع الفنية الشرقية[109]. ومع ذلك فلا شك في أن هذه المجموعة من الصناع كان لها تأثير قوي على الإنتاج الفني في شمال إيطاليا، حيث نجد أن الصناع كانوا يقلدون الطريقة الفنية الشرقية في صنع أشياء لها نفس هيئة القطعة المستوردة بصفة عامة، ولكن مع زيادة في أشكال المورقات الغربية والزخارف القائمة على خطوط. ويحتمل أيضا أن تكون الرسوم الشرقية هي النموذج أو على الأقل مصدر الإلهام لست قطع فنية من النحاس محفورة برسوم دائرية بيضاء على خلفية سوداء.

وهذه الرسوم عبارة عن نماذج لأشكال خيوط متداخلة تعود على وجه التقريب إلى الفترة الواقعة بين عامي 1483 و 1499، ويرجع أصلها إلى ميلان. وكانت في الغالب من صنع أحد أتباع ليوناردو دافنشي(Leonardo da Vinci)، الذي ربما يكون قد عمل تصاميم فنية على مثال تصاميم أستاذه[110]. وحوالي سنة 1507 قلدت هذه الرسوم بدورها في هيئة أعمال حفر على الخشب بواسطة فنان كبير آخر هو ألبريخت دورر (Albrecht Durer) الذي يشير إليها في يومياته عن رحلته إلى الأراضي المنخفضة باسم عقد-Knoten[111]. ومع براعة صنع هذه الأشكال الزخرفية التي صنعت في أوروبا فإنها تبدو أقل من شبيهاتها من النماذج المعمولة بطريقة «صنعة العجم» (الزمينا)، حيث تصنع الوحدات الزخرفية الرئيسية على نفس نظام الخطوط الفاتحة اللون الدقيقة المكفتة بالفضة ذات العرض الواحد في القطعة كلها، وهي التي تبدو كأنها هي الموضوعات الرئيسية للزخرفة، وترسم إلى جانب مجموعة أخرى من الموضوعات الزخرفية الأكثر قتامة ورقة وكثافة، وهي خصائص لا تظهر في النماذج الإيطالية أو الألمانية التي صنعت على منوالها. وهذه التصاميم الزخرفية بالإضافة إلى الزخارف المعروفة باسم «توكينبيوتة» Tukenbeute[112]، أي الأشياء التي غنمت من الأتراك، هي النماذج الأولى التي صنع على منوالها الطراز الواسع الانتشار المسمى «موريسكيز»[113] (Mauresques) الذي بدأ صنعه في عام 1530، كما جاء في الكتاب الذي ألفه فرانسيسكو بيلليجرينو (Francesco Pellegrino)، عن الحفر في الخشب عندما كان يشتغل في فونتانبلو (Fontainebleau). وتظهر تلك التصاميم في كتاب عنوانه: «زهرة علم التطريز على الطريقة العربية والإيطالية»[114]. (La Fleur de la science de broderie, facon arabicque et Ytalique)، وهي تحتوي على نماذج من الزخارف ذات لون أسود ومسطحة على الطراز العربي. كما تتضمن نقوشا متداخلة على أرضية بيضاء تبدو قريبة جدا من مثيلاتها الإسلامية، وذلك بفضل رسومها ذات البعدين واتساع ما بين الخطوط الزخرفية وحركتها الخفيفة . وابتداء من سنة 1540م أخذ الطباعون في باريس وليون بفرنسا هذه الفكرة، كما اقتبسها الصناع الذين كانوا يرسمون التصميمات للصناعة والذين كانوا يعملون في إيطاليا وفرنسا وسويسرا وألمانيا والفلاندرز[115]. ومع ذلك فإن التوريقات

لم تلبث أن فقدت خطوطها الدقيقة الصافية وبعديها المحددين، وأصبحت أكثر تعقيدا، ولو أنها ظلت تنم دائما عن أصلها الشرقي الإسلامي. وأبرز الفنانين الذين عملوا وفقا لتلك الطريقة هم: بيتر فلوتنر (Peter Flotner) ومانويل دويتش (Manuel Deutsch) وجان دوجورمو (Jean de Gourmont) والفنان المجهول الاسم الذي عرض أعماله ناشر من مدينة أنتورب (Antwerp) البلجيكية يدعى جيرونيموس كوك (Gieronymus Cock)، بل إن الرسام الشهير هانز هولبين الأصغر[116] (Hans Holbein the Younger) كان ينتمي إلى هذه المجموعة، لأنه وضع تصميمات نقوش مورقات في سنة 1537. ورغم أن هذا الأسلوب لم يدم إلا وقتا محدودا، فإنه يعتبر أقرب محاولة لاقتباس أسلوب إسلامي حقيقي واستخدامه في الوسط الغربي. ولم تكن هذه الظاهرة مجرد تجربة لوضع تصاميم قام بها نفر من كبار الفنانين أو صغارهم، لأن هذه الزخارف المعروفة باسم «موريسك» (Mauresques)، والتي كانت تقترب اقترابا شديدا من المورقات الشرقية الإسلامية، قد ظهرت على أشياء كثيرة مما كان يستخدم في الحياة اليومية، وإن كانت ذات مستوى فني رفيع وجذاب، وتراوحت هذه الأشياء بين طاولة النرد، والآلات الموسيقية والدروع، مثل تلك التي صنعت في البندقية لأسقف سالزبورج (Salzburg).

وعلى الرغم من أن الفخار سهل الكسر، وأن نقله بناء على ذلك كان صعبا، فإن نماذج منه ترجع إلى العصور الوسطى قد وصلت إلى أوروبا من الشرق الإسلامي في أعداد قليلة. ونجد دليلا على ذلك في طراز الصحاف الفخارية المعروفة باسم بتشيني (bacini)، وهي عبارة عن آنية مسطحة مستديرة مطلية بالميناء الخزفي، كانت توضع نظرا لتأثير ألوانها في الكنائس الإيطالية، إما في الواجهة الأمامية لمبنى الكنيسة أو في برج الأجراس[117]. ولما كانت هذه القطع (التي تضمها مباني الكنائس) لا تتيسر للباحثين بسهولة فإنها لم تدرس قط دراسة منهجية. لكن الأرجح أن خزفا مجلوبا من بلاد إسلامية مختلفة، وخاصة مصر، كان يوضع في مكان الصدارة. ومما يدل على أن أواني الفخار كانت تستعمل أيضا استعمالا مباشرا، وجود كأس نادرة شبه خزفية ترجع إلى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وهي بيضاء اللون محفورة، ولا تزال قطعة منها محفوظة

ومعروفة باسم كأس القربان (Chalice) بكنيسة القديس جيرولامو (Saint Girolamo)، وكانت في الأصل موجودة في كنيسة القديسة أناستاسيا (S. Anastasia)، وهي الآن في المتحف المقدس في الفاتيكان[118]. وفي القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي كان الخزف الأندلسي ذو البريق المعدني موضع تقدير كبير في كل من أوروبا والشرق الإسلامي. وقد وجدت قطع كاملة منه في الغرب حتى في صقلية وشلزويج-هولشتين (Schleswig Holstein)، بينما اكتشفت منه قطع كثيرة في أكوام القمامة في الفسطاط بمصر. ومن هنا لا ندهش إذا علمنا أن الأطباق والصحون والزهريات الخزفية ذات البريق المعدني، المصنوعة في بلنسية والمزينة بشارات النبل، قد أصبحت في القرن التاسع وأوائل العاشر للهجرة /الخامس عشر وأوائل السادس عشر للميلاد، رموزا لارتفاع المكانة الاجتماعية يتمناها الجميع، ولم يقتصر اقتناؤها على الأسر الإسبانية، بل حازها أيضا نفر من أصحاب الذوق الرفيع من الأوروبيين أمثال: أدواق بيرغنديا، وآل مديتشي في فلورنسا، وملوك نابولي بل البابا ليو العاشر[119]. وهناك تأثير مباشر بصورة أكبر مارسه الفخار الإسلامي، وخاصة الأنواع الأندلسية منه المطلية بالقصدير المزجج بما يسمى بالسجرافيتو (Sgraffito) أي الزخارف ذات البريق المعدني. وقد وجدت هذه الأنواع والزخارف في صناعة الفخار الإيطالي الناشئة التي لم تلبث أن بلغت شأوا غير عادي من الازدهار[120]. وكانت بعض أشكال الزخارف على الآنية الخزفية مثل القصاع الصغيرة، والزهريات، والقدور، وأواني العقاقير المسماة «البرللي» (albarelli أي البراميل الصغيرة) بالإضافة إلى وحدات زخرفية معينة قد اقتبست بالفعل، كما أن المؤثرات الفنية الخاصة بأساليب الزخرفة التي نشأت أصلا في الشرق الإسلامي ثم تطورت في الأندلس، قد أضيفت إليها تحسينات جديدة في المراكز الصناعية الإيطالية المختلفة. ومع ذلك فلم يمض وقت طويل حتى أخذت زخرفة هذه الأواني أشكال صور بشرية غريبة تماما عن الشرق، مما أدى إلى ظهور طراز غربي محدد من الفخار.

أما الزجاج الإسلامي، فنظرا إلى أنه أكثر قابلية للكسر من الفخار، فإنه لم يوجد إلا في أماكن أوروبية قليلة في العصور الوسطى، مع أن اكتشاف آنية زجاجية إسلامية في السويد وجنوب روسيا بل في الصين،

يدل على أن بعد المسافة لم يحل دائما دون نقل هذه الأواني. وكانت تلك الأواني في العادة تستقر أخيرا في الكاتدرائيات والكنائس والأديرة. وفي بعض الأحيان كان يظن أنها هدايا من الصليبيين أو من شارلمان نفسه زيادة في التعظيم[121]. وأشهر ذخائر الكنائس من الآنية الزجاجية في الوقت الحاضر توجد في كنيسة القديس أصطفان في فينا، وهي عبارة عن قارورة (زجاجة) حاج شامية مطلية بالميناء يرجع تاريخها إلى حوالي عام 679هـ/1280م. ويقال إن هذه القارورة تضم ترابا من أرض بيت لحم مشبع بدماء الشهداء. والزخرفة الغنية في هذه القطعة التي عملت لسلطان غير معروف رسمت بطريقة تتنافى إلى حد ما مع الجو الديني، لأنها تضم موضوعات دنيوية مختلفة، بينها فريق من السمار والموسيقيين جالسين على حافة الماء[122]. وقد وجدت أيضا قطع من هذه في مجموعات خاصة، وأشهرها قطعة (كان ينبغي ألا تظل موجودة استنادا إلى أسطورة معروفة)، هي كوب شامي كبير ذو شفة (beaker) صنع حوالي عام 638هـ/1240م، وهو المسمى باسم «حظ إدينهول (Luck of Edenhall). وتقول الأسطورة إن هذه الكأس قد تحطمت في ظروف محزنة، وقد وصف شاعران ظروف تحطيمها، أولهما لودفيك أوهلاند (Ludwig Uhland) ومن بعده لونجفيلو (Longfellow)123). وهناك قطع أخرى نعرفها عن طريق قوائم المتاحف. مثال ذلك ما نجده في القائمة الخاصة بمقتنيات شارل الخامس ملك فرنسا (1379-1380)، إذ نقرأ في هذه القائمة «ثلاث أوان من الزجاج على الطراز الدمشقي»، بالإضافة إلى طست وزجاجة سراج، وقطع زجاجية أخرى من نفس المكان (أي من دمشق). ونجد في القرن التالي أن القائمة الخاصة بمقتنيات بيروكوزيمو دي ميدتشي (Piero Cosimo de Medici) حافلة كذلك بأشكال مماثلة من الزجاج الدمشقي[124].

وقد اكتشفت بعض هذه القطع من الزجاج الشامي في أماكن شتى من الأراضي المقدسة، ومن ثم فليس مما يدعو إلى الدهشة أن تكون الحفائر قد كشفت عن ثقافات أخرى من هذه القطع في أنقاض قلعة «مونت فورت»[125] (Montfort) الصليبية التي خربت في سنة 671هـ/1272م. وبحسب ما نعلم فإن زخارف تلك القطع كانت معظمها تحمل كتابات جميعها ذات تعبيرات إسلامية[126]. لكن وجدت هناك خمس قطع أخرى يبدو أيضا أنها

شامية. وبالرغم من أن زخرفة هذه القطع منفذة بطريقة الطلاء بالميناء التقليدية، إلا أن موضوعاتها كانت غربية خالصة. وهذه الزخارف لا تتضمن شارات النبل الأوروبية وحسب، بل تشمل كذلك نماذج قصور إمبراطور الدولة الرومانية المقدسة، والسيدة العذراء حاملة طفلها وجالسة على عرش، وأدعية لاتينية موجهة إلى السيدة الأم (Dominn Mater)، بل وإمضاء رئيس أحد الأديرة الإيطالية ويدعى الدير فاندينوس[127] (Aldrevandinus)، وهذه القطع تكون حلقة الوصل تربطها بصناعة الزجاج التي ظهرت في البندقية فيما بعد. وكما هو معروف فإن صناع البندقية كانوا يستخدمون الطريقة الشرقية في الطلاء بالميناء، وقاموا أيضا بنقل بعض أشكال الزخرفة الإسلامية، وخاصة الأسلوب الشرقي الدائم الانتشار، الذي يتمثل في استخدام صفوف من اللآلئ، وفي رسم زخارف قشرية.

أما الأشياء المصنوعة من الزجاج الصخري والعاج فربما بدت من الندرة بحيث لا نجد لها أهمية في هذا العرض. ومع ذلك فهي تساهم أيضا في تفهمنا للموضوع الذي ندرسه، فجميع هذه الأشياء تقريبا معروفة لدينا عن طريق القطع المحفوظة في الغرب، وخاصة في المنشآت الكنسية. أما المصادر الإسلامية فلا نعرف منها شيئا عن استخدام العاج. ففي حالة أبواق الصيد العاجية المسماة «أوليفانت» (Oliphant) في لغات أوروبية مختلفة بقيت لنا حوالي ثلاثين قطعة عليها زخارف إسلامية محفورة. وهذه القطع هي التي بقيت من عدد أكبر بكثير، وتدلنا السجلات القديمة على أن تسعة من تلك القرون العاجية (Corna Eburnea) كانت تستخدم في ونشستر (Winchester) وحدها، وستة في سباير (Speyer) وأربعة في كل من سالزبوري (Salisbary) وليموج (Limoges)، وهكذا نجد أن نصف القطع التي ما زالت محفوظة ترجع إلى أصل إسلامي[128]. والنقطة الثانية التي نود أن ننبه إليها، سبق أن أشرنا إليها آنفا، وهي أنه على الرغم من أن قطع العاج والزجاج الصخري كانت أول الأمر تصنع لأغراض دنيوية فإنها كلها تقريبا استخدمت بعد ذلك في أغراض دينية[129]. وهذه في العادة أصبحت تستخدم آنية لحفظ المخلفات المقدسة (أو ارتبطت بها)، كما تدل على ذلك الزجاجات المحفوظة في ذخائر كنيسة القديس مرقص (Saint Marc) وكنيسةالقديس لورنزو (San Lorenzo) في فلورنسا، حيث نجد واحدة منها تحتوي على أثر

ديني يعادل في مكانته الدم المقدس، كما أن قطع الزجاج الصخري أصبحت تنسب إليها معان تخدم التعاليم المسيحية. ونظرا لصلابة تلك القطع ونفاذ الضوء فيها فقد غدت ترمز إلى سر ولادة العذراء. وكان هذا التصور على سبيل المثال في ذهن القديس بريدجيت-(St. Bridget) الذي نسب إلى السيد المسيح قوله «كسيت باللحم دون خطيئة أو شهوة، ودخلت رحم العذراء كما تنفذ الشمس من خلال حجر كريم»(130).

بل إن صنعة ثانوية مثل فن تجليد الكتب تحمل أيضا طابع المسلمين. فلدينا أول الأمر التحسينات الفنية (في هذه الصنعة) التي تعلمتها أوروبا من جيرانها الشرقيين. واشتملت هذه التحسينات على إحلال الورق المقوى محل الخشب مادة داخلية لجلد الكتاب، والكتابة المذهبة على الجلد وخاصة بواسطة أداة محماة. وفي الحالة الأخيرة (أي في حالة الكتابة المذهبة)، لدينا دليل حقيقي يؤكد أسبقية المسلمين على أوروبا في هذا الفن. إذ يظهر أول ذكر لعملية تذهيب من هذا النوع في كتاب مغربي يتناول فنون صناعة الكتب، ألف في الفترة الواقعة بين سنتي (454-502هـ/1062-1108م)، في حين أن أول تجليد استعمل فيه التذهيب بأداة محماة، عمل لسلطان من الموحدين في المغرب يرجع تاريخه إلى عام 654هـ/1256م. ومن ناحية أخرى نجد أن أقدم استعمال غربي لهذا الفن كان في إيطاليا، ويعود تاريخه إلى عام 863هـ/1459م(131). ولا يمكن فهم هذه الصنعة في أعظم مراحلها إبداعا، وهي النصف الثاني من القرن السادس عشر دون أن يدخل في الاعتبار فن تسفير الكتب عند المسلمين.

وتمثل تصاوير المنمنمات آخر الفنون الإسلامية التي تركت طابعها في الغرب. وهنا نجد أن فن عصر سلاطين المغول الكبار في الهند كان أول ما ترك أثرا ملحوظا في الغرب. إذ نرى صورة نصفية للسلطان جهانكير ومعه صقر واقف على رسغه الأيمن مثبتة على ظهر رصيعة (ميدالية) ميلانية مطلية بالميناء. وتعتبر هذه الرصيعة حتى الآن أقدم شاهد ألقي عليه الضوء على ذلك التأثير الثقافي. ولدينا شاهد آخر من داخل الرسم نفسه يدل على أن نموذج الصورة لابد أن يكون قد تم قبل سنة 1014هـ/1605م، وهي السنة التي تولى فيها السلطان أبو المظفر نور الدين محمد جهانكير الحكم(132). وكان الرسم إذ ذاك محفورا قرب المساحة البيضاوية من تلك

الرصيعة التي كان المقصود منها دون شك أن تكون هدية دبلوماسية لذلك السلطان الذي كان مولعا بجمع ما سمي بالقطع الغربية الثمينة (Western Object de vertu) بالإضافة إلى جمع المنمنمات. وهناك دليل ذو مغزى أعمق، وهو أن المصور المشهور رامبرانت كانت لديه مجموعة تضم أكثر من أربع وعشرين لوحة مغولية، بل دكنية (نسبة إلى منطقة الدكن في وسط الهند) نقلها بأسلوبه الفني المعجز، وذلك قبل أن يضطر إلى بيعها عام 1656م[133]. وهذه الصور التي على المنمنمات، هي في الغالب تصاوير أشخاص من أهل البلاط. ولم تستطع طريقة رامبرانت الفنية في التصوير المسماة بطريقة نور الظلام (Chiaroscuro)، وهي أسلوب غريب بطبيعة الحال عن أصل تلك الصور، لم تستطع هذه الطريقة ذاتها أن تغير الشخصية الأصلية للرسم. إذ ما زلنا نستطيع تبين بعض موضوعات تلك اللوحات[134]. وهذه اللوحات التي عملها رامبرانت على عجل وفي مهارة بنفس الوقت، ربما كان المقصود منها أن تؤلف مجموعة من التصاوير ذات الموضوعات الشرقية تستعمل فيما بعد. على أن الذي يهمنا هنا في هذه اللوحات أكثر من اهتمامنا بالنفاذ إلى أساليب رامبرانت الفنية في العمل، هو افتتان هذا الفنان بتلك التصاوير التي لابد أن تكون قد اجتذبته بسبب طابعها الغريب. ولم يقتصر الأمر في هذا المجال على رامبرانت، بل إن «ديللاكروا» نسخ أيضا منمنمات من البلاد الإسلامية، حيث نقل صور شخوص لا من الفن الهندي وحسب، ولكن من التصاوير الفارسية أيضا. ويبدو أن تلك كانت هي المرة الأولى التي تفتن اللوحات الفارسية فيها أستاذا كبيرا من أساتذة التصوير في الغرب. ويظهر التأثير الطاغي للتصوير في مجال آخر مختلف عن ذلك كل الاختلاف، وإن كنا لا نعرف مصادر انتقال هذا التأثير إلى ذلك المجال. فهناك عدد من الآلات ذاتية الحركة من عصر الباروك، تمثلت أول الأمر في الساعات التي لابد أن تكون قد اقتبست آخر الأمر عن كتاب في موضوع الحركة الذاتية للجزري[135]، الذي ألف كتابه هذا حوالي عام 602هـ/ 1206م. ويضم هذا الكتاب صورا شبيهة لهذا النوع من الآلات المعقدة المصنوعة بطريقة فنية والحافلة بالمفاجآت العجيبة[136]. وقد حمل سفير لهارون الرشيد ساعة من هذا الطراز قبل ذلك بزمن بعيد إلى بلاط شارلمان. وبعد ذلك بزمن حلت الساعات-التي تتحرك بواسطة عجلات في أوروبا-

محل الساعات الأولى التي كانت تتحرك بآليات تعتمد على الطاقة المائية، والتي اقتبسها العرب عن علماء الطبيعة الإسكندرانيين ثم طوروها فيما بعد.

هذا العرض الذي قدمناه يمكن أن يشبه بضوء كشاف أضاء بعض جوانب منظر واسع، فأظهر عددا معينا من التفاصيل بوضوح، وترك تفاصيل أخرى يلفها ضباب قاتم أو غارقة في الظلام. ومع ذلك فيبدو أنه يكفي (في هذا المجال) أن نقدم لمحات معينة عن طبيعة اللقاء بين أوروبا والعالم الإسلامي. وقد أمكن التدليل على وجود عصرين كبيرين تم فيهما ذلك اللقاء: العصر الأول من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجري/الحادي عشر إلى الثالث عشر للميلاد، والعصر الثاني هو الفترة التي تبدأ من نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وتمتد حتى القرن العاشر للهجرة/ السادس عشر للميلاد. والعصر الأول هو بطبيعة الحال فترة الحروب الصليبية. وعلى الرغم من أننا لا نملك معلومات كثيرة عن الطريقة التي نقلت بها الموضوعات الفنية من الشرق إلى الغرب خلال هذه الفترة، فإنه يكاد يكون من المؤكد أن تلك الأحداث البعيدة المدى ساعدت كثيرا على نقل السلع. أما الفترة الثانية فهي عصر النهضة الذي ساعدت فيه حرية الروح الجديدة والوعي الجديد بالعالم، على التغلب على التحيزات القديمة. وكانت هناك بطبيعة الحال عصور أخرى للتبادل الثقافي حتى قبل الفترة الصليبية، ولكن هذا التبادل لم يكن ينطوي أبدا على هذا القدر الكبير المتنوع من المواد.

ونخرج من هذا العرض بنتيجة ثابتة هي أن مناطق العالم الإسلامي التي كانت المنابع الأولى للاستيراد من الشرق واستلهام فنونه، كانت تقع في منطقة البحر الأبيض المتوسط، أي مصر والشام والأندلس والمغرب ثم تركيا بعد ذلك. أما بلاد مثل إيران والهند فقد لعبت دورا أقل. كما أن مناطق هامشية أخرى مثل القوقاز وآسيا الوسطى كان لها دور أقل من الأخيرة في ذلك المجال. ومما له دلالة بالنسبة لهذه العلاقات أن البسط القوقازية يندر أن نجد لها أثرا في اللوحات الغربية. وأن سجادات آسيا الوسطى لم تصل إلى أوروبا إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

والنقطة الثالثة تختص بجوانب الفنون التي اتخذت نماذج لصنع القطع

الفنية. وهنا نجد أمرا ذا مغزى، هو أن ما كان يقتبس بطريقة خلاقة، لكي يطور فيما بعد، لم يكن في العادة القطع نفسها وأشكالها ووظائفها، ولو أن ذلك حدث في بعض الأحيان، كما في حالة القطع المعدنية من الطراز الأعجمي مثلا (الزمينا Azzimina). لكن الذي قدره الغرب وحاول تقليده هو نماذج التصاوير. وذلك ينطبق بصورة خاصة على تصاوير الحيوانات وهيئة ترتيبها كما وجدت على قطع النسيج التي ترجع إلى العصور الوسطى، بالإضافة إلى ما كان عليها من المورقات وأشكال العقد التي أعجبت الفنانين في عصر النهضة. وبعبارة أخرى فإن الغرب كان لديه منذ البداية وعي غريزي بما كان يشكل الطبيعة الأساسية للفن الإسلامي ألا وهو قدرته على زخرفة المساحات بتصاوير وأشكال تروق للنفس.

والنقطة الرابعة تتعلق بطريقة إدماج الأشكال الشرقية (في الفن الغربي). ولا يمكن مقارنة هذه الطريقة بالعملية التي أدت إلى ظهور كلمات معينة ذات أصول عربية إسلامية في اللغات الغربية، فهذه الأخيرة تشبه المتاع المجلوب من بلد بعيد، والذي يحمل خلال رحلة طويلة. كما أن طبيعة ذلك الاقتباس الفني تختلف كذلك عن التحدي المستمر الذي كانت تمارسه فنون العصور القديمة على فنون عصر النهضة. فالذي نواجهه هنا (في حالة تأثير فنون الشرق الإسلامي على فنون الغرب) هو أقرب إلى أن يكون عملية هضم متقطعة تم عن طريقها تمثُّل بعض النماذج في مجموع الكيان الفني العام، ولم تلبث هذه النماذج أن فقدت هويتها الأصلية.

وإذن ماذا كانت قيمة ذلك اللقاء هنا؟ لابد من الاعتراف بأنه على الرغم من أن عرضنا هذا ضم أسماء فنانين مشهورين من أمثال ليوناردو (Leonardo) وهولباين (Holbein) ودورر (Durer)، فإن تأثير المشرق الإسلامي في الفن في أوروبا لم يكن حيويا في مجموعه. لقد أغنى الفن الإسلامي سوق الفن في أوروبا، وأعطاه في بعض الأحيان طعما خاصا، غير أنه لم يحدث قط أن اتخذت فنون الغرب نفس اتجاه الفنون الإسلامية وانتهت إلى نفس النتائج، وإن كان يمكن أن نستثني من ذلك أعمال رامبرانت وديلاكروا. ذلك أن اللقاء بين الشرق والغرب كان متقطعا ومحدود المدى إلى حد لم يسمح له بأن يؤتي ثمارا حقيقية. وعلاوة على ذلك فإن الأشكال التي عرضها لم ترق للذوق الغربي إلى درجة تؤدي إلى إثارة أعمق عواطفه،

بل إن هذه الأشكال لم تلق في الغرب القبول بسهولة قط، وذلك نظرا لأنها لم تكن قريبة أو متفقة مع المفاهيم الغربية في التصوير والنحت. وظلت تلك الأشكال بصفة عامة أشياء تثير حب الاستطلاع، تودع في خزائن الكنائس دون أن تصبح نماذج ملهمة تمس الروح الغربي. ونلاحظ أن رقة الشكل التي جعلت من الممكن للغرب أن يتقبل الفن الشرقي أول الأمر، كانت عائقا له في إحداث تأثير أعمق. وكان جزء كبير من الإنتاج راجعا إلى المهارة اليدوية الفائقة للصناع الذين لم يتمكن الغرب من رؤيتهم في ورشهم، ومن هنا لم يكن هذا الإنتاج ينطوي على إنجازات تقنية كبرى كان من الممكن أن تأسر لب أهل الغرب.

وربما كان عدم انسجام ذلك الفن مع الذوق الأوروبي يتجلى في أعلى صوره في مجموعة القطع الفنية التي كان لها أطول وأوسع تأثير في أوروبا، وهي البسط الشرقية. وهنا نجد أن استعمال هذه البسط في الشرق يختلف اختلافا بينا عن استعمالها في الغرب. ففي الشرق يجلس الإنسان ويستريح على البساط، ويكون قريبا بجسمه ونظره منه، بحيث يمكن دراسة الرسوم التي يشملها ويتأملها بإمعان، خاصة أن البساط لا يكون مزدحما بأثاث ضخم من مادة أخرى. أما في الغرب فإن البساط لا يلقى مثل هذا التدقيق. فالمرء يجلس على كرسي عال في غرفة مليئة بالمناضد والأرائك الوثيرة التي تحجب رؤية البساط الواسع الذي يغطي الأرض، في حين أن التصاوير أو النسجيات المصورة، أو ورق الحائط ذا الوحدات الزخرفية تزيد من صرف انتباه الأوروبي عن البساط، وبالرغم من أن استعمال البساط الشرقي غطاء للمائدة يمكن الإنسان من رؤية تفاصيله بصورة أدق، إلا أننا نواجه هنا أيضا باستعمال للبسط على نحو غير مألوف تماما بالنسبة لعادات أهل الشرق. وكان من الطبيعي نتيجة لهذا التناقض في الروح أن الغرب لم يقدر قط على إبداع إنتاج مماثل من البسط يمكنه منافسة البساط الشرقي بصورة ناجحة(137).

ويمكن أن يتضح موقف الغرب من الأشياء الشرقية إذا أدخلنا في حسابنا تأثير الحقائق السياسية في هذا المجال. ونحن نشير هنا إلى الحروب التركية التي أجبرت أوروبا منذ القرن السادس عشر فصاعدا على الاعتراف بالقوة الشرقية الهائلة والتفاهم معها. ونتج عن ذلك اتصال

أوثق وأثر أطول مدى في بعض الأحيان على فنون الغرب. وكانت لمعركة ليبانتو[138] (Lepanto) عام 1571م تأثير استمر أكثر من قرن، وتجلى هذا التأثير في التصوير وأعمال النحت وحفر الرسوم على المعدن (الكليشيهات etchinge) والرسم على قطع الورق الكبيرة، كما تجلى في أثاث الكنائس وأدواتها. وعندما ضعفت الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، أصبح الأتراك أقل مهابة وأصبحوا يصورون في هيئة أشكال خزفية رقيقة، أو يثيرون الإعجاب في كتب الأزياء. ومع ذلك فإن صورة الشرق الإسلامي كقوة سياسية ظلت لمدة طويلة حقيقة حاضرة في الأذهان الغربية. ولم يكن للفنون أثر مماثل في طول المدى أو في تنوع الاستجابات. بل إن شخصية فنية تقبل التأثير ولا تنفر منه مثل ديلاكروا لم تجتذبه فنون الشرق في أول الأمر عندما زار طنجة والغرب الأقصى والجزائر عام 1832. أما الذي أثر فيه تأثيرا بالغا فهو النماذج البشرية وكل «الجو» الذي وجده هناك، مع ما يزخر به من حياة البشر والحيوانات، وهو الأمر الذي عبر عنه بالعبارة التالية «ذلك العنصر الحي المهيب الذي يؤكد نفسه» The living emphatic sublime. وربما كان اتجاه الفن الإسلامي إلى التدهور، الذي أثر في العالم العربي بصورة خاصة، قد أسهم في اتخاذ الغرب لهذا الموقف العنصري الواضح. ولكن الأمر لم يقتصر على أهل الفن، بل شمل أيضا أهل العلم الذين ظلوا غير مدركين لجمال الفن المشرقي. إذ بقيت أربع مجلدات كبيرة حافلة بتصاوير ورسوم فارسية رائعة من القرنين الثامن والتاسع للهجرة/ الرابع عشر والخامس عشر للميلاد، بقيت مجهولة حتى عام 1956 عندما اكتشفت بمناسبة تنظيم معرض خاص في توبنجن (Tubingen). وكانت هذه المجلدات الأربعة محفوظة في مكتبة الدولة البروسية منذ عام 1817م، ولكنها لم تدرج في الفهارس قبل ذلك لأنها، لم تكن تحمل أي نصوص دينية أو أدبية. وهكذا فإن تطور البحث في تاريخ الفن الإسلامي لم يبدأ إلا في أوائل القرن العشرين، ونشأ عن ذلك فهم جديد وعميق لهذا الفن، وساعد ذلك على تثقيف الجمهور عن طريق عرض القطع الفنية الإسلامية البارزة في المتاحف، وتنظيم العديد من المعارض الكبيرة والصغيرة للفن الإسلامي في جميع أرجاء العالم الغربي.

ريتشارد إتنجهاوزن

ببليوغرافيا

كل الكتب والمقالات المهمة التي نشرت حتى أول يناير 1960 واردة في كتاب: ك. أ. سي. كريزويل (K.A.C. Creswell) المسمى:

«ببليوجرافية العمارة والفنون والصنع الإسلامية حتى أول يناير 1960»، القاهرة 1961.

A bibliography of Architecture, Arts, and Crafts of Islam to 1st January)
(1960

الأعمدة: 1297 ـ 1326. وهي مجموعة هناك تحت العناوين التالية: الأثر على الغرب (Influence on the west)، موضوعات عامة (General)، العمارة (Architecture)، تسفير الكتب (Bookbinding)، الخزفيات (Ceramics)، المعادن Metal، التصوير (Painting)، النسيج (Textiles) أعمال الخشب (Woodwork)، الحروف العربية والخط الكوفي.

(Arabic Figures and Cufic Letters)

وفيما يلي نقدم قائمة بأحدث المؤلفات والمقالات الأخرى:

J.A. lazard, L'Orient et la peinture française au XIX 'siècle, dEugène Delacroix à Auguste Renoir (Paris, 1930); G. Amardel, 'Les Faiences à reflets in Bulletin de la commission archéologique métalliques fabriquées à Narbonne, de Narbonne, xii (1912), 421 - 35; Sir Thomas Arnold, 'Islamic Art and its in The Legacy of Islam, eds. Sir Thomas Influence on Painting in Europe, Arnold and Alfred Guillaume (Oxford, 1931), pp. 151 - 4; G. Ballardini, 'Alcuni influenza mongolo - persiana nelle faenze del secolo decimosesto, cenni sull in Faenza, vii (1919), 49-59, and pls. III-VII; idem, 'Elementi orientali nella in Faenza, v (1917), 39-42 and pl. III; J. decorazione delle maioliche primitive, Baltrusaitis, Le Moyen age fqntqstiaue: antiquités et exotismes dans lart gothique (Paris, 1955); W. Bode, 'Die Anfange der Majolikakunst in Florenz unter dem

in Fahrbuch der kgl. Preuszischen Einfluss der hispanomoresken Majoliken, Kunstsammfungen, xxix (1908), 276-98; L. Bréhier, 'Les Thémes décoratifs in Etudes dArt, i des tissus dorient et leur imitation dans la sculpture romane, in Mitteilungen (Alger, 1945), 25 - 63; B[ucher], 'Die Gurtelfabrik zu Sluck, der k. k. Oesterreich. Museums fur Kunst und Industrie, N. F., X (1895), 481-2; H. Buchthal, 'A Note on Islamic Enamelled Metalwork and its Influence in in Ars Islamica, xi-xii (1946), 195-8; A. H. Christie, 'Islamic the Latin West, in The Legacy of Islam, Minor Arts and their Influence upon European Works Ist edn., pp. 108-51; idem, 'The Development of Ornament from Arabic Script, in Burlington Magazine, xl (1922), 287-92; Mrs. R. L. Devonshire Quelques Influences islamiques sur les arts de lEurope (Cairo, 1935); C. Diehl, 'La Peinture in Revue de lart ancien et moderne orientaliste en italie au temps de la renaissance xix (1906), 5-16 and 143-56; K. Erdmann, Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendlandischen Kunst des Mittelalters, Mainz Akademie der Wissenschaften und der Literature, Geistes-und sozial Wissenschaftliche Klasse, Abhandlung, Nr.9 (1953) (also vol. 1954, pp. 467-513); idem, Europa und der Orientteppich (Berlin-Mainz, 1962); idem, Seven Hundred Years of Oriental Carpets, ed. Hanna Erdmann, translated by M. H. Beattie and Hildegard Herzog (Berkeley and Los Angeles, 1970) (see in particular the chapters: Early Carpets in Western Paintings, Oriental Carpets in paintings of the Renaissance and the Baroque, Carpets with European Blazons, Spanish Carpets , European Peasant Carpets); R. Ettinghausen, 'Foundation- Moulded Leatherwork - a Rare in Studies in Islamic Art and Egyptian Technique also used in Britain, Architecture in Honour of Professor K. A. C. Creswell (The American University in Cairo Press, 1965), pp. 63-71; idem, 'Near Eastern Book Covers and their Influence on European Bindings. A Report on the Exhibition "History of at the Baltimore Museum of Art, 1957- 58', Ars Orientalis, iii Bookbinding in (1959), 113-31; A. Geijer, 'Oriental Textiles in Scandinavian Versions, Festschrift für Ernst Kuhnel (Berlin, 1959), pp. 323-35; Gerspach, 'Die alte

1892 in Orientalische Teppiche (Vienna, Teppichfabrication in Paris, [- 96], 2 pp.; H. A. R. Gibb, ‘The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe, Bulletin of the John Rylands Library, xxxviii (1955-6), 82-98; H. Goetz, ‘Oriental Types and Scenes in Renaissance and Baroque Painting, in the Burlington Magazine, lxxiii (1938), 50-62 and 105-15; idem, ‘Persians and Persian Costumes in Dutch Painting of the Seventeenth Centurey, in The Art Bulletin, xx (1938), 280-90; T. Gottlieb, ‘Venezianer Einbande des XV. Jahrhunderts nach persischen Mustern, Kunst und Kunsthandwerk, xvi (1913), 153-76; A. Graban, ‘Elements sassanides et islamiques dans enluminures des manuscrits espagnoles du haut moyen age, in LArt de la fin delantiquité et du moyen age (Paris, 1968), ii. 663-8; idem, ‘Le Succès des arts orentaux à la cour byzantine sous les Macédoniens, in ibid. i. 265-90; W. Hein, ‘Islamische Glaser, Syrische emaillierte Glaser und ihre Rezeption vou der Grunder Zeit bis Gallé. Mosche-eampeln und ihre Nachahmungen, Joseph Brocard. Ludwig Lobmeyr, Anonyme Glaser. Glaser aus Russland. Emile Gallé, in Weltkulturen und Moderne Kunst (for full title, see below, p. 320), pp. 80-8; G. F. Hill, ‘On the Early Use of the Arabic Numerals in Europe, in Archaeologia, lxii (1910), 137-90; idem, The Development of Arabic Numerals in Europe, exhibited in sixty-four tables (Oxford, 1915), 125pp.; W. L. Hillburgh, “Dinanderie Ewers with Venetian-Saracenic Decoration, in Burlington Magazine, lxxix (1941), 17-22; H. L. (= H. Ludwig), ‘Die Iznik-Kopien von Théodore Deck und seinen Zeitgenossen, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 66-8; idem, ‘Graphik, in Weltkulturen umd Moderne Kunst, pp. 134-8; idem, ‘Odalisken, in Weltkulturen und Moderne Kunst, p. 122; idem, ‘Paul Dresler, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 74-6 (followed by ‘Persische-spanische Vorbilder und ihre Nachahmungen, Alhambra-Vasen, Metallarbeiten, pp. 76-80); ‘Pfauenmotive, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 94-6; D. R. Howell, ‘al Khadr and Christian Icons, in Ars Orientalis, vii (1968), 4I-5I; R. A. Jairazbhoy, Oriental Influences in Western Art (Bombay, 1965); idem, ‘The

Decorative Use of Arabic Lettering in the West, in The Islamic Review, xliv (November, 1956), 23-9; A. F. Kendrick, 'The Italian Silk Fabrics of the Fourteenth Century, in Magaxine of Fine Arts (1906), pp. 202-II and 415-23; E. Kuhnel, 'Oriente y occidente en el arte medieval, Archivo Espanol de Arte, xv (1942), 92-6; idem, 'Persische Einflusse in der Malerei des Abendlandes, in Forschungen und Fortschrifte, vii (1931), 250-I; S. Lane-Poole, 'A Venetian Azzimina of the Sixteenth Century, in Magazine of Art, ix (1886), 450-3; H. Lavoix, 'Les Arts musulmans: de lornamcntation arabe dans les oeuvres des maitres italiens, Gazette des Beaux-Arts, 2e période, xvi (1877), 15-29; idem, 'Les Azziministes, in Gazette des Beaux-Arts, Ier période, xii (1862), 64-74; J. de Loewenstein, 'A propos d'un tableau de W. Schellinks sinspirant des miniatures mongholers' in Arts asiatiques, v (1958), 293-8; A. de Longpérier, 'De lemploi des caractères arabes dans lornamentation chez les peuples chrétiens de loccident, in Revue Archéologique, 2e année (1845), 696-706; H. Ludwig, 'Aspekte zur Orientalischen Ornamentik und zur Kunst des 20. Jahrhunderts, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 123-33; 'Orientalische Motive in Buchpublikationen, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 138-43; L. Magne, Le Palais de Justice de Poitiers: étude sur lart française au XIVe et au XVe siécle, Librairie centrale des Beaux-Arts (Paris, 1904), 172pp., with 37 plates; E. Male, Etudes sur lart à lépoque romane, in Revue de Paris, 28e année (1921), 491-513 and 711-32; T. Mankowski, 'Influence of Islamic Art in Poland, Ars Islamica, ii (1935), 93-117; G. Marçais, 'Sur linscription arabe de la cathédrale du Puy, in Comptes Rendus de lAcademie des Inscriptions et Belles-Lettres (1938), 156-62; Marquet de Vasselot, 'Ornamentation inspirée des caractérès coufiques dans les manuscrits de Citeaux, in Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de Françe (1925), 226-8; U. Martens, 'Oriental-isierende Architekture in Berlin, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 59-65 (Einrichtungsgegenstande, pp. 63-5; Theaterdekorationen, p. 65); P. W. Meister, 'Orientalische Textilien und die europaische Mode, in Weltkulturen und

Moderne Kunst, pp. 97-101; F. de Mély, ‘Intaille avec caractères coufiques au reliquaire de la vraie Croix à Journai, in Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France (1926), 187-9; E. Meyer, ‘Romanische Bronzen und ihre islamischen Vorbilder in Festschrift fur Ernst Kuhnel (Berlin, 1959), pp. 317-22; L. M. Michon, ‘Influence de lart oriental sur la reliure française au début du XVIe siècle, in Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France (1938), 195; L. Olschki, ‘Asiatic Exotism in Italian art of the Early Renaissance, in The Arts Bulletin, ii (1944), 95-106; R. Pinkham, ‘William De Morgans islamische und ostliche Quellen, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 69-74; P. Post, ‘Orientalische Einflusse auf die europaische Panzerung der Mittelalters, Zeitschrift fur historische Waffen- und Kostumkunde, N. F., ii (1928), 239-40; A. Poulet, J. Mailey, V. K. Ostoia, M. Glaze, A. St. Clair, J. M. Dennis, J. Parker, E. Winternitz, and M. H. Heckscher, ‘Turquerie, in Bulletin, The Metropolitan Museum of Art, xxvi (Jan., 1968), 225-39; S. Reich, ‘Une inscription mamlouke sur un dessin italien du quinzième siècle, in Bulletin de lInstitut dEgypte, xxii (1940), 123-31; A. Renan, ‘La Peinture orientaliste, Gazette des Beaux-Arts, 3e période, xi (1894), 43-53; D. S. Rice, ‘Arabic inscriptions on a Brass Basin made for Hugh IV de Lusignan, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida (Rome, 1956), ii. 390-402; A. Riegal, ‘Die Beziehungen der orientalischen Teppichfabrication zu dem europaisch Abendlande, in Mitteilungen des k.k. Oesterreich. Museums fur Kunst und Industrie, N.F., iii (1890), 210-11 and 234-41; Et. Sabbe, ‘LImportation des tissus orientaux en Europe occidentale au haut moyen age (IXe et Xe siècles), in Revue Belge de Philologie et dHistoire, xiv (1935), 810-48 and 1261-88; F. Sarre, ‘Der Import orientalischer keramik nach Italien im Mittelalter und in der Renaissance, in Forschungen und Fortschritte, xi (1933), 423-4; idem, ‘Ein neues Blatt von Rembrandts indischen Zeichnungen, in Jahrbuch der kgl. Preuszischen Kunstsammlungen, xxx (1909), 283-90; idem, ‘Rembrandt Zeichnungen nach indischislamischen Miniaturen, in Jahrbuch der kgl. preuszichen

Kunstsammlungen, xxv (1904), 143-58; ‘The Connexion between the Pottery of Miletus and the Florentine Maiolica of the Fifteenth Century, in Transactions of the Oriental Ceramic Society [1931-1932] (1933), 16-19 and pls. II-IV; F. Saxl, ‘Probleme der Planetenkinderbilden, Kunstchronik und Kunstmark, N.F., xxx (1919), 1013-21, M. Shapiro, ‘The Angel with the Ram in Abrahams Sacrifice: A Parallel in Western and Islamic Art, in Ars Islamica, x (1943), 134-47; H. Schmidt, ‘Rembrandt der islamische Orient und die Antike, in Festschrift fur Ernst Kuhnel, pp. 336-49; J. H. Schmidt, ‘Turkish Brocades and Italian Imitations, in The Art Bulletin, xv (1933), 374-83; T. Sehmer, Das Geheimnis der Gabriels-Kapelle zu Salzburg. Ein einmaliges harmonisches Nebeneinander von Klassisch italienischer Renaissance und ebenso reiner islamischer Fliesen Kunst (Innsbruck-Munich, 1972); D. G. Shepherd, ‘A thirteenth-century textile, in Bulletin of the Cleveland Museum of Art, xxxv (1948), III - 12; D. E. Smith and L. C. Karpinski, The Hindu-Arabic Numerals (Boston, 1911), 160 pp.; M. L. Solon, ‘The Lustred Tile Pavement of the Palais de Justice of Poitiers, in Burlington Magazine, xii (1907), 83-6; G. Soulier, ‘Les caractères coufiques dans la peinture toscane, in Gazette des Beaux-Arts, 5e période, ix (1924), 347-58; Les Influences orientales dans la peinture toscane (Paris, 1924); K. M. Swoboda, ‘Beruhrungen der christlich-abendlandischen Kunst mit der des Islam, Weiner Kunstwissenschaftliche Blatter, Alte und Neue Kunst, i (1952), 7-33; J.-L. Vaudoyer, ‘LOrientalisme en Europe du XVIIIe siècle, Gazette des Beaux-Arts, 4e période, vi (1911), 89-102; Volbach, über die Verwendung eines fruhmittelalterlichen orientalischen motives in der romanischen kunst des Abendlandes, in Amtliche Berichte aus den Koniglichen Kunstsammlungen, xlii (1919), col. 143-50 and Abb. 73-6; idem, Weltkulturen und Moderne Kunst. Die Begegnung der europaischen Kunst und Musik im 19. und 20. Jahrhundert mit Asien, Afrika, Ozeanien, Afro-und Indo-Amerika, ed. S. Wichmann, (Ausstellung veraustalter von organisations Komitee fur die spiele der xx. Olympiade) (Munchen, 1972); S. Wichmann, ‘Das Rosensprenggefass

in seiner Stellung zwischen Orient und Okzident um 1900', in ibid., pp. 91-3; idem, ‘Lusterglaser des Art nouveau in der Begegnung mit dem Orient, in Weltkilturen und Moderne Kunst, pp. 89-91.

الهوامش و المراجع

الفصل الأول

(١) ويقصد بذلك موقعة بلاط الشهداء 732م.

(2) انظر كتاب Expositio totius mundi et gentium XX ed. J. Rouge (Paris 1960).

(3) انظر موجز الأحداث في Cf. Summary of events in : E. Levi - Provengal Histoir de l'Espagne Musulmane (3 ed. Paris-Leiden 1950) I, 225 ff.

(4) R.W. Southern: Western views of Islam in the Middle Ages. (Cambridge, Mass, 1962) pp. 28 ff.

(5) Karl der Grosse, I, 4, 205 ed. K. Bartsch (Quedlinburg and Leipzig 1857) p. 111 Cf. H. Adolf: Christendom and Islam in the Middle Ages.

New Light on "Grail Stone and "Hidden Host, Speculum, XXXII, (1957) 103-15, at p. 105.

(6) Cf. Y. and Ch. Pellat, L'idée chez les Sarrasins des Chansons de geste Studia Islamica, XXII (1965), 5-42.

(7) انظر كتاب U. Monnoret de Villard, Lo Studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII seculo, studio e Testi ex (Vatican 1944) pp. 2. ff.

(8) انظر Migne; Patrologio Latina, CL XXXIX, 2-651

وانظر أيضا الكتاب السابق الذكر: كتاب Cf. Southern, pp. 38 ff.

وكتاب Dom J. Leclercq, Pierre le Venerable (Abbaye St. Wandrille, 1946) pp. 242 f.

(9) Cf. especially, M. Th. d'Alverny, Deux traductions latines du Coran au Moyen Age, Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age, xxii-xxiii (1947-8), 69-131, and J. Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton, 1964)

(10) Cf. L. Minio-Paluello, 'Aristotele dal mondo arabo a quello latino L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo XII, 2-8 Apr. 1964; Spoleto 1965), ii, 37-603

Millénaire d, (11) Cf. among others M-Th. d'Alverny, 'L'introduction d'Avicenne en Occident, Avicenne, Revue du Caire, no. 141 (June 1951), 130-9; idem, 'Notes sure les traductions médiévales d'Avicenne, Archives d'historire doctrinal et littéraire du Moyen Age, xix (1952), 337-58; M. Steinschneider, Die europaischen Ubersetzungen aus dem Arabischem bis Mitte des 17. Fahrhunderts (Leipzig, 1904-5, reprinted Graz, 1956), pp. 16-32

(12) Opus majus, ed. Bridges ii 227f quoted by R de Vaux, Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confines XII ieme stecles (Paris. 1934, Bibliothéque thomiste. XX). p. 58, n. 9.

(13) Cf. J. Jolivet, 'Abélard et le philosophe (Occident et Islam au XII ieme siécle)', Revue de

histoire des religions, clxiv (1963), 181-9. It is a striking fact that Abelard, exasperated by his difficulties with the theologians of his country, was thinking of settling on Muslim soil, where he could earn his livign and enjoy a legal status, even though he would be living among enemies of Christ. (Abelard, Historia calamitatum, ed. J. Monfrin (Paris 1959), pp. 97f; of R. Roques, Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor (Paris, 1962)

(14) Monneret de Villard, op. cit., p. 36, cf. p. 37, n. 5

(15) Cf. E. Cerulli, II 'Libro della Scalala questine delle fonti arabo-spagnole della Divina .Commedia (Vatican, 1949), pp. 417 ff

(16) Ed, Thomas Erpenius, Historia saracenia (Leiden, 1625), following al-Makin's Chronicle

(17) A. Schaube, Handelsgeschichte der romischen Volker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der .kreuzzuge (Munich-Berlin 1906), pp. 30f

(18) Ibid., p. 36.

(19) Ibid., pp. 33, 296 f.; cf. J. Le Goff. Marchands et banquiers du Moyen Age (Paris, 1956), p. 75 and R. S. Lopez 'L'importanza del mondo Islamico nella vita economica europea Occidente el'Islam nell'alto Medioevo, i. 433-60 at p. 460.

(20) Histoire anonyme de la premiere Croisades, ed. and tr. Louis Brehier (Les lassiques de l'histoire de France au Moyen Age, Paris, 1924), pp. 50, 3.

(21) Cf. I. Grousset, Histoire des Croisades (Paris, 1936), iii. 28f

(22) As early as the second half of the thirteenth century the Novellino put forward as a paragon who, during a truce, admonished Christians, 'Saladino... soldano, nobilissimo signore, prode e largo and, sickened by their disdain of the poor and by their irreverence towards their own religion, took up arms again, whereas in other circumstances he would have become a Christian (§XXV. ed. E. .Sicardi, Strasbourg, n.d., pp. 52f.). It should be noted that the story had been told earlier

(23) This poem, the work of an anonymous Flemish author, survives only in substantial fragments. extract from Journal des Savants (Paris, May-Aug. 1893); See Gaston Paris, 'La légende de Saladin, S. Duparc-Quioc,, Le Cycle de la Croisade (Paris, 1955), pp. 128-30; and N. Daniel, Islam and the West, the Making of an Image (Edinburgh, 1960), pp, 199-200.

(24) Duparc-Quioc, op. cit., pp. 128-30; of Daniel, op. cit., p. 199

(25) Cf. D. C. Munro, 'The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades, Speculum, vi (1931), 329-43, at p. 339.

(26) Cf. F. Kantorowicz, Kaiser Friedrich de Zweite (Berlin, 1927-31, reprinted Dusseldorf-Munich 1963) i, 122, 170f, 321 ff., etc

(27) Ibid. 455; L. Massignon, 'La légende de tribus impostoribus et les origines islamiques Revue de l'histoire des religions, Ixxxii (1930), 74-8, reprinted in idem, Opera Minora (Beirut, 1963), i. 82-5; Southern, op. cit., p. 75 n. 16.

(28) Cf. Daniel, op. cit., pp. 195 ff. et passim

(29) Cf. now H. Goetz, 'Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival, Archive fur

Kulturgeschichte. xlix (1967), 1-24; M. Plessner. 'Orientalistische Bemerkungen zu religionshistorischen Deutungen von Wolframs. Parzival, Medium Aevum, xxxvi, (1967), 66-253.
(30) The Journey of William of Rubruck, tr. from the Latin by W. W. Rockhill (London, Hakluyt Society, 1900)
(31) Inferno, IV, 129, 143f
(32) Cf. Southern, op. cit., pp. 77 ff
(33) Ibid, pp. 75f
(34) Cf. II. Schipperges, Ideologie und Historigraphic des Arab-ismus (Wiesbaden, 1961).
(35) Petrarch, Senila, XXI, Ep. 2; Opera (Basel, 1581), p. 913, Cf. E. Cerulli, 'Petrarca e gli Arabi in .Studi in onore di A
Schiaffini - Rivista di cultura classica e mediovale. vii (1965), 331-6.
(36) انظر فيما يتعلق بكل ذلك الكتاب السابق الذكر: Southern, pp. 86 ff.

(37) J. Burchard, Liber notarum, ed. E. Celani (Citta di Castelio, 1907 13), i. 547 f., French .translation by J. Turmel (Paris, 1932), pp. 175ff
(38) J.R. Hale in The Cambridge Modern History, i. The Renaissance (Cambridge, 1975, 265).
(39) V. J. Parry, in The Cambridge Modern History, i. 403
(40) Cf. Daniel, Islam, Europe and Empire (Edinburgh, 1966), pp. 12f
(41) J. Burckhardt, dieKulture der Renaissance in Italien (Basle, 1860), English translation (London, 1944), p, 60.
(42) Cf. R, Schwoebel, The Shadow of the Crescent, the Renaissance Image of the Turk (1453-1517) .(Nieuwkoop, 1967) pp. 148, 189, etc
(43) Cf. Voltaire, Siècle de Louis XIV; ch. XIV; F. Grenard, Grandeur et décadence de l'Asie (Paris, 1939), p. 130.
(44) Schwoebel, op. cit., p. 188, cf. p. 180.
(45) Cf., for example, Machiavelli, The Prince, ch. XIX, for a comparison between the Ottoman form of government and that of the Mamelukes, the latter being compared with the Papacy as an instance of elective monarchy. Cf. also ch. IV and Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio, bk. II, .foreword
(46) Schwoebel, op. cit., p. 178.
(47) Cf., for example, G. Levi della Vida, 'Fonti orientali dell'Isabella ariostesca in his Anedotti e svaghi arabi e non arabi Milan-Naples, 1959), pp. 90-170.
(48) Segraisiana, quoted by G. Lanson in Théatre choisi de Racine (7th edn. Paris, 1910), p. 437.
(49) Cf. J. Fuck, Die arabishen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Fuhrhunderts (Leipzig, 1955), pp. 36 ff. Concerning G. Postel, see also more particularly F. Secret, Les Kabbalistes .chrétiens de la Renaissance (Paris, 1964), pp. 171 ff. et passim
(50) See M. Abdel-Halim, Antoine Galland, sa vie et son oeuvre (Paris, 1964)

(51) See M. L. Dufrenoy, L'Orient romanesque en France, 1704-1789 (Montreal, 1946-7), 2 vols
(52) Histoire critique des créances et des coutumes des nations du Levant, par le sieus de Moni
.(Frankfort, 1684), ch. XV; cf
Simon's Letters choises (Amsterdam, 1730), iii, 245 f., 258 f., Feand J. Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exegese biblique (Paris, 1960), pp. 157 f.
(53) De religione mahommedica libri duo (1st edn., Utrecht, 1705; 2nd edn. 1717)
(54) Cf. T. W. Arnold, article 'Toleration (Muhammadan)', in J. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, xii (Edinburgh, 1921. 9-365)
(55) See Voltaire, Robertson, Herder. Cf. Schipperges, Ideologie und Historiographie des Arabismus, pp. 29, 34. The subject was dealt with to the fullest possible extent by the Spanish Jesuit Juan Andrès (1740-1817) in his book Origen, progresos y estado de toda la literatura (Italian edn., Parma, 1782-98; Spanish tr. 1784-1806)
(56) Daniel, Islam and the West, p. 288.
(57) An oscillation in his point of view, of which Muslims and Orientalists alike have seldom been aware. Compare, for instance, the tragedy of Mahomet with chapters VI, XXVII, and XLIV of Essai sur les Moeurs
(58) Fück, op. cit., pp. 24-108.
(59) Cf. Hazard, La Crise de la conscience européenne (1680-1715) Paris 1935), i, 22.
(60) M. Petrochi, 'Il mitto di Maometto in Boulainvillers, Rivista storica italiana, lx(1948), 367-77.
(61) Daniel, Islam, Europe and Empire, pp. 14f
(62) Esprit de lois, iii. 9.
(63) Anastasius or Memoirs of a Modern Greek (London, 1819), ch. XXXII, French translation by J. A. Buchon (Paris, 1844), p. 419.
(64) Middle Eastern Studies, iv (1968), 296-315, Cf. B. Lewis, 'Some English Travellers in the East .and Daniel, op. cit., pp. 13-20 ff
(65) Confessions, Bk. IV
(66) Hazard, op. cit., i. 20, 23 f
(67) Cf. Fück, op. cit., pp. 135 40; R. Schwab, La Renaissance orientale (Paris, 1950), pp. 208 f
(68) انظر ديوانه: الديوان الغربي
See his West- ostlicher Divan. Noten und Abhandlungen, Einleitung.
(69) Lichtenberger, Introduction to the editon with French translation of the 12th Cent. (Paris, 1940). Cf. Schwab, op. cit., p. 386.
(70) Fück, op. cit., p. 141
(71) Fück, op. cit., pp. 140 58; H. Dehérain, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Paris, 1938).
(72) Cf. v.v. Barthold La Decouverte de l'Asie, French translation (Paris, 1947), pp. 264 ff.; J. Fuck, Ocerki op. cit., pp. 155, 195, 195 ff.; B. M. Dancig, 'Iz istorii izuceniya bliznegio Vostoka v Rossii

po istoru russkogo vostokovedenyia, iv (Moscow, 1969), 3-38; I. Yu Krackovski, Ocerki po istoru russkoy arabistiki (Moscow Leningrad, 1950), pp. 73 ff., German translation by O. Mehlitz, Die .russische Arabistik, Umrisseihrer Entwicklung (Leipzig, 1957); pp. 69 ff

(73) Daniel in his Islam, Europe and Empire gives more precise information and quotations than anyone else. With regard to expltnations, however, his work needs emending in accordance with A. .Hourani's suggestions in his review in Middle Eastern Studies, iv (1968), 325 f

(74) Of outstanding significance is Les Sociétes Secrêtes chez les Musulmans (Paris - Lyons, 1899) .by Father Rouquette of the Lyons Society of African Missions

(75) With Some hesitancy, Renan tends towards this view. See especially the famous lecture he gave at the Sorbonne on 29 Mar. 1883, L'Islamisme et la science (Paris, 1883). This tendency is taken to its extreme in a book eloquently entitled La Pathologie de 1'Islam et les moyens de le détrure (Paris, 1897) by a militant anti-semitic Greek who called himself D. Kimon and who was also the author of an anti-Jewish book, La Politique israelite, étude psychologiqe (Paris, 1889).

(76) Cf. J.J. Wardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident (Paris- The Hague, 1963), pp. 6-120.

(77) Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Leipzig, 1868, reprinted Hildesheim, 1961), p. .xvii

(78) ثمة حالة نموذجية لوجهة النظر هذه في كتاب: محمد، اسرائيل والمسيح (باريس 1956) بقلم اللاهوتي ش.ج. لودي.

Already typical of this view is the book Mahomet, Israël et le Christ (Pais, 1956) by the theologian Ch. J. Ledit.

(79) The first congress of Islamic studies with asociological trend was held at Brussels in 1961 (Colloque sur la sociologie musulmane, 11-14 septembre, 1961, Actes, Brussels, n.d

(80) Cf. C1. Cahen's 'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médieval Studia Islamic, iii (1955), 93 115, in which he lays down a programme for future studies. The first symposium specifically devoted to the médieval, modern. and contemporary economic history of the Muslim world was held in London in 1967. Some of the pioneers, whose view-points are largely at variance, .have been Jean Sauvaget, Bernard Lewis, and Claude Caheu

(81) Particularly enlightening is Bichr Farés's article, 'Des difficultés d'ordre linguistique, culturel et Revue des études social que rencontre un écrivain arabe moderne, spécialement en Egypte islamiques, x (1936), 221-42. The difficulties which literary men face are equally valid for research .workers in the social sciences

(82) This was not given its due weight by the Egyptian sociologist A. Abdel-Malek in his criticism of European orientalism where, however, there are many things of value (L'Orientalisme en crise Diogenes, xliv (1964), 103-40); cf. the rejoin ders by Cahen in a letter to Diogenes, xlix (1965), 135-8, and F. Gabrieli, 'Apology for Orientalism Diogenes, 1 (1965), 128-36.

(83) Confirmation is already to be found in a book by an en-lightened non-professional scholar, F. Grenard, Grandeur et décadence de 1'Asie (Paris, 1939). The same trend is apparent in B. Lewis's

‘The Mongols, the Turks and
the Muslim Polity Transactions of the Royal Historical Society, 5th series, xviii (1968), 49-68.

الفصل الثاني

(١) ثمة مراجع كثيرة جدا وأبحاث حول نظرية بيرين هذه انظر مثلا:
H.F. Havigurst: The Pirenne Thesis. Analisis Criticism and Revision (Boston 1958)
F. Gabrielli: Greeks and Arabs in the Central Mediterranean وانظر أيضا
Dumborton Oaks Papers XVIII (1964), 59-66.
وفي كتاب Eickhoff المذكور في الببليوغرافيا في نهاية المبحث.
(2) Cl. Cahen : “Yia - t-il eu des Rahdanites
Revue des études juives, 4th series, III, (1964), 466-505.
مقال : كلودكاهن. هل كان ثمة رهدانية؟
(3) انظر H.A. Gibb, Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate, Dumborton Daks XII (1958) 219-33.
(4) H. Grégoire and R. Gooseens, ‘By zantinisches Epos and arabischer Ritterroman Zeitscrift der deutschen Morgenlan-dischen Gesellschaft, N. F. xiii (1934), 32-213.
(5) G.C. Miles, ‘The Circulation of Islamic Coinage of the 8th-12th Centuries in Greece Atti del Congresso Internazionale di Numismatica (Rome, 1961), ii 98-485.
(6) Hesperis, xxv Idem, ‘The Arab Mosque in Athens, (1956) 44-329.
(7) F. Rivista Studi Orientali, xxxv (1961), 53-245. Gabrieli, Ibn Hawqal e gli Arabi di Sicilla
(8) See, on this and other similar points touched on concerning linguistics in this chapter, G. B. in Settimane Pellegrini, ‘L’elemento arabo nelle lingue neolatine, con particolare riguardo all’Italia nell’Alto Islam nell/de studio del Centro Italiana de studi sull’Alto Medioevo XII, L’Occidente el Medioevo (Spoleto, 1965), ii. 790-697.
(9) U. Rizzitano, Notizie bioliografiche su Ibn al-Qattab il Siciliano, Rendi-Conti Limcei-ser, 8-ix (1954), 94-260.
(10) G. Musca, L’Emirato di Bari (847-871) 2nd edn., Bari
(11) Cl. Cahen, ‘Un texte peu connu relatif au commerce oriental d’Amalfi au X siécle (1954) Archivio Storico per le Province Napoletane, N. S. xxxiv
(12) F. Gabrieli, ‘La Cultura araba e la scuola medica salernitana Rivista di Studi Salernitani, i (1968), 7-21.
(13) E. Garcia Gomez, La trayectoria omeya y la civilizacion de Cordoba, as an introduction to the Spanish version (Mtdrid, 1950) of the Histoire de l’Espagne musulmane of Lévi-Provençal (see bibliography), the most acute and brilliant synthesis of the historical role of the Umayyads of Spain
(14) G. Settimane di studio del Centro Italiano... Levi Della Vide, ‘I Mozarabi’tra Occidente e Islam (1965), ii. 95-667.

(15) Dozy-Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe (Leiden-Paris, 1869); Pellegrini, 'L'Elemento arob...;. 705-19.

(16) D. Revue Hispanique, ix (1902); A. Steiger, Contribucion Lopes 'Toponimia arabe de Portugal a la fonética del hispano-arabe y de los arabismos en et ibero-romanico y el siciliano (Madrid, 1932).

(17) M. Asin Palacios, Contribucion a la Toponimia arabe de Espatta (Madrid-Granade, 1940).

(18) A. Castro, The Structure of Spanish History (Princeton, 1954), p. 128

(19) M. Asin Palacios, Huellas del Islam (Madrid, 1941) (Averroes and Saint Thomas, Ibn 'Abbad of Ronda and Saint John of the Cross, etc.).

(20) E. Cerulli, Il 'Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divinia Commedia (Vatican, 1949), with an extensive bibliography.

(21) J. Ribera y Tarrago, El Cancionero de Abencuzman, now in Disertaciones y Opusculos (Madrid, 1928), i. 92-3.

(22) A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provencal Tronbadours (Baltimore, 1964).

(23) E. Li Gotti, La tesi araba sulle origini della lirica romanza (Florence, 1955); Oriente e Occidente nel Medio Evo (Atti del Convegno Volta della Accademia dei Lincei, May-June 1956, Rome, 1957), pp. 294-359 (papers by Garcia Gomez and Roncaglia on 'The Hispano -Arabic Lyrics and the .(and discussions emergence of Romance Lyricism

(24) S. Stern, 'Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e I'Europa occidentale nell'Alto Medioevo? Settimane di studio del Centro Italiano... (1965), ii, 66-639.

(25) درست مؤخرا وبخاصة من غارسيا غوميز. انظر:

Las jarchas ronances de

la serie arabe en su marco (Madrid 1965).

(26) A. Gonzalez Palencia, Noticias sobre don Ramundo, arzobispa de Toledo, now in the volume Moros y Christianos en la Espana medival (Madrid, 1945), pp. 76.101.

(27) General recapitulations are in F. Wustenfield, 'Die Ubersetzungen arabischer Werke in das Abhandl. Gottinger Gesellschaft der Wissenschaften, xxii (1877); R. Lemay, 'Dans Lateinische Annales: Economies, Civilisations, اص, l'Espagne du XII siècle: les traductions de l'arabe au latin .xviii (1963), pp. 639 65. Individual studies exist on almost all the translators

(28) F. Gabrieli, 'Il Petrarca e gli Arabi Rivista di cultura classica e medicale, vii, (1965). 94-487.

الفصل الثالث

(1) انظر: J.N.D. Anderson: Islamic Law in Africa (London, 1954)

(2) انظر: E. W. Bovill وكتابه قوافل الصحراء القديمة (لندن 1933):

Caravans of the Old Sahara.

(3) انظر: يوسف فضل حسن: العرب والسودان (أدنبره 1967) :

The Arabs and the Sudan (Edinburgh 1967).

(4) انظر كتابه: الإسلام في أفريقيا الغربية الفرنسية (باريس 1952).

(5) انظر: أ. م. لويس: الإسلام في أفريقيا الاستوائية (لندن 1966).

(6) الإسلام في السودان (لندن 1949). Islam in Sudan

(7) ج. م. أبو النصر: طريقة صوفية في العالم الحديث. J.M. Abun-Nasr

The Tijaniyya, A Sufi Order in Modern World (London 1956).

(8) See I. Goldziher, Muhammedanische Studien (Halle, 189 90), i. 270 1, Excursus VI, 'Traditionen English translation by S. M. Stern, Muslim Studies, i (London, (1967). 6-245). uber Turken

(9) See Encyclopaedia of Islam, 1st edn., article 'Yadjudj wa Madjudj (by A. J. Wensinck

(10) R. Gunusset: L'Empire des steppes 4 éd. (Paris 1952) pp. 30-128)

(11) See on this general topic, H. A. R. Gibb, The Arab Conquests in Central Asia (London, 1923), and idem, The Arab Invasion of Kashgar in A. D. 715, Bulletin of the School of Oriental Studies, ii, (1932). 74-467

(12) See D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars (Princeton, 1954), pp. 46 ff

(13) See Encyclopaedia of islam 2nd edn. article 'Bulgar (by I. Hrbek).

(14) Cited in the chapter of C. E. Bosworth, 'The Turks in the Islamic World before the Selgups, Fundamenta Turcicae Philogiae, iii (Wiesbaden, 1970)

(15) Idem, The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040 (Edinburgh, 1963), pp. 9-208.

(16) Ibid., pp. 41-39

(17) See D. Ayalon, 'The Circassians in the Mamluk Army; Journal of the American Oriental Society, 1xix (135-47.

(18) Cited in Bosworth, The Ghaznavids pp. 5-154.

(19) W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, 3rd edn. by C. E. Bosworth (London, 1968), pp. 235-69

(20) See R. Hennig, 'Der mittelalterliche arabische Handelsverkehr in Osteuropa Der Islam, xxii (1935), 247-8; C. E. Blunt

in Anglo-Saxon Coins, Studies presented to F. M. Stenton (London, 1961), pp. The Coinage of Offa 1-50, 45.

(21) See the information collected by J. Marquart in his article, 'Ein arabischer Bericht uber den Ungarische Jahrbucher, iv arktischen (uralischen) Lander aus dem 10. Jahrhundert, (1924). 334-261.

(22) Hudud al-'alam, translated by V. Minorsky, 2nd edn. by C. E. Bosworth (London, 1970, pp. 97, 283-4; V. Minorsky, Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India (London, 1942, pp. 26, 105-6, 161. The Quri are perhaps to be identified with the modern Buryat Khori tribe living to the east and south of Lake Baikal

(23) See on Khutuww, A. Z. V. Togan, Ibn Fadlans Reisebericht (Leipzig, 1939), pp. 216-217, .Excursus 74 b

(24) Al-Tha'alibi, Lata'if-al-ma'arif, translated by C. E. Bosworth

The Book of Curious and Entertaining Information (Edinburgh, 1968), p. 141.

(25) See P. Kahle, 'Chinese Porcelain in the Lands of Islam Opera Minora (leiden, 1956), pp. 61-326.

(26) Abu'l-Fadl Bayhaqi, Ta'riki Masudi, ed. Q. Ghani and A. A. Fayyad (Tehran 1324/1945),p. 417.

(27) Abu Dulaf's First Epistle, on his Central Asian travels, is translated into French by G. (27) Ferrand in his Relations de voyages et textes geographiques arabes, persans et turcs relatifs a l'Extrême- Orient des VIIIe au XVIIIe siècles, i (Paris, 1913), and into German by A. Von Rohr-Saur, Des Abu Dulaf Bericht uber, seince Rise nach, Turkestan, China und Indian (Born, 1039)

(28) See V. Minorsky, 'Tamim ibn Bahr's Journey to the Uighurs Bulletin of the School of Oriental and African Studies, xii, (1948). 305-275.

(29) انظر طبعة: رحلة ابن فضلان المذكورة سابقا (طبعة توغان في ليبزغ سنة 1939) والتي تحوي عددا من الهوامش والتعليقات المهمة.

(30) انظر: Bosworth, The Ghasnawids P. 149.

(31) بارتولد-تركستان ص 255.

(32) انظر: أيضا كتاب بارتولد تاريخ الترك في آسيا الوسطى:

See: Histoire des Turcs d'Asie Centrale (Paris 1945) pp. 109 ff.

(33) L Influence du Chamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmans (Istanbul, 1929).

(34) See K. Jahn, 'Das iranische papiergeld Archiv Orientalni, x (1938), 308-40, and idem, 'Paper Currency in Iran Journal of Asian History, iv, (1970). 101-40.

(35) See the standard work of B. Spuler, Die Goldene Horde, die Mongolen im Russland 1223-1502 (Leipzig, 1943).

(36) See the translation of H. A. R. Gibb, The Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-54, ii (Cambridge, .1959), pp. 409 ff

(37) سليمان (التاجر) وأبو زيد حسن السيرافي: أخبار الصين والهند (الترجمة الفرنسية بقلم G. Fernad: رحلة التاجر العربي سليمان-باريس 1922).

(38) المسعودي-مروج الذهب (طبعة مع الترجمة الفرنسية بقلم: C. Barbien Pavet de Courteille, de Meynard

9 مجلدات (باريس 1861-1877) ترجمة فرنسية منقحة بقلم Ch. Pellat 3 مجلدات باريس سنة 1962.

(39) ابن بطوطة-رحلته (طبعة-مع الترجمة الفرنسية بقلم: C. Defremery B. R. Sanguinelti 4مجلدات (باريس 1853-1858) ورحلات في آسيا وأفريقيا مترجمة ومنتقاة من قبل H.A.R. Gibb (لندن 1939) وترجمة كاملة بقلم جب The travels of Ibn 3 مجلدات (ط. جمعية هاكليوت السلسلة الثانية المجلد 15).

«ولهذه الرحلة طبعات عربية عديدة».

(40) سيدي علي رئيس أفندي (كاتبي-رومي)، مرآة الممالك (ط. أحمد جودت-استانبول 1895) الترجمة الإنجليزية بقلم A. Vambery (لندن 1899).

(41) J.M.S. The Refroms and Religious Ideas of sir Sayyid Ahmad Khan في كتابه Baljon

(ط. ليدن 1949) وانظر عزيز أحمد في كتابه:

Islamic Modernism in India and Pakistan

(ط. لندن 1967) فيما يتعلق بالتاريخ اللاحق لحركة التحديث الإسلامي في شبه القارة.

(42) انظر Leonard Binder في كتابه Religion and Polities in Pakistan

(ط. Berbeley and Los Angelos سنة 1961).

وكتاب Rosenthal المسمى F.I.J. Islam in the Modern National State (ط. كمبردج سنة 1965) صفحات 125-153.

(43) س. عابد حسين في كتابه: The Destiny of Indian Muslems (لندن 1965).

(44) أن الـ 10 بالمائة الباقين مقسمون إلى أربع فئات رئيسية. أقدمها وثنية من أنواع متعددة تمثل نموذجا لأقدم المراحل المعروفة من الحضارة الإندونيسية. ثم هنالك ما يسمى البوذية الشيوائية Shiwaism-Buddhism، وهي شكل من أشكال التدين لجزيرة بالي كما صيغ تحت التأثيرات الهندية. وهذا المذهب، المتأصل بعمق ثقافيا واجتماعيا وأيضا سياسيا إلى حد ما، يكشف عن حيوية دائمة، ولكن لا يبدو فيه اتجاه لأن ينتشر. وهناك ثالثا التدين الفلسفي حسب التقاليد الصينية، وهو محصور في الصينيين بإندونيسا. وهناك رابعا أقوى الفئات الأربع، وهي المسيحية بأشكالها المختلفة. والواقع أن المسيحية، بعد أن تخلصت بنجاح من وصمة أنها دين الرجل الأبيض، أصبحت اليوم قوة اجتماعية وسياسية في البلاد تتجاوز بكثير نسبتها العددية. ويبدو أيضا أنها تزداد في العدد.

الفصل الرابع

(1) د. سنتيانا في كتابه Istitutiozioni di diretto musulmano, I (Y. روما 1925)، 4، رقم 23).

(2) اقتبس هذا النص عن Ann K.S. Lambton: في بحثها Quis Custodiet Cuatodes : Some في مجلة Reflections on the Persian Theory of Government studia Islamica V. 1956, pp. 129-130. سنة 129-13.

والنص الأصلي للرسالة طبع في كتاب عباس إقبال.

Abbas Ighbal : Vizarat dar ahd-i Salatin-i buwurg-i Saljuqi

(ط. طهران 1959) الصفحات 302 فما بعد.

(3) ابن الراوندي-راحة الصدور (ط. محمد إقبال-ليدن 1921) ص 334.

انظر أيضا W. Barthold Turkeston down to Mongol Invasion (الطبعة الثالثة، لندن 1968) الصفحتان 346-347.

(4) البهيقي-تاريخي بيهقي (ط . خاشم غني وعلي اكبر فياض-طهران 1324/1946) ص 99 مترجمة لدى C.E. Bosworth في كتابه: The Ghaz navids (ط . ادنبرة سنة 1963) ص 63.

(5) انظر مثلا أغناطيوس زيهر في كتابه:

Streitschrift des Gazali gegen die Batinja Sekte. (ط. ليدن 1916 الصفحات 101-102)

(6) ظهرت (للجهاد) في العصر الحديث (تفسيرات) اعتذارية كلها تخالف التقليد الفقهي الكلاسيكي

وتفسر الجهاد على أنه مجرد فرض دفاعي. وبعضها تفسره أيضا على أنه مجرد صراع أخلاقي.
(7) هذه الكلمة تخصصت فيما بعد فصارت تعني ضريبة الرأس على الرعايا غير المسلمين. في الدولة الإسلامية. ومن المحتمل أنها في القرآن الكريم كان لها المعنى الأكثر عمومية من الدفع أو المكافأة.
(8) إن المعنى الدقيق لهذه الجملة كان موضع خلاف بين العلماء المحدثين (ثم يورد الكاتب ترجمتها لدى ريجيس بلاشير بالفرنسية ولدى ر. باريه بالألمانية ووف. رونتال (بالإنجليزية) ولدى M.J. Kister (بالإنجليزية، وم. برافمان بالإنجليزية) ثم يقول: وأيا كان معنى البعض فإن المفسرين والفقهاء فسروه على أنه ضريبة، وتحديد للطريقة التي تدفع بها.
(9) اعتبرت التقاليد الإسلامية أن العزيز عزز الوارد في الكتاب المقدس. ومعنى هذه الآية قد حير العلماء المحدثين. وآخر التفسيرات، غير المحتملة، هو تفسير بول كازانوفا في بحثه بعنوان إدريس والعزيز (في J. Asiatique المجلد CCV سنة 1924 الصفحات 356-360) الذي يوحد فيه ما بين العزيز وعازائيل وهو ملاك هابط في الأدب اللاهوتي اليهودي.
(10) انظر:

G.H. Bousquet : Observations sur la nature et les causes de la Conquete Arabe

(في مجلة Studia Islamica VI, (1956) P. 48.

(11) حول هذه النقطة قد يجدر أن نسجل ملاحظة ذكية قدمها الأستاذ W.H. Mc Neil يقول: «من المهم أن نبرز أن الصلاة اليومية كان لابد أن يكون لها على الجيش في المعركة التأثير النفسي نفسه الذي يؤديه الأمر السري في التدريب العسكري. الحركات المعنية وقراءات الصلاة التي تجري بشكل منسق خمس مرات يوميا يجب أن تغرس (في أصحابها) مشاعر التضامن داخل الصفوف وفي عادات الطاعة للقائد الذي كان في الأيام الأولى هو الإمام للصلاة أيضا. إن هذه التمارين تقهر دون شك الضعف المزمن لأي مخالف بدوي-(كما تكبح) التمرد الناجم عن التنافس القبلي أو الفردي. علاوة على أن القناعة بأن الموت في سبيل الله يضمن الدخول رأسا إلى الجنة يشكل دفعة لكل هجمة محارب»
ماك نيل : J.H. Mc Neil

The Rise of the west (Chicago 1963) p. 468, N = 11).

(12) ابن خلدون-المقدمة (طبعة كاترمير Quatremere) (باريس 1858) 11ص 66 والترجمة الإنجليزية بقلم فرانز روزنتال F. Rosenthal (نيويورك 1958) 11 ص 77.
(13) ابن الأثير (-الكامل-) (ط C.J. Torenberg) (ليدن 1851-1876) ج 10، ص 192-3) كتب في مطالع القرن الثالث عشر يصف كيف وصل أوائل اللاجئين من فلسطين إلى بغداد، وحكى عن اضطراباتهم واستغاثاتهم للنجدة فلم يستجب لهم أحد ويمكن أن يرى فقد المعلومات أيضا (حول ذلك) لدى شاعر عراقي، كان يبكي سقوط القدس وتقاعس المسلمين عن الدفاع عنها فتحدث عن هجوم «الروم» البيزنطيين على المسلمين.
(14) القلقشندي-صبح الأعشى (ط. القاهرة 1231-1240)، (1913-1922) ج8، ص 51-52.
(15) انظر كلود كاهن-مادة الصليبيات في الموسوعة الإسلامية (الطبعة الثانية).
(16) يجب أن يسجل أن الحاكم الوحيد الذي اضطهده الذميون، وهو الخليفة العباسي المتوكل (قتل سنة 247 هـ/861) كان مبتكر الشارة الصفراء المشهورة التي كان يطلب من أهل الذمة ارتداؤها على ثيابهم. حول هذه النقطة انظر بحث E. Strauss

The Social Izolation of Ahl adh-Dhimma

في كتاب P. Hirschler Memorial Book (بودابست سنة 1949) ص 76.

(17) مما يستحق أن يسجل أنه حتى حين كانت مثل هذه المعاهدات تصبح النموذج العادي للعلاقات بين الدول المسلمة والمسيحية فإن ذلك لم يكن يحدث في العلاقات بين الحكومات الإسلامية بعضها مع بعض. وهكذا فإن المجموعات التركية من معاهدات الدولة العثمانية تحتوي على معاهدات مع الدول المسيحية فحسب. فهي لم تكن تحوي، قبل القرن التاسع عشر، اتفاقات مع فارس أو المغول في الهند أو مع القوى الإسلامية الأخرى. حتى صلح «أماصية» الشهير الحاسم والمعقود سنة 1555 بين تركيا وفارس لا يظهر في المجموعة، وإنما يوجد فقط على شكل رسائل متبادلة بين السطان والشاه.

(18) محمود كشفري-ديوان لغات الترك (طبعة مصورة-أنقرة سنة 1941) ص 2.

(19) هذا الاسم، وهو واحد من الأسماء القليلة التي استعملها الحكام المسلمون، والتي ترتبط بالمعنى الإقليمي أو المحلي (الجغرافي)، يحتاج إلى ملاحظة تفسره. ففي الأصل كان سلطان قونية حاكما إقليميا تابعا للسلطان السلجوقي الأكبر، وكان لقب سلطان الروم اعترافا رسميا بهذا الأمر الواقع. واستمرار الاحتفاظ بهذا اللقب يرجع في جانب منه دون شك إلى نزعة محافظة عادية، كما يرجع في جانب آخر إلى الرغبة في استمرار قوة الاسم الكبير لروما. وكلمة الروم في الاستعمال الإسلامي تعني روما الشرقية أي إمبراطورية بيزنطة ويجب أن يفهم اللقب السلجوقي بالمعنى الأرضي الجغرافي وليس بالمعنى العرقي. والواقع أن هذا الاسم يرد في بعض الأحيان على شكل: «سلطان بلاد الروم».

(20) ابن خلدون-كتاب العبر (ط. بولاق 1867) ج5، ص 371.

انظر أيضا D. Ayalon. The wafidia in the Mameluk Kingdom, Islamic Culture, xxv (1951) p. 90.

(21) في سنة 1627 هاجم «القرصان» (حسب قول المؤلف) الجزائريون أيسلندا وأخذوا عدة مئات من الأسرى وقد خلدت تلك الغزوة في كتاب Tyrkjaranssage من كتابة الكاتب الأيسلندي المعاصر Bhorn Jonsson of Skardsa كما في كتابات الكتاب الأيسلنديين الآخرين.

(22) لمعرفة بعض الأمثلة انظر: M. Leo : do Bulgarie et son peuple sous la domunation Ottomane tels que les ont ous les voyageurs Anglo-Saxons (1586-1878) (Sifia, 1949) pp. 135

(23) انظر: Vermanung Tum gebet wider den Turcken,
الذي يذكره K.M. Setton في مقاله بعنوان Lutheranism and the Turkish
في مجلة Balkan Studies المجلد (سالونيك سنة 1965) ص 161.
وانظر أيضا كتاب Darothy Vaughanبعنوان
Europ and the Turks : a Pattern of Alliances 1350-1700 (Liverpool, 1954) pp. 25 H., 155.

(24) جودت، تاريخ (إستانبول 1309/1891-1892) المجلد 12 وانظر أيضا
T.N.H. Reform and the conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Siplo salim 111, 1789-1807 (Journal of the Amer Oriental Society, (1963), 310.

الفصل الخامس

(1) إنني مدين بصورة خاصة، في نقد هذا الفصل وفي التحرير الأخير له إلى كل من:

الدكتور Brett والأستاذ J.M. Cook الدكتور M.I. Finley السيد والسيدة G.R. Hawling السيدة N. Keddie الدكتور Lapidus الدكتور H.M. Rabie السيد F.H. STEWART الأستاذ A. Tietze الدكتور J. WANSBROUCH.

(2) وحتى هنا فإن البحث لم يأخذ في الاعتبار أن يكون شاملا. فإني لم أناقش دور المسلمين في إدخال صناعة الورق إلى أوروبا، أو ما هو أقل تأكيدا وأعني إدخال غنم المرنيوس (الغنم ذي الصوف الناعم).

(3) كان الرز يزرع في أنحاء الشرق الأوسط كلها بطريقة محدودة إلا في منطقة «كسكر» العراقية وعلى طول الساحل القزويني فقط، حيث كانت زراعته كثيفة إلى حد كبير وزراعة القطن كانت كذلك متفرقة ولكنها، على كل حال لم تكن لتتحدى أولية الكتان حتى جاءت العصور الحديثة. وكانت زراعة قصب السكر وحدها هي التي سجلت درجة عالية من الكثافة، حيث كان أكبر إنتاج له يتركز في خوزستان (الأهواز) وبعض أجزاء مصر.

(4) ربما كانت المتطلبات التنظيمية لأنظمة الري تقدم تفسيرا لأصول الاستبدادية الشرقية، غير أن فائدتها في تفسير توزيعها الجغرافي في العصور التاريخية أقل بكثير. والري في الشرق الأوسط هو بصورة عامة أكثر تجزئة من أن يحتاج إلى مثل هذه البنيات الفوقية، فحتى في مصر يبدو أن نظام الري كان قادرا على العمل مع غياب الحكم المركزي وهو أمر كان كثير الحدوث. ولقد كان النظام العراقي أقل تماسكا، ولكن هذا أدى-من الوجهة التاريخية-إلى انهيار نظام الري بقدر ما أدى إلى إقامة نظام استبدادي فعلي. والواقع أن المتطلبات التنظيمية لأي نظام في الري يمكن تحقيقها عن طريق التعاون مثلما يمكن تحقيقها عن طريق التسلط والسيطرة. وتمثل بلنسية (في الأندلس) حالة لها دلالتها في هذا الصدد.

K.A. Wittfegel, Orientol Despotism (New Haven, 1957).

(5) ثمة استثناء هو تجارة الحرير مع الصين فإن فقدان دودة الحرير في حوض البحر المتوسط قبل القرن السادس الميلادي كان ناجما عن التكتم الصيني وليس عن نقص طبيعي في المنطقة. ولهذا فإن هذه التجارة قد استبدل بها بعد ذلك (القرن) عدد من مراكز الإنتاج في ايران مداخل منطقة البحر المتوسط وكانت من الكثرة بحيث إن مصر في القرن الحادي عشر أضحت تستورد الحرير بصورة رئيسية من إسبانيا وصقلية.

(6) إن تداول النقود الإسلامية في أوروبا الأوسطية يتأيد بالمصادر الأدبية والوثائقية التي تنتمي إلى القرون من الثامن حتى الحادي عشر.

(7) إن تقنيات التعدين نفسها معقدة في كثير من الأحيان ولكنها قلما تتطلب من الاقتصاد المحلي شيئا أكثر من الطعام والماء والوقود. قارن ذلك بصناعة البترول الحديثة في العربية السعودية.

(8) إن هذا على أي حال، دليل يستنتج مما يشبه الصمت في أقدم المصادر حول تصدير الأقمشة إلى البحر المتوسط الإسلامي ولكن ليس واضحا في المجلة إلى أي درجة يكون أمرا له دلالته.

(9) ما يدعى باسم (الجنيزا) القاهرة هو نوع من المجمع لمهملات من الأوراق تخص يهود القاهرة وهي تحوي الكثير من المادة حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لفترة ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. والدراسة لهذه المادة من قبل الأستاذ غويتاين-وهي المذكورة في مصادر البحث-هي أهم الإسهامات الملموسة التي ظهرت حتى الآن حول التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي

الأوسطي.

(10) كانت جنوة في أواسط القرن الثاني عشر الميلادي محكومة من قبل أقلية صغيرة من الأسر النبيلة تستخدم نفوذها في احتكار التجارة الشامية الرابحة. أما التجارة الأفريقية فكانت بالعكس مفتوحة إلى حد معقول، إذ كانت تصلح لتجار صغار ولا يوليها الأرستقراطيون أي اهتمام خاص وفي هذا المجال الأخير بعينه كان دور الشرقيين أوضح ما يكون، وحوالي نهاية القرن سقط النظام الأرستقراطي وقام النظام الذي تلاه والذي كان أوسع قاعدة يجعل التجارة مع سوريا مفتوحة لكل مواطن من جنوه. ومن المنطقي أن يكون هذا التطور قد «سيس» تجارات أخرى، وأن تكون الطبقة الوسطى قد استخدمت الفترة الجديدة التي كسبتها لاستبعاد منافسيها الشرقيين.

(11) وأي سلعة جديدة قد يمكن أن تظهر في العالم الإسلامي، وهذا ينطبق بصورة خاصة على الطرز في الأقمشة فالأقمشة الإسلامية Sarcen كانت تستورد إلى إيطاليا ومما له دلالته أن تقليدها الإيطالي صار فيما بعد يصدر إلى أنحاء المتوسط الإسلامي حيث صار يدعى «سارا سينا».

(12) قارن هذا بما يستنتج من الشواهد القاطعة الدالة على وجود تأثيرات هنا وهناك للنقود في الأراضي المجاورة لدار الإسلام وحتى فيما هو أبعد منها جغرافيا ومثال ذلك أن العملة المعدنية الإنجليزية تقلد دينارا عباسيا لسنة 774.

(13) من أجل معرفة اشتقاق هذه الكلمات، ومن أجل عرض لموضوع تراث الإسلام التجاري أكثر خصبا مما هو معروض هنا، انظر البحث الحديث الذي كتبه A.E. Leiber والمذكور في الببليوغرافيا (في ختام البحث).

(14) إن مادة هذه الفقرة مأخوذة من كتاب الأستاذ رودنسون «الإسلام والرأسمالية». انظر أيضا ملاحظاته حول الموضوع في الصفحات 51 وما بعدها (من النص الفرنسي) والكتاب مترجم إلى العربية بقلم نزيه الحكيم «طبع بيروت».

(15) هذه النقطة تنطبق بالطبع على الاقتصاد أكثر من انطباقها على الحياة السياسية في سياق التاريخ الإسلامي.

(16) للاطلاع على وجهة نظر أخرى ومناقشة أوضح للموضوع انظر بحث الأستاذ عيساوي في الكتاب الذي طبع بإشراف د. س. ريتشاردز والموجود في الببليوغرافيا.

(17) قارن ذلك بواقعة أن العثمانيين اقتبسوا استخدام الأسلحة النارية في ميدان المعارك بينما المماليك لم يفعلوا ذلك. وليس ثمة من سبب واضح يبين لماذا كانت جيوش العثمانيين المختارة أقل محافظة تجاه هذا الابتكار البغيض من المماليك. ولكن ثمة فرق واضح في بنية القوى عند الطرفين ففي حالة المماليك كانت الجيوش المختارة هي التي تحكم في الواقع بينما في حالة العثمانيين فالحكم كان للأسرة وكان السلاح الناري بالنسبة لها أداة سياسية.

الفصل السادس

(1) إن موضوع العمارة المدجنية في مجموعه بحاجة إلى دراسة تاريخية وبحث منهجي. وإلى أن يتم ذلك انظر الفصل الذي كتبه جورج مارسيه G. Marçais في كتاب: «العمارة في الغرب الإسلامي» (باريس 1954) ص 361 وما بعدها L Architecture Musulmane d'occident وهناك جدل حاد حول الأثر المحتمل للعمارة الإسلامية على العمارة القوطية وحتى على طراز العمارة الشبيه بالروماني.

وانظر من بين الأبحاث الحديثة مقال: أ. يو. بوب A.U. Pope «مساهمات ممكنة في نشوء العمارة القوطية» وهو بحث نشر في كتاب «مقالات في تاريخ الفن الآسيوي» (Beitrage Zur Kunstgeschichte Asiens) وهذا كتاب تذكاري ألف تكريما للأثري الألماني إيرنست ديتس Ernest Diez-إستانبول 1963 .. وفي رأينا أن مثل هذا التأثير إذا وجد يعتبر ثانويا، ويثير من المسائل أكثر مما يحل، الأمر الذي يجعلنا لا نناقشه هنا-المؤلف ..

وقد ترجمنا لفظ Romanesque الوارد في الأصل بعبارة الطراز الشبيه بالروماني. والمراد هنا طراز شبيه بالطراز الروماني Roman Style الذي كان سائدا في أوروبا قبل الطراز القوطي والطراز الشبيه بالروماني امتداد له مع تغييرات طفيفة حتى القرن الخامس عشر.-المعربان ..

(2) انظر: أ. جروبيه E. Grube «عناصر إسلامية في عمارة البندقية في العصور الوسطى».

(Elementi Islamici nellص Architettura Veneta del mediaevo)

بحث نشر في مجلة المركز الدولي للدراسات المعمارية في بلاديو مجلد 8 (1966)

(Bolletino del Centro Internazionale di Studi d'Architettura)

وكذلك بحث ج. مايلز G. Miles بعنوان :

«الدولة البيزنطية والعرب» (Byzantium and the Arabs)

وقد نشر ضمن أوراق دامبارتون أوكس

(Dumbarton Oaks Papers)

مجلد 18 (1964).

وانظر أيضا: ر. أ. جيرازبهوي (R.A. Jairazbhoy) «التأثيرات الشرقية في الفن الغربي» (Oriental Influences in Western Art)(نيويورك 1965) ص 49 وما بعدها حول مجموعة واحدة من الأمثلة.

(3) يذهب المؤلف هنا إلى أن اتخاذ الكعبة قبلة للمسلمين تم بناء على قبول الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن الصحيح أن هذا قد حدث بناء على نص قرآني. - المعربان -

(4) لا ندري إن كان المؤلف قد أصاب في هذه الملاحظة، لأن الحقيقة أن المسجد مكانا للعبادة الإسلامية ورد في القرآن الكريم أكثر من مرة، ومثال ذلك الآية 29 من سورة الأعراف(7): «وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين».

والآية 31 من نفس السورة: «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إن الله لا يحب المسرفين».

والآية 108 من سورة التوبة (9): «لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه».

والآية 114 من سورة البقرة (2): «ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين».

والآية 187 من نفس السورة «ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد».

والآية 18 من سورة التوبة: «إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله». والآية 18 من سورة الجن (72): «وأن المساجد لله فلا تدعو مع الله أحدا». - المعربان -

(5) انظر نص الحديث الكامل الذي يروى عن أبي ذر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري جـ1 ص، 70 (باب أول مسجد وضع في الأرض).

- المعربان -

(6) على قدر ما نعلم من السيرة، لا نذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يلتقي بأصحابه في مكان فسيح من الأرض خارج المدينة للصلاة. أما أن المصلى كان أرضا فسيحة خارج بعض المدن الإسلامية الكبرى يجتمع فيها الناس للصلوات الجامعة وصلاة الاستسقاء وما إلى ذلك فهو معروف. وفي قرطبة في الأندلس مثلا اشتهر أمر مصلى المصارة إلى الجنوب من قرطبة قرب مكان قصر الإمارة. - المعربان -

(7) إشارة إلى ما جاء في الحديث الشريف: (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى) مختصر صحيح مسلم جـ١ ص 206. - المعربان -

(8) ابن خلدون: المقدمة ترجمة فرانز روزنثال (نيويورك 1958) جـ2 ص 249 وما بعدها.

(9) انظر: كارل هانريخ بيكر C.H. Becker «المنبر في العبادة الإسلامية» (Die Kanzel im Kultus des alten Islam) بحث نشر في كتاب «دراسات مستشرقية مهداة إلى ثيودور نولدكه» (جيسين 1906) جـ١ ص 331-351.

(Orientalische Studien Theodor Noldeke gewidmet)

ثم أعيد نشره في مجموعة أبحاث بيكر المسماة «دراسات إسلامية» (Islam Studien) ليبزج 1924-1932 جـ١ ص 450-471. وانظر أيضا: صمويل دافيد جويتين (S.D. Goitein) «أصل صلاة الجمعة عند المسلمين وطبيعتها».

(The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship)

بحث نشر في مجلة العالم الإسلامي (The Muslim World) مجلد 49 (1959) ص 183-195، وقد أعيد نشره في كتاب «دراسات في تاريخ الإسلام ونظمه».

(Studies in Islamic History and Institutions)

ليدن 1966 ص 111 وما بعدها.

(10) انظر تاريخ الطبري طبعة دي خويا وآخرين (ليدن 1879-1906) جـ3 ص 486 وقد اعتمدنا في المتن عبارة الطبري.

(11) انظر: أوليج جرابار O. Grabar الدولة البيزنطية والعرب Byzantium & the Arab بحث نشر ضمن مجموعة أبحاث دامبارتون أوكس Dumbarton Oaks Papers مجلد 38 (1964).

(12) لغة الأسبرانتو هي محاولة قامت في أوروبا، في أوائل القرن العشرين، لإيجاد لغة توفق بين عدد من اللغات الأوروبية وكان واضعوها يأملون أن يؤدي شيوع استخدامها إلى إزالة الخلافات بين الأوروبيين، ولكن الفكرة أخفقت (المراجع).

(13) الفن الباروكي: تقليد فني ساد في القرن السابع عشر بخاصة، وهو يتميز في الجملة بدقة الزخرفة وغرابتها أحيانا وباصطناع الأشكال الملتوية في العمارة والإفراط في الزخارف والتصاوير المنحوتة في الجدران أو المثبتة فيها.

(14) جان سوفاجيه: (J. Sayvaget) المسجد الأموي في المدينة.

باريس 1947 .(La Mosque Omeyyade de Medine)

وانظر أيضا: أوليج جرابار (O. Graber) «مسجد دمشق وأصول عمارة المسجد».

(La Mosquee de Damas et les origines de la Mosquee)

مجلة سنثرونون، مكتبة كراسات العمارة (Synthronon, Bibliotheque des Cahiers Archeologiques

مجلد 2 (باريس 1968) ص 107-114.

(15) ر. إتينجهاوزن (R. Ettinghousen) التصوير العربي (Arab Painting) (جنيف (1962) ص 62 وما

بعدها. وانظر أيضا: ك. أوتو-دورن) (K. Otto-Dorn) الفن الإسلامي (Kunst des Islam) بادن-بادن 1964 ص 30 وما بعدها.

(16) لم يثبت قط أن المسلمين أخذوا العقود المزدوجة التي نجدها في جامع قرطبة عن أصل غير إسلامي. وما يقال من أنها اقتباس عن عقود سقاية شقوبية (Sejovia) ثبت أنه غير ممكن لاختلاف التركيب المعماري للاثنين. وقد تحدثنا عن ذلك في مقال عن تطور العمارة الإسلامية نشر في العدد الأول من مجلة كلية الآداب بجامعة عين شمس. وكذلك أكده أحمد فكري في كتابه المسمى «المدخل إلى فهم العمارة الإسلامية». -حسين مؤنس.

(17) ر. و. هوملتون R.W. Hamilton التاريخ الإنشائي للمسجد الأقصى

The Structural history of the Aqsa mosque

القدس 1949. ومن الجائز أنه قد تمت أعمال تضييق مماثلة في مساجد أصغر كما في قصر الحير الشرقي في بادية الشام.

(18) انظر أومبرتو مونيريه دي فيار U. Monneret de villard مقدمة لدراسة العمارة الإسلامية.

Introduzione allo studis dell archedogia islamica

البندقية 1966 وهي محاولة جزئية لجمع الوثائق الخاصة بهذه المشاكل المعمارية.

(19) لا نملك حتى الآن قائمة ميسرة للمواقع التي قامت فيها المنشآت المعمارية المدنية الإسلامية الأولى. وأنا أسهم حاليا في إعداد قائمة من هذا النوع تلحق بكتابي عن قصر الحير. ويقوم الدكتور ك. بريش (K. Brisch) الذي يعمل في متحف برلين بوضع قائمة مماثلة تلحق بتقريره عن حفائره في جبل سيس. وإلى أن يتم ذلك تعتبر أحسن مادة عن العمارة المدنية الإسلامية الأولى هي التي تضمنتها الملاحظات والمراجع المتصلة بكتاب مونيريه دي فيار الذي نشر بعد موته.

- المؤلف -

أما خربة المفجر: فتقع على بعد خمسة كيلو مترات إلى الشمال من أريحا وقد بنى هشام بن عبد الملك فيها قصرا ليكون مشتى له ويضم مسجدا وحمامات وبركة مزدانة بالرسوم. وغرف القصر أرضها مكسوة بالفسيفساء وفيها رسوم تمثل الطيور والغزلان وثمر البرتقال.

وقصير عمره وهو قصر أموي في بادية الأردن أنشئ في عهد الوليد بن عبد الملك. ويبدو أن الغرض منه كان استعماله استراحة في رحلات الصيد وكذلك للاستجمام.

جبل سيس: جبل متفرع من مرتفعات جبل العرب في سوريا وتوجد فيه مجموعتان من الأبنية تعودان إلى عهد الوليد بن عبد الملك-أواخر القرن الأول الهجري.

قصر الحير الشرقي: يقع على بعد مائة كيلو متر شرقي تدمر في سوريا. وهو عبارة عن قصرين أحدهما صغير والآخر كبير ويعودان إلى عهد هشام بن عبد الملك وقد بني عام 110هـ-728م.

قصر الحير الغربي: بناه هشام بن عبد الملك أيضا عام 109هـ-727م على بعد ثمانين كيلومترا جنوب غرب تدمر. وكان يوجد في موضعه آثار من العهد الروماني والبيزنطي.

الأخيضر: حصن عظيم لا تزال أطلاله باقية إلى اليوم في صحراء العراق على بعد حوالي أربعين كيلو مترا من كربلاء. وهناك اختلاف في تاريخ بنائه وقد ذهب جر ترود بل G.L. Bell إلى أنه يعود إلى العصر الأموي وأنه كان يقوم في موضع دومة الحيرة. - المعربان -

(20) بالإضافة إلى المؤلفات المذكورة في قائمة مراجعنا. انظر أيضا المقالات المتنوعة التي كتبها: ج. لاسنر J. Lassner وبخاصة مقاله المعروف بعنوان مانسيون وبغداد: (Massignon and Baghdad) والذي نشر في مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق:

(Journal of the Economic and Social History of the Orient)

مجلد 9 (1966) وكذلك المقال المسمى: «المنشآت البلدية والمساجد»:

(Municipal Entities and Mosques)

المنشور في نفس المجلة. المجلد 10 (1967).

وتوجد إشارات كاملة حول المراجع في الكتاب الذي نشره نفس المؤلف بعنوان «تخطيط بغداد (The Topography of Baghdad) ديترويت 1970.

وفيما يتصل بمدينة الزهراء انظر قائمة المراجع التي وضعها ك. بريش (K. Brisch) في كتابه المسمى «فن الشرق» Kunst des Orients الجزء الخامس 1968 ص 67 وما يليها.

(21) أ. جرابار A. Grabar و أو، جرابار O. Grabar «ازدهار الفنون المستوحاة من قصور الأمراء في نهاية الألف الأولى الميلادية».

.L Essor des Arts inspires par les cours princieres a la fin du premier millenaire

بحث ألقي في ندوة الغرب والإسلام خلال العصور الوسطى العالمية. (سبوليتو 1965).

.(C. Occidente el, Islam nell'alto medioevo - Spoleto-1965)

(22) المشتى: قصر أموي يقع على بعد حوالي أربعين كيلو مترا جنوب شرقي عمان في الأردن. ويعود بناؤه إلى الفترة الواقعة بين سنتي 123 , 132هـ = 740-750م. وتخطيطه مربع وطول ضلعه 144 مترا كما يحيط به سور مزود بأبراج نصف دائرية ويتألف من بيت أمامي ذي ردهة وحجرات جانبية وصحن كبير يتوسطه حوض ماء. وإلى يمين مدخله قاعة بحائطها الجنوبي تجويف يدل على أنها كانت مسجدا. وتقسيمه بوجه عام يشبه تقسيم البناء في قصور الغساسنة واللخميين بالشام والعراق. (عن أرنست كونل: الفن الإسلامي ص 22 , 23 ترجمة أحمد موسى).-المعربان.

(23) لا يمكننا هنا أن نورد قائمة كاملة بالمراجع عن هذا الموضوع نظرا لضيق المجال. لأن هذه المراجع مبعثرة في رقعة واسعة ومن العسير الحصول عليها. ويمكن أن نقترح كنقطة بداية للأبحاث في المستقبل جمع المصادر الخاصة بالعمارة في الجزائر وهي متيسرة دون كبير عناء بفضل الدراسات الحديثة التي قام بها ل. جولفان (L. Golvin) في كتابه «المغرب الأوسط في عصر الزيريين».

(Le Maghreb Central à l'époque des Zirides) - باريس 1957-وفيما يتصل بأوصاف آثار القاهرة لدينا في المقام الأول خطط المقريزي (بولاق 1270هـ-1854م) أما العمائر الإيرانية فيمكن الحصول على وأحدثها :(G.A. Pugachenkova معلومات عنها في مؤلفات عديدة من تأليف: ج. أ. بوجا شينكوفا (موسكو 1965) ونجد مادة فنية كذلك(Istoriia Iskusstv Uzbekistana)تاريخ العمارة-الأوزباكستانية في تقارير الحفائر الفرنسية والإيطالية عن أفغانستان وفي تقارير الحفائر الألمانية عن إيران.

(24) انظر: ف. ب بارجبور F.P. Bargebuhr الحمراء (The Alhambra) (برلين 1968) وفيه أحكام مثيرة لكنها موضع جدل، وإن كانت هذه الآراء لا تلغي تماما ما قاله المؤلف في بحث سابق آخر في هذا الموضوع بعنوان «قصر الحمراء في القرن الحادي عشر.

(The Alhambra Palace of the Eleventh century)

وقد نشر هذا البحث في مجلة معاهد واربورج وكدرتواد

Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.

مجلد 19 , 1956 ص 192-258.

كما نجد أحسن وصف لهذا الأثر المعماري الكبير في مؤلفات عديدة مثل:

ل. توريس بلباس L. Torres Balbas الحمراء وجنة العريف La Alhambra yel Creneralife(مدريد 1953) أو في كتاب الفن الإسباني (Ars Hispaniae) المجلد الرابع، مدريد 1949).

(25) د.ن ويلبر D.N. Wilber الحدائق الفارسية وقصورها.

(Persian Gardens and Garden Pavilions)

(روتلاند-فيرمونت، 1962).

(26) ربما كان هذا تكلفا زائدا، لأن كل صور الجمال والفن في قصور المسلمين إنما هي مستوحاة من ما ورد في القرآن الكريم من صور النعيم في الدار الآخرة، من خضرة وأنهار وغرف مزدانة ومؤثثة بأجمل الأثاث وأكثره فخامة.

(27) الوكالة في المصطلح التجاري في عالم الإسلام في العصور الوسطى ليست هي ما يعرف اليوم بالتوكيل التجاري، وإنما هي مخازن تجارية كبرى يباع فيها كل شيء ويملكها تاجر واحد أو أسرة واحدة. - المعربان -

(28) ك. إردمان K. Erdmann «منازل القوافل في الأناضول»

(Das Anatolische Karavanseray)

برلين 1961-المؤلف.

ويراد بمنازل القوافل الخانات التي تنشأ على الطرقات عند مصادر المياه لإيواء رجال القوافل التجارية وتوفير الراحة لهم. والمصطلح الذي يستعمله ابن بطوطه في هذا المجال هو «الزاوية». -المعربان -

(29) أوليج. جرابار O. Grabar «عمارة المدن في الشرق الأوسط المساجد»

The Architecture of the Middle Eastern city. The case of the Mosque

وهو موضوع نشر في كتاب «المساجد في مدن الشرق الأوسط».

(Mosque in Middle Eastern Cities)

نشر بإشراف آي لابيدوس I. Lapidus

(بيركلي 1969)

وانظر أيضا: مقاله عن تصوير المقامات في القرن الثالث عشر الميلادي

(The illustrated Maqamat of the Thirteenth Century)

وقد نشرت هذه المقالة في كتاب «المدينة الإسلامية» الذي أشرف عليه ألبرت حوراني و س.م شتيرين A.H. Hourani and S. M. Stern (أكسفورد 1970).

(30) إن أقدم الأمثلة على الواجهات الفخمة التي يمكن التأريخ لها هو باب اصطفن مسجد قرطبة الذي يرجع إلى القرن الثالث الهجري-التاسع الميلادي، وروضة تيم (Tim) في آسيا الوسطى التي يرجع تاريخها إلى عام 366هـ-976م وانظر عنها ج. أ. شينكوفا G.A. Pugachenkova الروضات العربية. طشقند 1963 (Mavzolei Arab - ata).

(31) د. ويلبر D. Wilber «تطور الفسيفساء القيشاني في العمارة الإسلامية في إيران».

(Development of Mosaic Faience in Islamic Architecture in Iran)

مجلة الفن الإسلامي: (Ars Islamica) المجلد السادس (1939) ص 16-47. ولمزيد من الملاحظات العامة انظر:

د. هل D. Hill أو. جرابار O. Grabar «العمارة الإسلامية وزخارفها» Islamic Architecture and its Decoration لندن 1965.

(32) العقد المكسور Arc brise هو عقد يتكون من تلاقي قوسي عقدين كبيرين، فينشأ من تلاقي المنحنيين عقد مدبب الرأس وهو في العادة أقوى من العقد المستدير

- المعربان -

(33) لايزال ينقصنا إلى الآن بصورة تامة أي نوع من الدراسات الهندسية للمنشآت الإيرانية. والعمل العلمي الوحيد الذي يمكن الانتفاع به نجده في ما نشره م. ب. سميث M.B. Smith من بحث نموذجي عن بارسيان (Barsian) «مواد لمجموعة الأصول عن العمارة الإيرانية الإسلامية الأولى».

(Material for a Corpus of early Iranian Islamic Architecture)

وذلك في مجلة الفن الإسلامي (Ars Islamica) المجلد الرابع (1937) ص 7-41.

(34) نسبة إلى المهندس المعماري الروماني ماركوس فيتروفيوس بوليو

Marcus Vitruvius Pollio

عاش في القرن الأول قبل الميلاد. وقد وضع كتابا في العمارة بعنوان (De architectura) يتألف من عشرة مجلدات تتناول تخطيط المدن والعمارة بوجه عام وزخرفتها.

- المعربان -

(35) يلاحظ أن الحمراء لا قباب فيها، وإنما تبدو للناظر إليها من الداخل وكأنها قبة وعلى هذا المعنى يمكن فهم ما يريده الكاتب. - المعربان -

(36) جارسيا جوميز G. Gomez ابن زمرك (Ibn Zamrak) (مدريد 1943).

د. إميليو لافونتي الكانتارا D. Emilio Lafuente y Alcantra

«الكتابات العربية في غرناطة» (Inscripciones Arabes de Granada) (مدريد 1859) -المؤلف-.

(37) أوليج جرابار أقدم المنشآت الإسلامية التذكارية

(The earliest Islamic Commemorative Structures) O. Grabar

«بحث نشر في مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis) المجلد السادس (1967) ص 7-46.

(38) ليس في قواعد الإسلام ما ينص على تحريم إقامة الأضرحة. ولكن المسلمين من باب التقوى والزهد في الدنيا جروا على ألا يقام لإنسان ضريح أو نصب تذكاري أو ما إلى ذلك. - المعربان

(39) المنمنمات: الصور والأشكال الصغيرة التي ترسم على هوامش المخطوطات. - المعربان -

(40) ب. و. روبنسون B.W. Robinson المنمنمات الفارسية المصورة من المجموعات الموجودة في الجزر البريطانية.

Persian Miniature Painting from Collections in the British Isles

لندن، متحف فيكتوريا وألبرت 1867 ص 85 وكذلك الصفحات 107, 111, 113-إرما ل. فراد

. Irma. L. Fraad

ريتشارد إتنجهاوزن Richard Ettinghausen

«التصاوير السلطانية على الطريقة الفارسية» وقد نشرت في كتاب: (في مارس 1972، ص 48-66).

(41) ف. سار F. Sarre أي. هيرزفلد E. Herzfeld رحلة أثرية في منطقة دجلة والفرات.

(Archaologische Reise im Euphrat - und Tigris - Gebiet)

(برلين 1911-1920) ج2 ص 255-258-وعن هذا الكتاب أخذ المؤلف هذه الفكرة.

(42) ل. فولوف L. Volov

الكتابات الكوفية المموهة بالفضة المنقوشة على الفخار الساماني

(Plaited Kufic on Samanid Epigraphic Pottery)

مجلة فن الشرق (Ars Orientalis) مجلد 6 (1966) ص 133.

(43) أوليج جرابار: O. Grabar; «قبة الصخرة الأموية في القدس»

(The Umayya Dome of the Rock in Jerusalem)

مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis) مجلد 3 (1959) ص 32-62.

(44) يذكر المؤلف في الأصل أن ابتداء حكم بدر الدين لؤلؤ كان عام 1231م والصحيح ما أثبتناه في الأصل. إذ تذكر معظم المصادر الإسلامية أن بدر الدين لؤلؤ تسلطن عام 631هـ/1233م، وإن كان نفوذه قد بدأ يتعاظم في دولة أتابكة الموصل منذ عام 615هـ/1218م.

انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ. والذهبي: العبر، والعماد الحنبلي: شذرات الذهب حوادث عام 631هـ. - المعربان -

(45) انظر: د. س. رايس

«الأواني النحاسية الخاصة ببدر الدين لؤلؤ».

(The Brasses of Badr al-Din Lu'lu)

مجلة مدرسة الأبحاث الشرقية والأفريقية.

(Bulletin of the School of Oriental and African Studies)

مجلد 13 (1950) ص 633. - المؤلف -

وإذا صحت قراءة النقش الخطي، فإن ما ذهب إليه المؤلف من حكم يعتبر استنتاجا ظاهريا، إذ لا نعتقد أن كاتب العبارة قد قصد بلقب أبي المظالم إهانة بدر الدين لؤلؤ الذي يصفه ابن كثير «بالملك الرحيم وأن الناس تأسفوا على وفاته لحسن سيرته وجودة معدلته» مما يرجح أن الكاتب قصد عكس ما ذهب إليه المؤلف وهو أن بدرا هذا كان يلجأ إليه المظلومون ليزيل ظلاماتهم، فلقب لذلك أبو المظالم (وربما كانت «أبو المظاليم»).

انظر: ابن كثير: البداية والنهاية ج 13 ص 214. - المعربان -

(46) لا يشير المؤلف هنا إلى اسم العاصمة الغربية أو المسجد المقام فيها. وإن كانت ملاحظته تبين للهيئات المسؤولة عن إقامة مثل هذه المنشآت الإسلامية أهمية التأكد من صحة جميع ما يكتب فيها من كتابات منقوشة.

- المعربان -

(47) نشر هذا المقال في مجلة بيرلنجتون

The Burlington Magazine

عدد 53 (1923) ص 155-156.

(48) ل. غولومبك L. Golombek «ضريح تيمور في جازرجاه»

(The Timurid Shrine at Gazur Gah)

- تورونتو 1969-يرد الإيوان في عدة مواضع من الكتاب المذكور.

(49) الغنوصية: لفظ مشتق من كلمة غنوصيص (Gnosis) أي المعرفة بالشؤون الروحية. وقد أطلقت الغنوصية على حركة فلسفية ودينية نشأت في العصر الهلينستي. وأساسها أن الخلاص يتم بالمعرفة أكثر مما يتم بالإيمان والأعمال الخيرة. ويقول الغنوصيون بالثنائية، أي بالتمييز بين الخير والشر، وأدمجوا في تعاليمهم شيئا من السحر والشعوذة. وقد نبذت الغنوصية المسيحية

الأولى أي الأسس اليهودية للمسيحية وكذلك العهد القديم، ونادت في القرن الثاني الميلادي بأن الخلاص يتم عن طريق الحكمة. وانتهى الأمر بهذه الحركة إلى إدماجها في المانوية. وكان للغنوصية أثرها في المسيحية مما حمل الكنيسة على إلغاء الكتب الخاصة بتلك الحركة.
- المعربان -

(50) ل. برونشتين L. Bronstien «بعض المشاكل التاريخية التي أثارتها مجموعة من قطع الفخار الإيرانية الإسلامية».

(Some Historical Problems Raised by a Group of Iranian Islamic Potteries).

(51) كيمياء السعادة: أحد المؤلفات التي وضعها الغزالي في نطاق اهتماماته-الصوفية. وقد ألف الكتاب بالفارسية وهو عبارة عن مختصر موجز لجزء من كتابه المعروف إحياء علوم الدين. وقد ترجم كيمياء السعادة إلى الأردية والعربية وغيرها. انظر مادة الغزالي (Al- Ghazali) في دائرة المعارف الإسلامية ط2، جـ 2 ص 1041.-المعربان.

(52) اقتبس المؤلف الأصل نقلا عن الترجمة الألمانية التي قام بها هـ. H. Ritter لكتاب كيمياء السعادة للغزالي:

(Das Elixier der Gluckseligkeit Ubertragen).

(ينا Jena 1923) ص 148 والفقرات المنقولة تقع في صفحات 141، 142، 158.

. وانظر أيضا: ر. إيتنجهاوزن R. Ettinghausen

«الغزالي والجمال» Al-Ghazali on Beauty

مقال نشر في مجلة «فكر وفن» (Art and Thought)

في العدد الذي نشر تكريما لذكرى أناندا ك. كومار اسوامي (Ananda. K. Coomaraswamy) وقد أشرف على تحرير هذا العدد ك. باراثا إيير (K. Bharatht Iyer)-لندن 1947-ص 160-165.

وكذلك مقال أناندا ك. كوماراسوامي: «ملاحظات على فلسفة الفن الفارسي»

(Notes on The Philosophy of Persian Art)

نشر في مجلة الفن الإسلامي (Ars Islamica) المجلدان 15، 16 (1951) ص 125-128. - المؤلف -

. وقد نقلنا أصل النص هنا من إحياء علوم الدين للغزالي جـ4 ص 299 وذلك في الكتاب (الفصل) الذي تحدث فيه عن المحبة والشوق والأنس والرضا.
-المعربان.

(53) ل. بنيون L. Binyon ج. ف. س. ولكنسون J.V.S. Wilkinson ب. جريه B. Gray «تصوير المنمنمات الفارسية».

-لندن 1933-ص 189-191. (Persian Miniature Painting)

وكان، أي شرويدر E. Schroeder أول من اعترف بأهمية هذه المصطلحات الفنية. انظر مقاله بعنوان: «التصوير الفارسي» (Persian Painting) الذي نشر في مجلة بارناسوس Parnassus مجلد 12 (1940) ص 33.

(54) جلال الدين الرومي: (604. 672هـ/1207-1273م) محمد بن محمد بن الحسين، جلال الدين. صوفي مشهور تنسب إليه الطريقة الجلالية أو المولوية الشائعة بين الترك. عرف بالبلخي نسبة إلى مسقط رأسه، وبالقونوي نسبة إلى قونيه التي أقام بها، وبالرومي نسبة إلى بلاد الروم (آسيا الصغرى) التي تقع قونيه فيها. وكان جلال الدين إلى جانب توفره على علوم الدين شاعرا مجيدا بالفارسية والتركية والعربية. ولم يلبث أن انصرف إلى التصوف وهو في الأربعين من عمره.

اشتهر بمؤلفه «المثنوي» وهو ملحمة شعرية كبيرة تضم 26600 بيتا باللغة الفارسية مع بعض أبيات بالعربية. ولها مقدمة بالعربية أيضا. ويشتمل المثنوي على مجموعة من القصص والأساطير والتأملات والحكم والمواعظ ذات إطار من الرموز والمبهمات التي يتميز بها الشعر الصوفي. وتقع في ستة أجزاء. - المعربان -

(55) هذه الفقرة والتي تليها مقتبسة من ديوان «مثنوي» لجلال الدين الرومي نشره مع ترجمة إنجليزية رينولد أ. نيكلسون R.A. Nicholson

في سلسلة جب التذكارية-Gibb Memorial Series (لندن 1925-1960) - المؤلف -

. أما الترجمة العربية لهذا النص فمنقولة عن الترجمة التي قام بها الدكتور محمد عبد السلام كفافي للجزء الأول من المثنوي ص 542, 543 (بيروت 1961). - المعربان -

(56) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 4 ص 296. - المعربان -

(57) Niello: النيل وهو خليط معدني فاحم اللون تملأ به خطوط الرسوم المنقوشة على الصفائح المعدنية. - المعربان -

(58) س. د. جويتين D.S. Goitein «الصناعات الرئيسية في منطقة البحر الأبيض المتوسط كما تتبين في وثائق «جنيزه القاهرة».

(The Main Industries of Mediterranean Area as Reflected in the Records of the Cairo Geniza)

مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق

(Journal of Economic and Social History of the Orient)

مجلد 4 (1961) ص 180-181 .-المؤلف .

أما وثائق الجنيزه هذه فقد عثر عليها في مستودع ملحق بالكنيس اليهودي القديم الذي كان موجودا في مصر القديمة (الفسطاط). وتم اكتشاف هذه الوثائق عندما هدم الكنيس القديم وأعيد بناؤه عام 1889, 1890. ويبلغ عدد هذه الوثائق حوالي عشرة آلاف وثيقة كتبت معظمها بالعربية وبعضها بالعبرية. وهي تصور وضع اليهود في الدولة الإسلامية في عصور مختلفة. كما تضم الكثير من المعلومات عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية لتلك العصور. وتشمل أيضا رسائل وعقودا تجارية وسجلات محاكم وفتاوي وحسابات تلقي ضوءا على جانب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للفاطميين والأيوبيين والمماليك، وإن كان القسم الأكبر من تلك الوثائق هو عبارة عن رسائل تتعلق بالتجارة مع الهند وبعض بلدان حوض البحر المتوسط. وما زالت هذه الوثائق موضع دراسة مستفيضة منذ اكتشافها حتى الآن. انظر: س. د. جويتين: مادة جنيزه (Geniza) دائرة المعارف الاسلامية ط2 جـ 2 ص 987, 988. - المعربان -

(59) القاضي أحمد بن ميرمنشي: «الخطاطون والمصورون»

(Calligraphers and Painters)

ورسالة ترجمها من الفارسية إلى الروسية ف. مينورسكي V. Minorsky مع مقدمة كتبها ب.ن. زاكهودر B.N. Zakheder

. ثم ترجمها من الروسية إلى الإنجليزية : ت. مينورسكي T. Minorsky (واشنطون 1959) ص 51.

(60) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ4 ص 303, 304.

اختصر المؤلف عبارة الغزالي هنا وقد أكملناها من مصدرها. - المعربان -

(61) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ4 ص 303 وقد أورد المؤلف الأصل مختصرا ورأينا إكمال الفقرة من مصدرها ليستقيم معناها ويتجلى جمال كلام الغزالي. - المعربان -

(62) ابن عربي، نقلا عن كتاب الطواسين للحلاج الذي نشره لوي ماسينون L. Massignon باريس 1913، ص 129. وهذه الفقرة المترجمة استشهد بها: ر.أ. نيكلسون في المقال الذي كتبه عن الإنسان الكامل في دائرة المعارف الإسلامية ط1 (لندن-ليدن 1913-1934)-المؤلف.

وقد نقلت الترجمة عن الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ط1 جـ 3 ص 49. وابن عربي: هو محمد بن علي بن محمد المعروف بمحيي الدين بن عربي. صوفي متجول وفيلسوف من أئمة المتكلمين. ولد في مرسية في الأندلس. وأمضى معظم عمره في التجوال بين البلاد، وقضى عدة سنين في الحجاز واستقر أخيرا في دمشق وتوفي فيها. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، أهمها: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم اللذان عبر فيهما عن مذهبه الصوفي في وحدة الوجود ووحدة الأديان، والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل تعبيرا يمتزج فيه النظر الفلسفي بالذوق الصوفي.

- المعربان -

(63) في الأصل (the fire alter) أي مذبح النار. وهو هنا موقد النار الشعار الذي كان يرمز إلى النور في معتقدات أتباع زرادشت في فارس القديمة. واستمر هذا الشعار زمن الساسانيين الذين أزال المسلمون دولتهم. وكان موقد النار جزءا أساسيا في بيوت النار التي أقيمت في تلك البلاد. وقد ضرب موقد النار هذا على الوجه الخلفي للنقود الساسانية على شكل مذبح. ويمثل على جانبيه سادنان من سدنة تلك البيوت. - المعربان -

(64) و. هارتنر: (W. Hartner) «الأشكال الفلكية لمنازل القمر في التصاوير الهندسية والإسلامية» (The Pseudo - Planetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies).

بحث نشر في مجلة الفن الإسلامي (Ars Islamica) مجلد 5 (1938) ص 113-154-ريتشارد إتنجهاوزن R. Ettinghausen في «الكأس الطويلة العنق» في متحف كليفلاند للفن، أصله وزخرفته.

("The Wade Cup in the Cleveland Museum of art, its Origin and Decorations)

بحث نشر في مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis)

- مجلد 2 (1957) ص 327-366.

- س. كمان: S. Cammann «الرموز القديمة في الفن الحديث في أفغانستان» مجلة الفن الشرقي، مجلد 2 (1957) ص 5-34.

(Ancient Symbols in Modern Afghanistan)

- و. هارتنر (W. Hartner) ر. إتنجهاوزن (R. Ettinghausen) «الأسد المظفر، قصة حياة رمز

(The Conquering Lion, the life cycle of a symbol)

مجلة الشرق Oriens مجلد 17 (1964) ص 161-171.

- أي. باير: E. Baer «الأسود ذوات الرأس الآدمي والطيور ذوات النصف النسائي في الفن الإسلامي الوسيط».

(Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art).

ملاحظات ودراسات شرقية رقم 9 (القدس 1965).

(65) عرض المجادلات التي جرت بين الإسلام والنصرانية، نورمان. دانيال N. Daniel في كتابه المسمى «الإسلام والغرب، وتكوين صورة» (Islam and the West the, Making of an Image) يريد بذلك كيف كون الغرب فكرته عن الإسلام (أدنبره 1960) وانظر أيضا جوستاف. فون جرونباوم G.E. Von Grunebaum الإسلام الوسيط. دراسة في التوجيه الثقافي.

(Medieval Islam, a study in cultural Orientation).

(شيكاجو 1946) ص 45-47 وانظر أيضا ما جاء في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(66) ج. سي. مايلز G.C. Miles «بُونوُّم البرشلوني» (Bonnome de Barcelone)

دراسات مستشرقية مهداة إلى ذكرى ليفي بروفنسال (باريس 1962) جـ2 ص 683-693 (والمقال مذيل بمراجع كاملة) وانظر أيضا: نفس المؤلف: «العملة الأموية في الأندلس»

(The Coinage of the Umayyads of Spain)

(نيورك 1950) ص 539-540. وانظر أيضا: جامع النميات الإيطالية Corpus Nummorum Italicorum) مجلد 18 ص 2 وما يليها لوحة (أمالفي) ص 307 وما بعدها. واللوحتان 18، 19 (سالرنو) د. سبينللي D. Spinelli «عملات كوفية ضربت لملوك اللومبارديين والنورمان والسويف في مملكة صقلية». نابلي 1844).

(Monete Cufiche battute da principe Longob ardi, Normanni e Suevi nel regno delle due Sicilie)

وكذلك: ب. م. لاجومينا B.M. Lagumina

فهرس النميات الموجودة في مكتب إقليم بالرمو فيرزي 1892).

(Catalogo delle monete esistente nella Biblioteca Comunale di Palermo - Virzi 1892).

والكتابان الأخيران خاصان بالنورمان في صقلية.

(67) م. شتنبرجر M. Stenberger كنز العملة الذي عثر عليه في جوتلاند والذي يرجع إلى عصر الأردمانيين (الفايكنج).

(Die Schatzfunde Gotlands der Wikingerzeit)

منشورات الأكاديمية الملكية للأبحاث التاريخية والقديمة (ستكهولم 1958) مجلد 1 ص 247، 250-254، 351-532.

(68) استخدمنا كلمة البسط للدلالة على Carpets في حين استعملنا كلمة السجاد لتقابل كلمة (Rugs) في أصل الترجمة.

(69) أ. جايجر A. Geijer «منسوجات شرقية في صور إسكندنافية»

(Oriental Textiles in Scandinavian Versions)

بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي»

(Aus der Welt der islamischen kunst)

وهو كتاب الذكرى المهدى إلى إرنست كونل (Ernst Kuhnel) بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين في 20-10-1957 (برلين 1959) ص 323-335.

(70) هذه فيما نرى هي الترجمة المناسبة للفظ (Chinoiserie) في هذا المقام أما فيما عدا ذلك فاللفظ يعني في الاستعمال الفرنسي الشيء غير المفهوم أو المعقد.

- المعربان -

(71) إن أقرب المؤلفات إلى ما نشير إليه هنا من دراسة شاملة هي التي وضعها في السنوات الأخيرة د. أ. جيرازبهوي R.A. Jairazbhoy بعنوان التأثيرات الشرقية في الفن الغربي.

(Oriental Influences in Western Art)

(بومبي، كلكتا 1965).

(72) أ. دي. لونجبريه A. de Longperier «استخدام الحروف العربية في الزخرفة عند الشعوب المسيحية الغربية».

L’ Emploi des caracteres arabes dans L’ornamentation chez les peuples chretiens de L’occident))

.((Revue archeologique

بحث نشر في المجلة الأثرية.
مجلد 2 (1845) ص 696-706.
وقد درس ك. أردمان K. Erdmann المؤلفات التي كتبت في هذا الموضوع في بحث عنوانه «الحروف العربية المستعملة في الزخرفة في الفن الغربي في العصور الوسطى».

(Arabische Schriftzeichen als Ornaments in der abendlandischen kunst des Mittelalters).

وهو بحث نشر في رسائل القسم الروحي والعلوم الاجتماعية التابع لأكاديمية العلوم والآداب في ماينز 1953 أرقام 9, 467-513.

(Akademie der wissenschaften und der literatur in Mainz)

وانظر أيضا: ج سي. مايلز G.C. Miles «بيزنطة والعرب: علاقاتهما في كريت ومنطقة بحر إيجه».

(Byzantium and the Arabs relations in Crete and the Aegean Area).

بحث نشر في «أوراق دامبارتون أوكس» مجلد 18 (1964) ص 2-32 (Dumbarton Oaks Papers) ونادرا ما تكون هذه الكتابات غير كوفية (أو كوفيسك (Kafesque) على حد تعبير مايلز) وهذا اللفظ أطلقه مايلز على المضاهاة الخالية من المعنى لأشكال الخط الكوفي الزخرفي الذي يسميه النسخ (نسخيك Naskhesque) ولكن هذه الحروف الخالية من المعنى تبدو وكأنها كتابة زخرفية، وللاطلاع على نموذج كامل من نماذج القرن الخامس عشر حول هذا الموضوع انظر مقال: س. رايخ (S. Reich) «كتابة مملوكية في رسم إيطالي من القرن الخامس عشر».

(Une Inscription mamlouke sur un dessin italien du quinzieme siecle).

بحث نشر في مجلة معهد مصر، مجلد 22 (1940) ص 127.

(Bulletin de L'Institut d'Egypte).

(73) جان فيرمير: 1632-1675. رسام هولندي شهير، عرف برسوماته المتقنة التي كان يعكف على عملها في صبر وتؤدة. واجه العديد من الصعوبات المالية في حياته. ولم تقدر لوحاته حق قدرها إلا منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر. تحتفظ المتاحف والمعارض الفنية بحوالي خمس وثلاثين لوحة فنية من أعماله بينها: المنجم، القوادة، الخادمة تصب الحليب، ديانا مع صويحباتها، البنت النائمة، درس الموسيقى، المرأة والجرة، الجندي والبنت الضاحكة، البنت والناي وغيرها. انظر مادة فيرمير: دائرة المعارف البريطانية. - المعربان -

(74) ك. أردمان (K. Erdmann) أوروبا والسجاد الشرقي.

(Europa und der Orientteppich)

برلين-ماينز 1962، ص 57 وشكل 33.

(75) رامبرانت: 1606-1619، مصور وحفار هولندي شهير، عانى في أواخر حياته من الفقر والإفلاس. أنتج حوالي سبعمائة لوحة بالإضافة إلى مجموعة رائعة من أعمال النقش. أهم لوحاته: سيدة عجوز، حارس الليل، درس التشريح. - المعربان -

(76) أي تركيز النور في بقعة من اللوحة وترك الأشياء الباقية فيها في الظلال.

(77) يوجين ديلاكروا: 1798-1863 أشهر رسام رومانسي فرنسي في القرن التاسع عشر. وقد تأثر في أعماله الفنية بالصور التي أثارتها في خياله شاعرية دانتي وشكسبير والتاريخ الوسيط والانطباعات الشرقية. وقد زار عام 1832 الجزائر وإسبانيا والمغرب ورسم العديد من المشاهد التي أثارت خياله. ومن هنا كانت لوحاته ذات قيمة تاريخية كما جاء بعضها انعكاسا لآرائه

السياسية. ومن أشهر لوحاته مذبحة في القلعة (المماليك)، الحرية تقود الشعب، النساء الجزائريات، دخول الصليبيين القسطنطينية، خيول الحرب، صيد الأسد وغيرها. انظر مادة ديلاكروا في دائرة المعارف البريطانية.

(78) الركوكو (Rococo) طراز فني يتميز بالإسراف في المحسنات الزخرفية من أشكال آدمية وتوريقات وأقمشة وتصاوير ملائكة في هيئة أطفال وقد شاع الطراز في فرنسا وإيطاليا في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر.

(79) في الأصل ماجي (Magi) ويراد بهذا اللفظ ملوك المجوس الذين تحكي الأسطورة المسيحية أنهم أتوا من الشرق لمبايعة السيد المسيح وهو في مهده. -

المعربان -

(80) هـ. هاربك H. Harbeck «ملكيور لوركس» (Melchior Lorichs) هامبورج 1911.

ر. فان لوتر فيلت R. Van. Luttervelt

تصاوير الأتراك عند جان بابتست فانمور ومدرسته

(De Turkse Schilderijen Van J. B. Vanmour en zijn School)

إستانبول 1958.

(81) هناك ألفاظ وأسماء عديدة أخرى للأقمشة وأثاث البيت ذات أصل عربي في اللغات الأوروبية والديوان هنا: هو المجلس السلطاني أو المجلس بصفة عامة وهو قاعة اجتماع أو استقبال كبيرة ويستعمل لفظ ديفان في الغرب.

والصفة: بمعنى الأريكة بيت صيفي مسقوف أو أريكة أو مقعد في مكان مظلل وفي الاستعمال العام معناها الكرسي الكبير الوثير.

والدمشقي: قماش حريري مشجر منسوب إلى دمشق وهو المعروف عندنا بالدمقس.

والموصلي: نسيج من القطن أو الحرير منسوب إلى الموصل.

والبغدادي: قماش منسوب إلى بغداد واللفظ الإنجليزي هنا Baldachin مشتق من اللفظ الإيطالي (Baldachino) وهو تحريف للفظ بغدادي.

(82) د. ج. شيبرد D.G. Shepherd و. ب. هيننغ W.B. Henning «التعرف على الزندنيجي» (Zandaniji Identified)

بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي» الذي ألف تكريما للأستاذ أرنست كونل ص 15-40.

(83) ي. ديلابورت Y. Delaporte «نقاب السيدة العذراء».

(Le Voile de Notre Dame)

شارفر 1927 ص 12 اللوحتان 6, 7.

ريتشارد إيتنجهاوزن R. Ettinghausen الفن والآثار الإسلامية.

(Islamic art and Archaeology)

فصل في كتاب «ثقافة الشرق الأوسط ومجتمعه» أشرف على تحريره ت. كايلارينج T. Cuyler Yong (برنستون 1951 ص 18 شكل 4).

(84) جورج مارسيه (G. Marcais) وجاستون فيت (G. Wiet) «نقاب القديسة آن في كنيسة آبت».

(Voile de sainte Anne d'Apt)

بحث نشر في «آثار ومذكرات مؤسسة بيو».

(Monuments et Memoires Fondation Piot)

المجلد 34 (1934) ص 177-194.
هـ. أ. البيزبيرج H.A. Elsberg روفن جيست R. Guest
«نقاب القديسة آن» (Veil of Saint Anne)
بحث نشر في مجلة بيرلنجتون (The Burlington Magazine)
مجلد 68 (1936) ص 140-145.
(85) أ. ف. كندريك A.F. Kendrick وروفن جيست R. Guest
«قطعة نسيج حريرية صنعت في بغداد»
(A Silk Fabric Woven at Baghdad)
بحث نشر في مجلة بيرلنجتون مجلد 49 (1926) ص 261-267.
ف. ل. ماي F.L. May قطع النسيج الحريرية في إسبانيا من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر.
(Silk Textiles of Spain Eighth to Fifteenth Century)
نيويورك (1957) ص 24-25.
(86) انظر كتاب ماي (May) سالف الذكر ص 14-17.
د. ج-شيبرد D.G. Shepherd «قطعة حريرية أندلسية مؤخرة»
(A Dated Hispano - Islamic Silk)
بحث نشر في مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis)
مجلد 2 (1957) ص 373-382.
(87) هـ. فيلتز H. Fillitz «شارات ورموز الدولة الرومانية المقدسة»
(Die Insignien und Kleinodien des Neiligen Romischen Reiches)
فيينا-ميونيخ 1954 اللوحتان 23, 24 والنص الذي يشرحها مقابل ص 9.
(88) د. س رايس «رداء قداس فيرمو الموجود في كنيسة القديس ثوماس آبيكيت»
(The Fermo Chasuble of st. Thomas-a- Becket)
بحث نشر في مجلة: أخبار لندن المصورة
(The Illustrated London News)
العدد 235 (3-10-1959) ص 356-358.
م. دريجر M. Dreger
«الأقمشة» Die Stoffe
فصل في الكتاب الذي وضعه: ف. سار (F. Sarre) ف. ر. مارتن R.F. Martin بعنوان: معرض روائع الفن الإسلامي في ميونيخ عام 1910.
(Die Ausstellung Von Meisterwerken Muhammedanischer Knust in Munchen 1910)
اللوحات: 182, 195, 201, 202, 219.
(89) أ. هـ كريستي A.H. Christie «الفنون الفرعية الإسلامية وتأثيرها على الفنون الأوروبية».
فصل في كتاب تراث الإسلام (The Legacy of Islam) طـ1 شكل 48.
أو، فون. فالكه O. Von Falke «تاريخ فن نسيج الحرير»
Kunstgeschichte der Seidenweberei
الجزء الثاني. (برلين 1913) الأشكال 261-274, 293-296 (إيطاليا) 308-316 (ريجنزبورغ) 371-379

(أسبانيا) 351-352 , 354-355 (نماذج للتأثير الصيني).

(90) نفس المصدر: أشكال: 501 , 522 , 528 , 531 , 549 , 604 , 605 , 607.

(91) ت. مانكوفسكي T. Mankowski أثر الفن الإسلامي في بولندا

Influence of Islamic Art in Poland

بحث نشر في مجلة الفن الإسلامي (Art Islamica) مجلد 2 (1935) ص 105-133.

(92) ل. ف. ديه L.F. Day «ويليام موريس وفنه»

(William Morris and his Art)

لندن 1899 الأشكال الموجودة في صفحتي 20 , 25.

ر. واتكنسون R. Watkinson «ويليام موريس صاحب التصميمات»

(William Morris as Designer)

لندن 1967 الأشكال: 6 , 53 , 63 , 71. - المؤلف -

ويليام موريس 1834-1896 فنان وشاعر وكاتب إنجليزي مشهور، درس الرسم على روسيتي، واشتغل بالطباعة أيضا. أسس عام 1861 شركة لإنتاج الأثاث والتحف، ساهمت في إنعاش الذوق الفني. واستعمل في مصنعه الطرق الإنتاجية التي كانت معروفة في القرون الوسطى، كما تأثر بطابع العصور الوسيطة في حكاياته الشعرية وأهمها الفردوس الأرضي، وله من الأعمال الأدبية، قصة حياة جيسون وموته، حلم جون بول، الاشتراكية نشأتها وتطورها.

- المعربان -

(93) ك. أردمان K. Erdmann «أوروبا والسجاد الشرقي» ص 11-17.

(94) ك. أردمان K. Erdmann «سبعمائة عام من تاريخ السجاد الشرقي» مساهمة في تاريخه والأبحاث الخاصة به.

(Siebenhundert Jabre Orientteppich zu seiner)

Geschichte und Erforschung)

هيرفورد 1966، ص 220-221.

(95) ك. أردمان: سبعمائة عام من تاريخ السجاد الشرقي ص 69 , 227-232.

K. Erdman, Siebenhundert Jahre Orientteppich

(96) نفس المؤلف، أوروبا والسجاد الشرقي ص 63-64.

(97) مانكوفسكي Mankowski تأثير الفن الإسلامي في بولندا

Influence of Islamic Art in Poland

ص. 98-105

(98) ج. هـ. كرو G.H. Crow «ويليام موريس مصمما»

William Morris, Designer

لندن 134 انظر كتاب واتكنسون السابق الذكر

«وليام موريس صاحب التصميمات» حول نفس الموضوع.

(99) المعمدة: هي الحوض أو الطست الذي يوجد في الكنائس ويوضع فيه ماء التعميد.

(100) د. س. رايس D.S. Rice «معمدة القديس لويس»

(Le Baptistere de Saint Louis)

باريس 1953-ص9.

(101) ماكس فان بيرشيم M. Van. Berchem (نقوش عربية)

(Arabische Inschriften)

نشر هذا الموضوع في الكتاب الذي ألفه: ف. سار F. Sarre

ف. ر. مارتن F.R. Martin بعنوان «معرض روائع الفن الإسلامي»

(Die Ausstellung Von Meisterwerken Muhammedanischer Kunst)

جـ1 ص 6، 8

(102) الطراز الروماني: Romanesque هو طراز معماري يتميز بضخامة الجدران والعقود المدورة وقد ساد أوروبا خلال الفترة التي انقضت بين عصور الطرز الكلاسيكية والعصر القوطي.

-المعربان.

(103) أو. فون فالكه O. von Falke أي. ماير E. Myer

«أدوات برونزية من العصور الوسطى» Bronzegerate des Mittlalters برلين 1935.

- ك. أردمان K. Erdmann آنية صب إسلامية من القرن الحادي عشر الميلادي Islamische Giessgefasse des 11 Jahrhundrets

مجلة بانتيون pantheon مجلد 22 (1938) ص 251.

- أي. ماير E. Myer «قطع برونزية من الطراز الروماني ونماذجها الأصلية الإسلامية»

(Romanische Bronzen und ihre islamischen Volbilder)

بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي» المهدى إلى أرنست كونل.

Aus der Welt der islamischen Kunnel

ص317-322.

(104) هـ. بوختال: H. Buchthal

«ملاحظة على صناعة المعادن الإسلامية المطلية بالميناء وأثرها على الغرب اللاتيني»

(A note on Islamic enamelled Metalwork and its Influence in the Latin West)

بحث نشر في مجلة «فن الإسلام» (Ars Islamica)

مجلد 11، 12 (1946)؛ ص 195-198.

(105) ر. و. ت. جونتر R.W.T. Gunther «إسطرلابات العالم»

أكسفورد 1932 The Astrolabes of the World.

- د. ج. برايس D.J. Price «قائمة دولية بالإسطرلابات»

(An International Checklist of Astrolabes)

نشرت في المحفوظات الدولية لتاريخ العلوم

(Archives Internationales D. Histoire des Sciences)

مجلد 32-33 (1955) ص 243-264، 363-381.

- ل. أ. ماير L.M. Myer صناع الإسطرلابات المسلمون وأعمالهم

(Islamic Astrolabists and their Works)

جنيف 1956.

- نفس المؤلف: «صناع الإسطرلابات المسلمون: بعض المواد الجديدة»

(Islamic Astrolabists: Some New Material)

بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي» المهدى إلى أرنست كونل ص 293-296.

(106) ل. أ. ماير L.A. Mayer «صناع الأدوات المعدنية المسلمون وأعمالهم»
(Islamic Metalworkers and their works)
جنيف 1959 من أمثال: علاء الدين البيرجندي، ومحمد بدر، ومحمود الكردي، ومحمد، وقاسم، وعمر، وزين الدين.
وهناك مناقشة نقدية جديدة لهذه المسألة في الكتاب الذي وضعه: هـ. هوث بعنوان: «الطلاء باللك في الغرب» (Lacquer of the west)
شيكاغو 1969.
- نفس المؤلف: المسلمون في البندقية (in Venedig Sarazenen«)
مقال نشر في كتاب الذكرى المهدى إلى هاينز لادنورف (كولونيا-فيينا 1970) ص 58-68.
(107) المؤلف مصيب في القول إن لفظ أعجمي يعني غير العربي وخاصة الفارسي ولكن هذا في الشرق وحسب. أما في الأندلس فإن هذا اللفظ كان يطلق على غير العرب من سكان الأندلس، وكذلك كانت تسمى لغتهم عجمية أهل الأندلس.
- المعربان -
(108) اسم هذا الرجل كما يبدو المعلم محمود الكردي. وليس بالضرورة أن يكون كرديا استنادا إلى لقبه إذ ربما يكون ذلك مجرد لقب. وهناك الكثير من الأسر الملقبة بمثل هذه الألقاب التي لا تدل بالضرورة على أصل حقيق. - المعربان -
(109) ب. و. روبنسون B.W. Robinson
أشغال المعدن الشرقية في مجموعة جامبية-بيري
(oriental Metalwork in the Gambier - Perry Collection)
مجلة بيرلنجتون Burlington Magazine
العدد 109 (1967) ص 170-171.
(110) أ. م. هند A.M. Hind «لوحتان لم تنشرا من المجموعة ذات العقد» الست محلات بنقوش على طراز تصاميم ليوناردو دافنشي.
بحث نشر في مجلة بيرلنجتون مجلد 12 (1908) ص 41.
Two Unpublished Platesof the Series of six “Knotsس Engraved after Designs by Leonardo da Vinci
. ر. بيرلنر R. Berliner الأطباق المطعمة بالزخارف من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر.
(Ornamentale vorlageblatter des 15 bis 18 Jahrahunderts)
(ليبزج 1926) لوحة 23 والنص ص 12.
(111) ف. شيرر V. Scherer «دورر» (مجموعة الخالدين من أهل الفن)
(Durer - klassiker der Kunst)
المجلد 4 ط2 (شتوتجارد-ليبزج 1906) اللوحات 223-225.
. أي بانوفسكي E. Panofsky «ألبريخت دورر» (برونستون 1943) ج1 ص 121، ج2 ص 44 رقم 360.
(112) كذا في الأصل ولعل الأصح هنا (Turkenbeute) وربما كان الاسم الذي استعمله المؤلف مصطلحا على تلك الصورة. -المعربان -
(113) موريسك Mauresque مصطلح في كل لغات الغرب معناه العربي أو الإسلامي نسبة إلى (Maure) وهو الصورة الفرنسية للفظ (moro) الذي استعمله الإسبان للدلالة على العرب أو

المسلمين. ويرجع هذا اللفظ في أصله البعيد إلى أنه كان يستعمل للدلالة على أهل الشمال الأفريقي. وكانت هناك ولايتان على الساحل المغربي تسمى كل منهما موريتانيا.-المعربان.

(114) ب. جيسين P. Jessen «تاريخ زخارف نماذج الفنون اليدوية منذ العصور الوسطى»

(Der Ornamentstich Geschichte der Vorlagen des Kunsthandwerke seit dem Mittelalter)

برلين 1920 ص 63.

. نفس المؤلف: أساتذة فن الزخرفة (Meister des ornamentstichs)

الجزء الأول (برلين دون تاريخ) اللوحتان: 134 , 135.

. ر. بيرلنر R. Berliner «صفحات عن نماذج الزخرفة»

(Ornamentale Vorlageblatter)

جا ص 79-82، ج2 ص 34.

(115) جيسين Jessen (تاريخ زخارف نماذج الفنون اليدوية منذ العصور الوسطى ص 63-66 , 103

نفس المؤلف «أساتذة فن الزخرفة» جا اللوحات 83-85 , 91 , 98 , 136-137 , 170-173.

وانظر أيضا بيرلنر: «صفحات عن نماذج الزخرفة» جا اللوحات 83-99، ج3 ص 35-38.

(116) هانز هولبين الأصغر: (1497-1543م) رسام ومصمم ألماني شهير. كان يعمل الرسومات والتصاميم للطباعين والصناع ليصنعوا قطعا فنية على منوالها. اشتهر برسومه وصوره المستوحاة من الأحداث التاريخية بالإضافة إلى الخيال وأبرز أعماله الفنية، رقصة الموت، خريف الإنسان، انتصار قيصر، فينوس، توماس مور، السفراء، وغيرها.

- المعربان -

(117) ج. ب (الأرديني) (allardini) .G.B «بومبوسا وقطع البتشيني التي صنعها». (Pamposa e i suoi bacini)

مجلة الخزف (faenza) مجلد 24 (1936) ص 121-128 (معظم النماذج هنا مصرية).

- أي. بيافاتي E. Biavati «صحاف (بتشينات) بيزا» Bacini di Pisa نفس المجلة (الخزف) Faenza مجلد 38 (1952) ص 92-94 (معظم النماذج هنا بيزنطية وواحد منها على الأقل فارسي).

(118) و. ف. فولباخ W.F. Volbach «المخلفات المقدسة وأوعيتها الشرقية في روما»

(Reliquie et reliquiari orientali in Roma)

مجلة الفن (Bolletino dص Arte) مجلد 30 السلسلة الثالثة 1937 ص 347-348.

ويمتلك الفاتيكان قطعة خزفية ثانية كانت تستخدم للمخلفات المقدسة. وهي نموذج لقطعة مصرية من القرنين الثالث والرابع للهجرة، التاسع والعاشر للميلاد مصنوعة من فخار صيني الطراز يعرف بالخزف المطرطش المزين ببقع ملونة غير منتظمة (Splashed Ware) نفس المصدر ص 348.

(119) أ. و. فروتنهجام A.W. Frothingham «الأواني الخزفية الإسبانية ذات البريق المعدني» (Lustre Ware of Spain)

- نيويورك 1951-الأشكال 58 , 69 , 82 , 88 , 109 , 120 , 123.

(120) ب. راكهام B. Rackham «دليل الخزف الإيطالي»

لندن 1933 ص 1 , 2 , 8 , 82 .(Guide to Italian Maiolica)

نفس المؤلف: «بيان مصور (كتالوج) للخزف الإيطالي».

Catalogue of Italian Maiolica)

لندن 1940، قارن ذلك بما أورده فروتنجهام في كتابه الوارد في التعليق السابق في مواضع مختلفة منه وانظر كذلك خوسيه مارتنيز أورتيز-خايمه دي سكالس أراثيل (Jose Martinez Ortiz-Jaime de Scals Aracil) «مجموعة الخزفيات الموجودة في متحف البلدية التاريخي في بلنسية، مجموعة بطرنة منيش» بلنسية 1962.

(Coleccion Ceramica del Museo Historico Municip al de Valencia, ciclo Paterna- Manises)

(121) سي. ج. لام C.J. Lamm

«زجاج العصور الوسطى» (Mittelalterliche Glaser)

برلين 1930ج ا لوحات 274 (رقم ا)، 275 (رقم 2)، 329 (رقم ا) جـ2 لوحات 96 (رقما ا, 3)، 127 (رقم ا).

(122) نفس المصدر السابق جا لوحة 368 (رقم 3) ج2 لوحة 158 (رقم 3)

- ج. شمورانز G. Schmoranz «أواني الزجاج الشرقية القديمة»

(Altorientasische Glassgefasse).

فيينا 1898 ص 29-30 اللوحات 4, 4أ.

(123) لام Lamm «زجاج العصور الوسطى».

جا لوحة 329 (رقم 2)، ج2 لوحة 127 (رقم 2).

(124) نفس المصدر الوارد في التعليق السابق.

ج2 لوحة 494 (رقم 68) ولوحة 495 (رقم 71).

(125) قلعة صليبية كانت تقع على التلال التي تتحكم بصور وقد احتلها الظاهر بيبرس.

(126) نفس المصدر جا لوحة 326 (رقم 12) ج2 لوحة 126 و (رقم 12).

(127) لام: Lamm نفس المصدر جا ص 246, 278, 279، ج2 لوحة 99.

(128) أرنست كونل: (E. Kunnel) «أبواق الصيد العربية».

- بحث نشر في الكتاب السنوي لمتحف برلين.

("Die sarazenischen Olifanthornerس in Jahrbuch der Berliner Museen)

جا (1959) ص 33 هامشه رقم ا.

نفس المؤلف: «القطع الإسلامية المنحوتة من العاج»

Die islamischen Elfenbienskulpturen

برلين 1971.

(129) هذه هي المرة الثانية التي يشير فيها المؤلف إلى أن القطع الفنية الإسلامية المصدرة إلى أوروبا كانت تنتهي في الغالب إلى استعمال كنائسي. ونعتقد أن هذا غير صواب لأن القطع الفنية الإسلامية كانت تستعمل في كل مناحي الحياة في أوروبا. ولكن معظم ما بقي إلى أيامنا منها هو الذي حفظ في الكنائس وربما كان ذلك أقله.

- المعربان -

(130) م. مايس M. Meiss «استخدام الضوء كشكل ورمز في بعض تصاوير القرن الخامس عشر».

(Light as form and symbol in some fifteenth century Painting)

بحث نشر في مجلة الفن (The Art Bulletin) مجلد 27 (1945) ص 177.

(131) ريتشارد إتنجهاوزن R. Ettinghausen

«جلود الكتب الشرقية وتأثيرها على فن التجليد في أوروبا».

(Near Eastern Book Covers and their Influence on European Bindings).

مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis) مجلد 3 (1959) ص 121-122.

أ. ر. أ. هوبسون A.R.A. Hobson «نوعان من التجليد في عصر النهضة» (Two Renaissance Bindings).

بحث نشر في مجلة جامع الكتب (The Book Collector)

المجلد السابع 1958، ص 265-266.

(132) ت. هاكين بروش T. Hackenbroch «هدية ملكية» A. Royal Gift مجلة الذواقة (The Connoisseur)

مجلد 174 (1970) ص 152-157.

(133) ف. سار F. Sarre «رسوم رامبرانت نقلا عن منمنمات هندية إسلامية»

(Rembrandts Zeich nungen nach indisch-Islamischen Miniaturen)

بحث نشر في الكتاب السنوي لدورية جمعية الفنون الملكية البروسية.

(Jahrbuch der Konigl. Preussischen Kunstsammlungen)

مجلد 25 (1904) ص 143-158.

نفس المؤلف: «صفحة جديدة من رسوم رامبرانت الهندية»

(Ein neues Biatt Von Rembrandts in zeichnungen)

نفس المجلة، مجلد 30 (1909) ص 283 -290، وعثر حديثا على قطعة أخرى من النسخ السبع الضائعة التي عملها رامبرانت من المنمنمات الهندية (انظر الموسم السابع عشر بعد المائتين لجمعية سوذبي من أكتوبر 1960 إلى يوليو 1961) (Sotheby's 217th Season)

لندن-نيويورك 1961، ص 138.

وقد ظهرت في هذا المرسم تحت عنوان «شاه جاهان يتحدث مع بيزاره»

(Shah Jahan Talking to his Falconer)

على الرغم من أن كلا من السلطان وبيزاره الذي يظهر أنه كان أميرا من الأسرة الحاكمة كان في الأصل مرسوما في لوحة منفصلة ثم جمعت الصورتان في لوحة واحدة عملها رامبرانت.

(134) ر. سكوليه R. Escholier يوجين ديلاكروا (Eugene Delacroix)

باريس 1963. انظر اللوحة الملونة مقابل ص 192.

- ج. ماير غريف J. Meier - Graefe «يوجين ديلاكروا، مساهمة في تحليل فنه» (Beitrage zu Seiner Analyse)

ميونيخ-من دون تاريخ، ص 162 (نسخ منقولة من المنمنمات الهندية)

- ر. هيو R. Huyghe «ديلاكروا»

نيويورك-لندن 1963، اللوحتان 100, 101 (نسخ منقولة عن منمنمات فارسية).

(135) الجزري: أبو المعز بن إسماعيل بن الرزاز ألف كتابا عظيم الشأن في الميكانيكا والساعات يعتبر من أفضل ما عرف في العالم الإسلامي. واسم كتابه «الحيل أو الجامع بين العلم والعمل» ألفه للملك الصالح أبي الفتح بن قرة أرسلان بديار بكر. وقد ارتفع فيه إلى مرتبة كبار المخترعين الميكانيكيين.

- المعربان -

(136) و. بورن W. Born «آلات الحركة الذاتية الأوروبية الأولى»

(Early European Automatons 1)

مجلة الذواقة (The Connoisseur) مجلد 100 (1937) ص 123-129.

(137) أردمان Erdmann «أوروبا والسجاد الشرقي»

(Europa und her Orientteppich)

ص 112، 113، 117.

(138) معركة ليبانتو: معركة بحرية كبيرة جرت في السابع من أكتوبر عام 1571م بين القوات البحرية العثمانية واتحاد القوى البحرية المسيحية وذلك في خليج كورنث في اليونان. وقد أسفرت هذه المعركة عن هزيمة القوات البحرية العثمانية، وكان لذلك أثر بعيد في مستقبل القوى البحرية المسيطرة على البحر الأبيض المتوسط.

- المعربان -

المؤلفان في سطور:

جوزيف شاخت

* مستشرق ألماني.
* عمل أستاذا في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة.
* توفي أول أغسطس عام 1969.

كليفورد إدموند لوزورث

* ولد بانجلترا سنة 1928م.
* حصل على الدكتوراه من جامعة أدنبره في الدراسات الشرقية.
* عمل استاذا للتاريخ بجامعة سانت آدنروز بأسكتلندا، في الفترة (56-1967)م.
* ترأس قسم الدراسات الشرقية بجامعة مانشستر في الفترة (67-1983).
* يعد واحدا من المستشرقين المهمين في الوقت الحالي.
* أحد المشرفين الرئيسيين على تحرير الموسوعة الإسلامية Islamic Encyclopedia.
* منحته هيئة اليونسكو في مايو 1998، جائزة «ابن سينا» الفضية، تقديرا لدراساته حول التاريخ آسيا الوسطى.

المترجمون في سطور

د. محمد زهير السمهوري

* ولد في فلسطين عام

تراث الإسلام

الجزء الثاني

تأليف: شاخت وبوزورث

ترجمة: د. حسين مؤنس

د. إحسان العمد

مراجعة: د. فؤاد زكريا

1931م.

* تخرج في كلية الآداب (لغة إنجليزية) جامعة دمشق عام 1958م.

* حصل على درجة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامهة ليدز بانجلترا عام 1966م.

* قام بالتدريس في كلتي الآداب بجامعتي دمشق والكويت.

* له العديد من الأبحاث والمقاولات-باللغتين العربية والإنجليزية-منشورة في المجلات، ومذاعة في الإذاعة. كما ترجم بعض الدراسات إلى اللغة العربية.

د. حسين مؤنس

* تخرج في كلية الآداب-جامعة القاهرة عام 1934، ونال درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة زيريخ عام 1943.

* تدرج في وظائف هيئة التدريس بجامعة القاهرة إلى أن عين أستاذ كرسي التاريخ الإسلامي بها عام 1954.

* عين مديرا لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد عام 1957.

* عمل أساتذا للتاريخ الإسلامي، ورئيسا لقسم التاريخ بجامعة الكويت حتى عام 1977.

* شغل منصب رئيس تحرير مجلة «الهلال» بالقاهرة.

* كان عضوا في عدة جمعيات ولجان علمية وثقافية في مصر والكويت وغيرهما من البلدان العربية والإسلامية.

* له العديد من المؤلفات والبحوث العلمية والأديبة باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية.

* أسهم في تحرير الكثير من الصحف والمجلات العربية.

إحسان صدقي العمد

* ولد في نابلس بفلسطين عام 1932.

* حصل عام 1959 على درجة الليسانس في الآداب من قسم التاريخ بجامعة القاهرة-بتقدير جيد جدا.

* حصل عام 1972 على درجة الماجستير في الآداب من قسم التاريخ

بجامعة الكويت، وكانت رسالته عن الحجاج بن يوسف الثقفي.

* حصل على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي عن المؤرخ البلاذري من جامعة الكويت.

* اشتغل في تدريس الاجتماعيات مدة خمس سنوات في مدارس الكويت.

* التحق عام 1960 بالإذاعة الكويتية محررا لنشرات الأخبار.

* كتب عدة مقالات تاريخية وأدبية في بعض المجالات.

المراجعان في سطور:

د. شاكر مصطفى

* من مواليد الجمهورية العربية السورية.

* حصل على الدكتوراه في الآداب.

* عمل في التدريس الثانوي والجامعي في سوريا، وفي السلك السياسي ممثلا لبلاده عشر سنوات في السودان وكولومبيا والبرازيل.

* عمل وزيرا للإعلام في سوريا (65-1966).

* عمل أستاذا ورئيسا لقسم التاريخ بجامعة الكويت.

* له العديد من المولفات تجاوز الثلاثين في التاريخ والأدب، بالإضافة إلى مئات من الأبحاث العلمية.

د. فؤاد زكريا

* ولد في بور سعيد-ديسمبر 1927.

* تخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب-جامعة القاهرة عام 1949، ونال درجتي الماجستير (1952) والدكتوراه (1956) في الفلسفة من جامعة عين شمس.

* عمل أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس حتى عام 1974.

* ترأس تحرير مجلتي «الفكر المعاصر» و«تراث الإنسانية» في مصر.

* عمل مستشارا لشؤون الثقافة والعلوم الإنسانية في اللجنة الوطنية لليونسكو بالقاهرة، كما شارك في عدة مؤتمرات لمنظمة اليونسكو، وقد انتخب نائبا لرئيس الهيئة الاستشارية لدراسة الثقافة العربية.

* من أعماله المنشورة: اسبينوزا ونظرية المعرفة، الإنسان والحضارة، التعبير الموسيقي، مشكلات الفكر والثقافة، ترجمة ودراسة لجمهورية أفلاطون، وللتساعية الرابعة لأفلوطين.

* ترجم مؤلفات متعددة منها : «العقل والثورة» (ماركيوز)، و«الفن والمجتمع عبر التاريخ» في مجلدين-هوزرا .

* له الكثير من المقالات والدراسات المنشورة في الصحف ومجلات سياسية وأكاديمية.

هذا الكتاب

هذه هي الطبعة الثالثة للجزء الأول من كتاب «تراث الإسلام» الذي يقدم رؤية بحثية للجهد الحضاري الذي أسهم به الإسلام عبر تاريخه. وقد رأت السلسلة أن تعيد طبع جزئه الثاني في الشهر المقبل. وتنبع أهمية هذا الكتاب من أن العلماء الذين قاموا على تأليفه يتمتعون بقدر وافر من التميز والأستاذية في مجالات بحثهم، مما يجعلنا نجزم بأن الكتاب يمثل إضافة لها قيمتها للمكتبة العربية، من خلال ما يقدمه أصحابه من معلومات ثرية مشفوعة بالتحليل والتفسير للتفاعل العظيم بين العقيدة الإسلامية وأحداث التاريخ، الذي أنتج للإنسانية تراثا خالداتغلغل في نسيج الحضارة العالمية.

لكن القارئ سيلاحظ، ولا شك، أن هؤلاء العلماء الأجلاء الذين حرروا فصول هذا المكتاب بتمكن واقتدار، ينطلقون فيما يصدرونه عن الحضارة الإسلامية من أحكام من منظور قد لايتفق كل الاتفاق مع رؤيتنا نحن لحضارتنا، لأنهم قبل كل شيء علماء أجانب نشأوا وترعرعوافي ظل حضارة مغايرة.

ولا يخالجنا أي شك في أن إعادة نشر هذا الكتاب القيم ستفتح الطريق أمام علمائنا ومتخصصينا، لكي يواجهوا مثل هذه الأفكار رأيا برأي وحجة بحجة، واثقين من رؤيتنا الثقافية المتاسمحة التي تؤمن بأنه لا يكفي أن نعرف الكثير عن أنفسنا، ولكن لا يجب، إلى جانب ذلك، أن نسعى لمعرفة ما يقوله الآخرون عنا.

فبهذا وذاك معا نستطيع أن نحدد مكاننا بين الآخرين، وأن نثبت أقدامنا على الخريطة الحضارية التي يعاد تشكيلها الآن، لعلنا ونحن نتجه إلى المستقبل نسترد احتراما واجبا لحضارتنا التليدة بأن نقيم الجسور بينها وبين حضارة العصر.